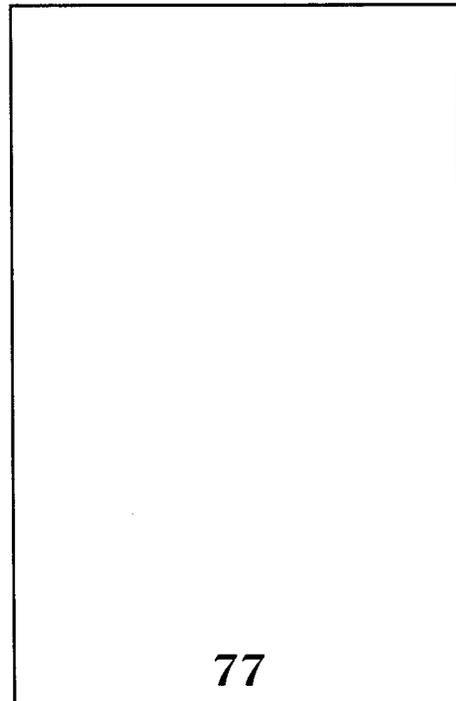




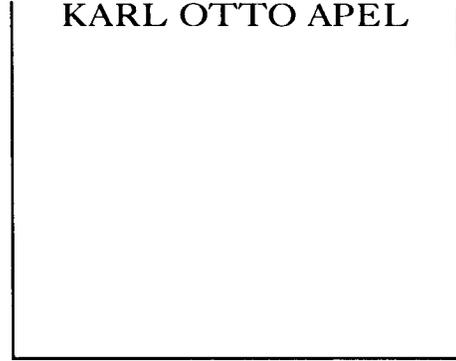
**Biblioteca de Ética,  
Filosofía del Derecho  
y Política**

DIRIGIDA POR:

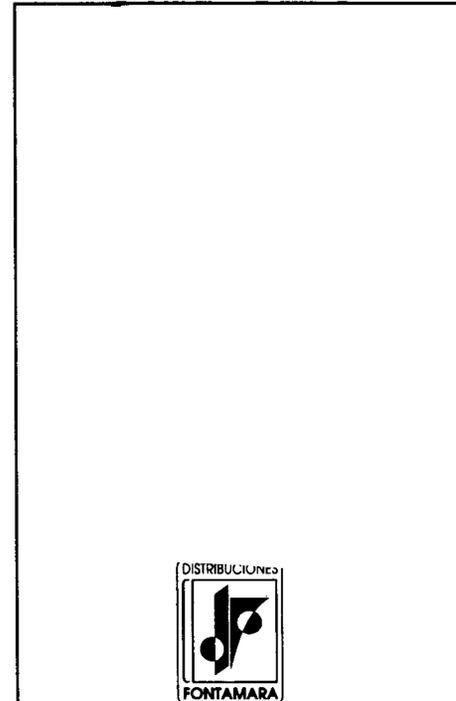
Ernesto Garzón Valdés (U. de Maguncia, Alemania)  
y Rodolfo Vázquez (ITAM, México)



KARL OTTO APEL



**ESTUDIOS  
ÉTICOS**



Traducción: *Carlos de Santiago*

Primera edición: 1986, Editorial Alfa, S. A. Barcelona, España

Primera edición: 1999, Distribuciones Fontamara, S. A.

## PRÓLOGO

Naturalmente me complace en grado sumo que los siguientes cuatro estudios, sean presentados al público de habla castellana, poco después de la traducción de mi libro *Transformation der Philosophie*,<sup>1</sup> publicado en alemán en 1973. Quisiera aquí explicar brevemente la conexión recíproca de los cuatro estudios incluidos en este volumen como así también su relación con mis trabajos anteriores.

Ya el último ensayo del libro aparecido en 1973 –“El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética” –lleva como subtítulo: “Acerca del problema de una fundamentación racional de la ética en la época de la ciencia”. De esta manera se había ya fijado un programa de investigación que en los últimos años he continuado en diferentes direcciones:

Una tarea central me pareció ser la de una *fundamentación racional* de la ética, algo que hoy –en la época de la ciencia y del concepto de racionalidad valorativamente neutro por ella prejuzgado– es considerado, en general, como imposible. El paso para mí más importante en esta dirección fue mi discusión con el popperiano Hans Albert en el ensayo “Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendenten Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des ‘Kritischen Rationalismus’”.<sup>2</sup> Desgraciadamente este ensayo no ha

*Reservados todos los derechos conforme a la ley*

ISBN 968-476-325-5

© **Distribuciones Fontamara, S. A.**

Av. Hidalgo No. 47-b, Colonia del Carmen

Deleg. Coyoacán, 04100, México, D. F.

Tels. 5659•7117 y 5659•7978 Fax 5658•4282

Impreso y hecho en México

*Printed and made in Mexico*

---

1. *La transformación de la filosofía*, Madrid 1985.

2. En B. Kannitscheider (comp.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck 1976, págs. 55-82.

podido ser incluido en este libro ya que su versión castellana se publicó en 1975.<sup>3</sup> Sin embargo, la misma temática con sus implicaciones éticas está representada en el ensayo central de los presentes estudios: "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación de la ética en la época de la ciencia".

A partir del motivo central de una fundamentación racional última de la ética, surgió para mí la tarea siguiente de una *teoría filosófica de la racionalidad*, es decir, de los *tipos de racionalidad*. En ella se trata de superar el estrecho concepto de razón del "proceso occidental de racionalización" [Max Weber]—que, dicho brevemente, considera como intersubjetivamente válida la racionalidad lógico-matemática, científico-natural, técnico-instrumental y estratégica— sin caer por ello en la crítica global a la racionalidad, tan difundida hoy, en la época del *posmodernismo*. Este programa de trabajo está representado en el presente volumen con los dos primeros ensayos: El primero presenta el programa en su totalidad y la estrategia pragmático-transcendental para su solución; el segundo, el intento de determinar la *racionalidad ética* específica (la "razón práctica" de Kant) en su relación con la racionalidad *estratégica* (en tanto racionalidad de la interacción competitiva).

Finalmente, en los últimos años, se nos planteó a Jürgen Habermas y a mí la tarea de defender el programa de una ética de la comunicación o discursiva, que habíamos sostenido conjuntamente, contra la objeción pragmático-neoconservadora de *utopismo*. A esta tarea está dedicado el último ensayo de este libro. Hace referencia, por lo demás, a otro programa de investigación que mientras tanto había emprendido: el de una "crítica de la razón utópica" en el espíritu de Kant, es decir, una crítica que mantiene las tendencias "exaltadas" de la especulación utópica dentro de sus límites, sin por ello traicionar lo irrenunciable de la razón utópica, es decir, la anticipación contrafáctica del ideal y su función como idea regulativa.

Finalmente, deseo agradecer a la Editorial Alfa y especialmente al coeditor de Estudios Alemanes, profesor Ernesto Garzón Valdés por haber sugerido y publicado esta colección de ensayos.

Karl Otto Apel

---

3. "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje. Ensayo de una metacrítica del 'racionalismo crítico'" en *Dianoia* (1975), págs. 140-173.

## EL PROBLEMA DE UNA TEORÍA FILOSÓFICA DE LOS TIPOS DE RACIONALIDAD

Reflexiones programáticas previas: La teoría de los tipos de racionalidad como respuesta posible de la filosofía al desafío de un nuevo irracionalismo.

Hay no pocos datos que sugieren que actualmente la *racionalidad* está sometida a un profundo cuestionamiento. Si no me equivoco, aquí no se trata sólo de uno de los reiterados reconocimientos del *irracionalismo* como fenómeno filosófico límite. Más bien se trata aquí del cuestionamiento de hasta aquella posición básica de la racionalidad y racionalización occidentales que -primeramente en la matemática griega-<sup>1</sup> descubrió el problema (límite) de lo irracional en tanto tal.

A partir del espíritu de este descubrimiento, efectivamente en la Época Moderna occidental -desde Nicolás de Cusa- lo *infinito* -Dios, el mundo y el alma humana- ha sido definido como el problema límite, nunca solucionable "con precisión", del conocimiento científico-filosófico. Y todavía la limitación kantiana del conocimiento racional a través del concepto de la "cosa en sí" fue concebida -siguiendo la problemática matemática de lo irracional- al mismo tiempo como definición de la tarea y del aporte propiamente dichos de la razón: Efectivamente, lo irracional, en tanto lo absolutamente real, fue entendido por los seguidores de Kant o bien como un problema que hay que aceptar como residual, como una tarea de la "ratio" que nunca puede ser solucionada totalmente -tal fue el caso de Salomon Maimon y después de Schopenhauer, de los neokantianos y todavía de Nicolai Hartmann-; o bien, a través de

---

1. Cfr. S. Rücker, artículo "Irrational, das Irrationale, Irrationalismus" en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 4, Basilea/Stuttgart 1966, columna 583.

la distinción entre “entendimiento” y “razón”, fue reconocido y a la vez dialéctica-especulativamente “superado” en la razón filosófica (tal fue el caso del Idealismo alemán).<sup>2</sup>

Sin embargo, el actual cuestionamiento de la racionalidad ya no se agota en el estar fascinado o preocupado por lo irracional en tanto problema límite del conocimiento científico-filosófico. Parece redescubrir lo irracional –los “verdaderos problemas de la vida”: lo “contigente” del dolor, de la muerte, pero también de la felicidad, o: lo “inconmensurable” de la formas vitales humanas y, en su contexto, hasta de las teorías científicas, o: lo ya no fundamentable o legitimable de la “voluntad de poder” de los sistemas humanos de autoafirmación, o finalmente: la indisponibilidad del “sino del ser”– como algo que desautoriza la racionalidad occidental y su proceso de progreso en tanto existencialmente carente de sentido o como un fatal desarrollo fallido de la historia de la vida o del ser. Pienso aquí, por una parte, en las tendencias de autoeliminación o de autoabandono dentro de la filosofía y hasta de la teoría de la ciencia y, por otra, en las tendencias, internamente vinculadas a aquéllas, a hacer jugar el “encanto” de formas de vida no occidentales, especialmente de las formas de vida arcaicas, en contra de las restricciones de la percepción, del sentimiento y de las vivencias, vinculadas con la racionalidad occidental.

Así, desde hace ya tiempo, en el ámbito cultural anglosajón existe una conexión entre la recepción, por lo general relativista, de Wittgenstein –de la autosuperación “terapéutica” de la pretensión de validez universalista del discurso filosófico en aras del uso del lenguaje ordinario de las “formas de vida” contingentes– y la relativización de normas europeas de racionalidad a través de los representantes más jóvenes de la antropología cultural, quienes con ello quisieran corregir el eurocentrismo del colonialismo.<sup>3</sup> Consecuencias extremas de esta relativización de la racionalidad occidental las encontramos en

2. *Ibidem.*, columna 583 y ss.

3. Cfr., por ejemplo, B. R. Wilson (comp.), *Rationality*, Oxford 1970, 21974; S. C. Brown (comp.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Sussex 1979, parte III.

la disolución anarquista de la racionalidad crítica de la teoría popperiana de la ciencia propuesta por Feyerabend y en la simultánea rehabilitación de prácticas mágicas, tales como los oráculos de brujas y la magia para hacer llover, por parte de los investigadores etnológicos empíricos que, como “análisis de aprendizaje”, pasan por la iniciación de chamanes.<sup>4</sup>

Últimamente, esta recepción relativista de Wittgenstein parece estar en muchos lugares recubierta y reforzada por una recepción actual del último Heidegger.<sup>5</sup> Ya no se trata tan sólo de la liberación de la fantasía a través de la relativización de las normas occidentales de la racionalidad. Más bien, la filosofía del “Gestell” del último Heidegger sugiere que la racionalidad de la metafísica occidental ha de ser interpretada desde el comienzo como un fatal enredo en la coacción intelectual para convertir al mundo en algo técnicamente disponible y, desde el mundo, también al sujeto humano. La racionalidad occidental –la racionalidad, por lo pronto del “representar” (Vorstellen) los objetos, y finalmente del “calcular” (Berechnen) y del “disponer” (Bestellens) “elementos” (Bestände) inaprehendibles del mundo<sup>6</sup>– aparece entonces como la causa posible de la crisis actual de la humanidad: de la aparentemente inevitable “coacción de las cosas”, del progresivo proceso de industrialización y de la allí implicada manipulación de las actividades humanas en el sentido de una carrera de armamentos nucleares y de una amenazante destrucción de la ecoesfera humana.

Hay que señalar que actualmente estas visiones –al menos en una perspectiva de distancia no alemana– parecen coincidir ampliamente con resultados del pensamiento de la “teoría crítica” de los neomarxistas heterodoxos: así, sobre todo, con la crítica de Herbert Marcuse al “hombre unidimensional” de las sociedades industriales occidentales y orientales,<sup>7</sup> pero también

4. Cfr. P. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Francfort del Meno 1975; del mismo autor, *Erkenntnis für freie Menschen*, Francfort del Meno 1980; H. R. Rorty, *Der Spiegel der Natur*, Francfort del Meno 1981.

6. Cfr. M. Heidegger, “Die Frage nach der Technik” en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.

7. H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied/Berlin 1967.

con la crítica de Adorno y Horkheimer a la “razón instrumental”, dentro del marco de una reconstrucción de la “dialéctica del Iluminismo”.<sup>8</sup>

Naturalmente, la perspectiva de la reconstrucción crítica se concentra —de manera similar a en Max Weber— en el *proceso de racionalización en el ámbito de la sociedad del capitalismo moderno*; y, aun en el discurso de Adorno sobre el amplio “contexto de deslumbramiento” de la actualidad, no se pone en tela de juicio a la razón misma sino que la crítica se realiza siempre en su nombre, aun cuando no se muestre ningún fundamento normativo.

Pero también Heidegger defiende su cuestionamiento de la “razón” frente al reproche de “irracionalismo”. Señala: “Pensar contra la ‘lógica’ no significa romper lanzas por lo ilógico, sino que tan sólo significa: reflexionar sobre el logos y su esencia, tal como aparece en los primeros tiempos del pensar... en lugar de ello podría decirse con mayor razón: el irracionalismo como negación de la ratio domina desconocida e indiscutiblemente en la defensa de la ‘lógica’ que cre poder evitar una reflexión sobre el λόγος y sobre la esencia de la ratio que en él se basa.”<sup>9</sup> Pero si éste es el interés del cuestionamiento de la racionalidad occidental, ¿no habría entonces que suponer que debe estar ya en juego una pauta silenciada de la razón crítica, y aún más, que la vieja distinción de Kant o del Idealismo alemán entre “entendimiento” y “razón” sigue siendo estratégicamente más plausible que el intento de cuestionar en su totalidad a la “razón” occidental a través de un “pensar” (así Heidegger) que en tanto criterio de su estrictez puede nombrar ya sólo la “dependencia” (Hörigkeit) como “pertenencia” (Zugehörigkeit) del ser?

En vista de la indicada radicalidad y ambigüedad del actual cuestionamiento de la racionalidad occidental, me parece por lo pronto indispensable intentar explicitar el *concepto de racio-*

8. M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.

9. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit; mit einem Brief über den Humanismus*, Berna 1947, págs. 98 y ss.

*nalidad* más exactamente de lo que hasta ahora se ha hecho. Para esto se puede perfectamente seguir la vieja tradición de una *autodiferenciación de la razón* que se expresa, por ejemplo, en la distinción de Kant y del Idealismo alemán entre “entendimiento” y “razón”. Esta distinción me parece que sigue siendo orientadora, sobre todo en la medida en que se basa en una doble intelección en el dilema del proceso de racionalización contemporáneo; primero, en la intelección de que la capacidad de progreso del conocimiento metódico de las ciencias —y se puede complementar: también de la técnica instrumental— presupone la *abstracción del entendimiento, constitutiva del objeto, de la ya siempre previamente entendida unidad y totalidad del mundo vital*; pero, segundo, también en la intelección complementaria de que, por lo menos, la abstracción metódica filosóficamente no reflexionada en tanto tal representa una *falsificación de la verdad prácticamente relevante del todo*.

Ya sobre la base de esta intelección doble —“dialéctica”— resulta de la autodiferenciación de la racionalidad en “entendimiento” y “razón”, la posibilidad de una estrategia doble de su autodefensa en contra de posible formas de la crítica a la racionalidad: Por una parte, la razón puede, por así decirlo en su propio interés, recoger aquellas formas de la crítica a la racionalidad y hacerlas comprensibles en su (parcial) justificación, que en verdad se dirigen en contra de la *absolutización de formas abstractas de la racionalidad del “entendimiento”*, y, por otra, puede con ello hacerse valer, como instancia integral de racionalidad, en contra de la *absolutización de la crítica de las formas especiales de racionalidad*. Pues confiando en que la propia crítica justificada de la racionalidad tiene que basarse en una forma más amplia de la racionalidad, puede desde el primer momento concebir y evaluar esta crítica como contribución posible a la autodiferenciación de la razón.

Naturalmente, con esta explicación de la distinción tradicional entre “entendimiento abstracto” y “razón integrativa” no se ha encontrado todavía ninguna respuesta a la cuestión acerca de las posibles *dimensiones de una diferenciación abstractiva de la racionalidad*. Por cierto que aquí la historia de la filosofía, desde Platón y Aristóteles, ofrece una serie de puntos

de partida conceptuales –como, por ejemplo, en la distinción entre νοῦς y διανοία, de τέχνη, ἐπιστήμη y φρόνησις–; pero, en mi opinión, la concepción de una *sistemática autónoma teóricoracional* se encuentra sólo en la “arquitectónica” kantiana de las “facultades” de la razón que constituye el fundamento de sus tres críticas. Hegel sobrepasa esta sistemática autónoma –“transcendental”– de las *facultades de la razón* sobre todo a través de la superación de los límites impuestos por Kant entre la razón finita y la realidad infinita. Con su equiparación de lo “racional” con lo “real” –es decir, con la teoría de la “astucia de la razón”– pretende “superar” con la competencia de la razón dialéctica, al menos en el sentido de su intelección teórica ex-post, también aquel ámbito del posible fracaso de la razón humana que en la tradición estoico-cristiana estaba representado por la “Providencia” y en Adam Smith por la *racionalidad sistémica* (económica) de la “invisible hand”.

En esta medida, teniendo en cuenta a Kant y Hegel, se puede hablar de dos diferentes estrategias de una posible autoafirmación de la razón en contra del cuestionamiento de la racionalidad: En el sentido de Hegel habría que “elevar” a la razón especulativa lo “irracional” redescubierto en la actualidad –por ejemplo, lo “contingente” en el sentido de la hoy nuevamente postulada “superación de la contingencia” a través de la religión después de la Ilustración–.<sup>10</sup> En cambio, según Kant, esto habría que hacerse con lo que tiene que ser reconocido por la razón como su problema límite. Sin embargo, también con esta última determinación se excluye ya una superación negativa de la racionalidad a través de una toma de posición argumentativa en favor de lo irracional. Pues la crítica argumentativa de la racionalidad, al igual que la autolimitación y autodiferenciación de la razón, sólo puede ser un asunto de ella misma.

10. Cfr. H. Lübbe, *Philosophie nach der Aufklärung*, Düsseldorf/Viena 1980, págs. 59 y ss.

11. Para un primer intento en esta dirección, cfr. K. O. Apel, “Types of Rationality To-day: The Continuum of Reason between Science and Ethics” en Th. Geraets (comp.), *Rationality To-day*, Ottawa 1979.

En lo que sigue se intentará ampliar, por así decirlo, los principios tradicionales de una *autodiferenciación filosófica de la razón* en una *teoría filosófica de los tipos de racionalidad*, que en cierto modo esté en condiciones de captar la actual crítica a la racionalidad.<sup>11</sup> Me parece que una empresa tal puede muy bien vincularse en su pretensión y en su perspectiva a la *sistemática transcendental de las facultades de la razón* humana propuesta por Kant. Naturalmente, una teoría filosófica de los tipos de racionalidad que quisiera evaluar heurísticamente la crítica actual a la racionalidad me parece que, en un doble respecto, tendría que ir más allá de la teoría kantiana de las facultades, es decir, apartarse de ella en el sentido de una *filosofía transcendental transformada*:

1. Por lo pronto –utilizando la crítica hegeliana a Kant<sup>12</sup> en el sentido de una radicalización de la *reflexión transcendental*– debería, desde el comienzo, plantear la cuestión acerca de su *autofundamentación racional*; es decir, en el contexto de nuestro problema: la *cuestión acerca del tipo de racionalidad que tiene que requerir la propia teoría filosófica de la racionalidad en su empresa*.

2. Luego, la teoría de los tipos de racionalidad debería comenzar con los *presupuestos conceptuales de la actual discusión de la racionalidad* –y en este contexto justamente con los presupuestos conceptuales de los críticos de la racionalidad–.

Me parece que estas exigencias pueden cumplirse en el marco de una *pragmática transcendental del discurso argumentativo*, al que tiene que recurrir la teoría filosófica de la racionalidad, y sólo dentro de este marco teórico.

En la primera exigencia, de lo que se trata es de una teoría que, en tanto *filosófico-transcendental*, se distingue de todas las teorías *empíricas* en el sentido más amplio, por el hecho de que tiene que poder dar cuenta *reflexivamente* de su propia racionalidad. Ello significa, entre otras cosas, que tiene que realizar sus autocorrecciones, desde luego posibles y previsibles, por lo menos no sólo sobre la base de *criterios de evidencia empírica*

12. Especialmente G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* editada por J. Hoffmeister, Hamburgo 1952, págs. 63 y ss.

sino siempre también sobre la base de un *presupuesto reflexivo de certeza*, que no tiene sentido cuestionar. Este presupuesto reside, por lo pronto en que esta teoría, en tanto teoría potencial de la racionalidad, tiene que presuponer una forma criteriologicamente relevante de la racionalidad. Como reconstrucción tipológica y como crítica limitante de las formas humanas de racionalidad, en todo caso tiene que poder, por así decirlo, *alcanzar* y *legitimar* su propia racionalidad ya que si así no fuera, la discusión crítica de la racionalidad perdería desde el comienzo su sentido.

Ésta me parece ser una reconstrucción limitada desde el punto de vista del *sentido crítico* y en esta medida *pragmático-transcendental* de la exigencia hegeliana según la cual el filósofo tiene que confiar en su capacidad de alcanzar la verdad: En mi opinión, para poder “comenzar” no tiene que anticipar un “saber absoluto” concreto pero, por lo menos, tiene que reclamar en principio la competencia racional de verdad, en el sentido del posible descubrimiento y formulación de proposiciones sobre el tema de la discusión que sean intersubjetivamente comprensibles y susceptibles de consenso. Aquí reside —sea esto dicho de antemano— una limitación básica, no sólo del escepticismo discursivamente sensato, sino también del principio del *falibilismo* discursivamente sensato: se trata justamente de aquella limitación que salvaguarda a este principio de su autoeliminación.<sup>13</sup> De esta manera, el principio del falibilismo se convierte justamente en principio regulativo, no sólo de toda teorización empírica (en el sentido de Ch.S. Peirce)<sup>14</sup> sino, además, también de una posible *auto-corrección* de la reconstrucción filosófico-racional de la racionalidad: una empresa, pues, que se impone como tarea la autorreconstrucción falibilista-

13. La autosupeación del principio del falibilismo en el sentido de la autoinmunización en contra de toda crítica posible, está muy claramente demostrada en H. Albert, *Transzendente Träumereien*, Hamburgo 1975, págs. 122 y ss. Cfr. al respecto W. Kuhlmann, “Reflexive Letztbegründung” en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981).

14. Cfr. R. Heede, artículo “Fallibilismus” en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 2, Basilea/Stuttgart 1972, columna 894 y ss.

mente orientada bajo las condiciones de una posible corrección *a través de ella misma*, es decir, sobre la base de una competencia racional acerca de la cual no tiene sentido dudar.

Me parece que no es necesario, al comienzo de una teoría filosófica de los tipos posibles de racionalidad, explicitar totalmente el tipo de racionalidad de la teoría filosófica. Más bien el indicado postulado de *autoalcance* sugiere que una teoría de la racionalidad ya siempre *re-constructiva* y en esa medida potencialmente *auto-reflexiva*, al final de su vía metódicamente previsible, puede explicitarse a sí misma de la manera más adecuada, bajo el presupuesto del camino recorrido hasta entonces. Sin embargo, al comienzo de la empresa de la reconstrucción tenemos que explicitar las determinaciones de la *racionalidad filosófica* en la medida en que ellas establecen las condiciones metodológicas de la posibilidad de la reconstrucción filosófica de los tipos de racionalidad. Se trata aquí de dos características de la racionalidad vinculadas entre sí: 1. *reflexividad transcendental*, 2. *sujeción a las reglas de juego del lenguaje (inclusive de las necesarias presuposiciones) del discurso argumentativo*. Me parece que ambas determinaciones, tomadas conjuntamente, definen la racionalidad de una transformada filosofía transcendental en el sentido de una *pragmática transcendental del lenguaje*.

Naturalmente, un prejuicio muy difundido —que en mi opinión procede de la fase *pre-pragmático-lingüística* (“*semanticista*”) de la filosofía analítica del lenguaje— sostiene que la *reflexión transcendental* representa una característica del paradigma de la teoría de la conciencia de la Primera Filosofía (desde Descartes hasta Husserl) y que después del “lingüistic turn” ya no sería conciliable con el nuevo paradigma de la filosofía. O bien —así suele argumentarse— uno se remite reflexiva-transcendentalmente a *principios de evidencia precomunicativos* y prelingüísticos con respecto al “ego cogito”, es decir, a la conciencia transcendental; entonces se “esquiva” el *discurso público* y con ello también la necesidad de una explicación del sentido y la verdad en conceptos de una posible formación discursiva de consenso. O bien uno se orienta por el uso público del lenguaje dentro del marco de un discurso argumentativo: en-



tonces ya no es posible invocar la evidencia reflexiva como certeza a priori.

Sin embargo, me parece que este prejuicio es refutado por la circunstancia –desde luego todavía apenas reconocida en la pragmática lingüística– de que –desde el descubrimiento de los “performativos” por parte de Austin– está demostrada la posibilidad de una reflexión autorreflexiva y lingüístico-pública, sobre las pretensiones universales de validez del pensamiento o del argumentar –por ejemplo, en frases como “Afirmo aquí (como verdadero) que p” o “Aseguro aquí (*honestamente*) que considero que p es verdadero” o “Exigo aquí (invocando el derecho) que se realice p”.

El sentido semántico y pragmático de las pretensiones expresadas aquí *performativamente* puede pues –como lo muestran las frases presentadas– ser dicho, en el nivel de reflexión de los “enunciados universales” filosóficos, también *proposicionalmente* como el sentido de pretensiones necesarias de validez del discurso humano. Justamente éste me parece que es el sentido pragmático-transcendental de la ya por Theodor Litt sostenida “autogradación del lenguaje”.<sup>15</sup>

Se demuestra pues aquí la posibilidad de una *reflexividad* de los argumentos filosóficos que no está referida ni *empíricamente* ni *mentalista-transcendentalmente* (de manera “metódicamente solipsista” en el sentido de Husserl) sino, en el *discurso público*, a la propia pretensión de validez universal. Esta *reflexividad* tiene status *metateórico* en el sentido no usual de que justamente no puede tener su ubicación –a diferencia de una “metateoría” en el sentido de la *metalógica* y de la *metamatemática analíticas*– en el marco de una en principio ilimitada jerarquía de niveles del lenguaje y de la teoría.<sup>16</sup> Más

15. Cfr. Th. Litt, *Denken und Sein*, Stuttgart 1984; además, del mismo autor, *Mensch und Welt: Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, Munich 1948, <sup>2</sup>1961.

16. Cfr., por ejemplo, W. Essler, *Analytische Philosophie*, Stuttgart 1972, tomo 1, págs. 156 y ss. Al respecto, K. O. Apel, “Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik” en J. Simon (comp.), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Friburgo/Munich 1974, págs. 322 y ss. (versión castellana de E. Gar-

bien, desde el comienzo, tiene que estar referida al objetivo del *autoalcance reflexivo*, en el sentido de la ya indicada “autogradación del lenguaje” y de la teorización.

En esta precisión de la característica de la *reflexividad*, se expresa, por una parte, la vinculación –proporcionada por la crítica de Hegel a Kant– con el concepto de racionalidad de la *reflexión transcendental*;<sup>17</sup> por otra, reside aquí ya una referencia a la, en mi opinión, *diferencia más fundamental de los posibles tipos de racionalidad*: Se trata aquí, por una parte, de la diferencia entre la *racionalidad lógico-formal y matemática* y, por otra, de la *racionalidad filosófico-(transcendental)*: La primera se mide (entre otras cosas) por la *no contradicción semántico-sintáctica* –que debe ser determinada metateóricamente– en un sistema formalizable y axiomatizable de enunciados proposicionales; la última, en cambio, por la *no contradicción pragmática* de *actos lingüísticos*, es decir, de *enunciados performativo-proposicionales* –que debe ser determinada a través del autoalcance reflexivo– que explicitan la “estructura doble” de los actos lingüísticos.<sup>18</sup>

Ejemplos de *enunciados pragmáticamente inconsistentes* en el último sentido, que pueden servir como criterios del fallido autoalcance reflexivo de los argumentos y de “teorías filosóficas” enteras, serían, por ejemplo, las siguientes aseveraciones: (1) “Asevero con esto que no existo”

zón Valdés. *Aspectos y problemas de la filosofía del lenguaje*, Estudios Alemanes, Buenos Aires 1977).

17. Al respecto H. Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs*, Francfort del Meno 1977.

18. Con respecto a la “estructura doble” de los actos lingüísticos o de los enunciados explícitos cfr. J. Habermas, “Vorbereiten de Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz” en J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Francfort del Meno 1971; del mismo autor, “Wahrheitstheorien” en H. Fahrenbach (comp.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen 1974; del mismo autor, “Was heisst Universalpragmatik?” en K. O. Apel (comp.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort del Meno 1976; como así también K. O. Apel, “Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache” en H. Lützeler (comp.), *Kulturwissenschaften*, Bonn 1980; y del mismo autor, “Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart” en H. Nagl-Docekal (comp.) *Überlieferung und Aufgabe*, Viena 1982.

- (2) "Asevero con esto que no tengo ninguna *pretensión de sentido*".
- (3) "Asevero con esto que no tengo ninguna *pretensión de verdad*".  
("No puede haber ninguna verdad" o "También el falibilismo es falible").
- (4) "Asevero con esto que no tengo ninguna *pretensión de veracidad*" ("Ahora miento" o "Yo miento siempre" o "Todos los hombres mienten").
- (5) "Asevero aquí como verdadero (en tanto argumentante formulo a todo miembro concebible de una comunidad ilimitada de interlocutores con igualdad básica de derechos, la pretensión del examen imparcial de la capacidad de consenso que debe apoyarse en la ilimitada utilización de argumentos y sólo de argumentos de la tesis) que en tanto argumentante no estoy obligado básicamente a reconocer la igualdad de derechos de mis interlocutores y la ilimitada admisibilidad de sus argumentos en el marco de una en principio ilimitada comunidad de argumentación y, bajo estas condiciones, someter a examen la posible capacidad consensual de mis argumentos."  
("La presentación de argumentos capaces de ser verdaderos no tiene nada que ver con el reconocimiento de normas morales de comunicación", es decir, "El pensar con pretensión de validez no presupone ninguna moral").

Los ejemplos presentados de enunciados *pragmáticamente inconsistentes* –que podrían multiplicarse y, sobre todo, alargarse– son, al mismo tiempo, referencias a enunciados indiscutiblemente *ciertos*. En este sentido, testimonian no sólo que hay *condiciones necesarias de la posibilidad* del argumentar, sino que nosotros –a través de la reflexión filosófica sobre las *presuposiciones pragmáticas* del argumentar– podemos *saber a priori* también algo acerca de estas condiciones.<sup>19</sup> Con otras palabras:

19. Esta sería, además, mi respuesta provisoria al trabajo de A. Berlich, "Elenktik des Diskurses: Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung" en W. Kuhlmann/D. Böhler (comps.) *Kommunikation und Reflexion*, Francfort del Meno 1982, que constituye la hasta ahora

Existen enunciados no-analíticos, específicamente filosóficos *que uno no puede entender sin saber que son verdaderos* (lo que naturalmente contradice el párrafo 4.024 del *Tractatus* de Wittgenstein, que todavía sigue funcionando para todos los empiristas –y no sólo para ellos– como cierto a priori).

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)*.<sup>20</sup> 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 fundamentación sino una consecuencia necesaria de la circunstancia de que estos enunciados, en tanto *presuposiciones comprensiblemente necesarias*, de toda fundamentación lógica, son *ciertos a priori*. En esta medida, estos enunciados están últimamente fundamentados no (*formal-*) *lógicamente*, sino *transcendental-pragmáticamente*.

El no entender estos puntos y en su lugar exigir una *fundamentación a partir de algo diferente* (lo que naturalmente termina conduciendo al "trilema" formulado finalmente por H. Albert)<sup>21</sup> o querer sustituir la imposible *fundamentación última lógico (-formal)* por una *decisión última* (es decir, un "act of faith"),<sup>22</sup> todas estas posiciones corrientes muestran, en mi opinión, que todavía hoy no se entiende la diferencia fundamental entre la *racionalidad lógico (-formal)* (y matemática) y la *racio-*

---

más sensible y aguda crítica al programa de la fundamentación pragmático-transcendental última.

20. Cfr. K. O. Apel, "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik" en B. Kanitscheider (comp.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck 1976, págs. 70 y ss. (versión castellana: "El problema de la fundamentación última filosófica" en *Dianoia*, XXI (1975), págs. 140-173.

21. Cfr. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübinga 1968, págs. 13 y ss. (Versión castellana de Rafael Gutiérrez Girardot, Tratado sobre la razón crítica, Estudios Alemanes, Buenos Aires 1973.)

22. Cfr. K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* Berna 1958, tomo 2, págs. 110 y ss.; W. Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, Heidelberg/Nueva York 1969, págs. 168 y ss.

*nalidad filosófica (reflexivo-transcendental)*. A su vez, esta circunstancia es comprensible debido a la orientación unilateral (irreflexivamente abstractiva) –que se inicia ya con la apodeítica de Aristóteles y que culmina en la moderna lógica matemática– de la teoría de la argumentación –y especialmente de la teoría de la fundamentación– hacia la función de “presentación” proposicional del lenguaje; es decir, hacia la objetivización de enunciados susceptibles de verdad o falsedad y sus relaciones constitutivas de “demostración”, haciendo abstracción de los *actos performativos-autorreflexivos de comunicación*, mediante los cuales son presentadas las *pretensiones de validez*. De esta manera se vuelve invisible el criterio de la consistencia o *inconsistencia* pragmática de los actos de argumentación, que es decisivo para la fundamentación última (cercioramiento) filosófica (reflexivo-transcendental) de las incuestionables pretensiones de validez.

- Como consecuencias extremas de esta “abstractive fallacy”<sup>23</sup> me parece que pueden ser consideradas las siguientes teorías bien representativas de la relación entre lenguaje y racionalidad filosófica:

-la ya mencionada convicción de la imposibilidad de la fundamentación última *filosófica*, que en los popperianos hasta ha conducido a la propuesta de la sustitución del “pensamiento de fundamentación” por el examen crítico de hipótesis;

-la opinión sostenida por Karl Bühler, Carnap y Popper, según la cual de las tres funciones principales del lenguaje –*representación, expresión y apelación*– sólo la primera distingue al lenguaje *humano* (y en esta medida al “logos”) mientras que las dos restantes (que en tanto funciones vinculadas con “síntomas” y “señales”, no son “simbólicas” y por ello, no son relevantes semántica sino pragmáticamente) serían comunes a los hombres y a los animales;<sup>24</sup>

-la convicción expresada por Tarski en el sentido de que

---

23. Cfr. K. O. Apel, “Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik”, *loc. cit.*

24. Cfr. K. O. Apel, Zwei paradigmatische Antworten...” *loc. cit.* y del mismo autor, “Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart”, *loc. cit.*

el lenguaje natural (que en realidad funciona *pragmática-auto-referencialmente* y debido a esta *reflectividad performativa*, posibilita también *proposiciones semántica-implícitamente autorreferentes*, como por ejemplo, enunciados con pretensión de validez *universal*) representa un “sistema semántico inconsistente” y, por lo tanto, sería inadecuado para la argumentación filosófica (por ejemplo, para la explicación del concepto de verdad).<sup>25</sup>

Común a éstas y otras similares convicciones paradigmáticas es el hecho de que ellas hasta ahora, en el marco de la filosofía analítica, han vuelto invisible y, por lo tanto, inaccesible, justamente aquella característica estructural de los lenguajes naturales que posibilita el autocercionamiento pragmático-transcendental y la reconstrucción de la racionalidad filosófica.

No es difícil comprender que este bloqueo o hasta tabuización de la *autorreflexividad de la racionalidad filosófica* –especialmente: el ocultamiento del criterio de racionalidad filosófica decisivo de la *consistencia pragmática de los argumentos*– facilita la crítica global de la racionalidad.

En realidad, a todos los que actualmente cuestionan la racionalidad occidental en su totalidad, nada les interesa menos que reflexionar sobre la circunstancia de que ellos “after all” participan en el juego del lenguaje de la argumentación filosófica y no pueden dejar de recurrir implícitamente (es decir, como algo evidente), a las *pretensiones de validez universal de la racionalidad filosófica*.

En el mejor de los casos, quienes proceden de la filosofía analítica se preocuparán por no dejarse pescar en una contradicción lógico (-formal); en cambio, según mi experiencia, tienen pocos escrúpulos en sostener que, en tanto representantes de una posición filosófica, no sostienen ninguna pretensión de verdad a priori universal (sino una pretensión “teórico-típicamente” limitada –a pesar de que la teoría de los tipos de Russell

---

25. Al respecto Y. Bar-Hillel, *Aspects of Language*, Jerusalén 1970, págs. 278 y ss. y K. O. Apel, “Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik”, *loc. cit.*, págs. 324 y ss.

debía estar referida a *todos* los signos— o sólo “hipotética —a pesar de que de esta manera se representa la posición según la cual no *pueden* existir más que hipótesis). Me parece que tampoco el último Wittgenstein apenas tuvo en cuenta el problema de la consistencia o inconsistencia pragmática de los filósofos, así por ejemplo, cuando cree poder recurrir a *intelecciones* filosóficas *sobre el uso del lenguaje en general* sin ir más allá del presupuesto de la describable “semenjanza familiar” del uso fáctico del lenguaje o cuando cree poder llevar a cabo la autoterapia de la enfermedad filosófica sin presuponer intelecciones universales.

Heidegger y sus discípulos no perciben —o más bien ignoran voluntariamente— la circunstancia de que para los filósofos, a la “preestructura del ser-en-el-mundo” pertenece no sólo la “facticidad” de la “precomprensión” siempre signada histórica-contingentemente, sino también “siempre ya” el recurso a la *competencia racional*, es decir, la capacidad, de expresar conceptualmente en enunciados universalmente válidos justamente la “facticidad” y en esta medida el “estar arrojado” (“Geworfenheit”), la “historicidad”, el carácter óntico del comprender, etc. En esta medida, Heidegger y sus discípulos superan el “olvido del ser” de la metafísica tradicional pagando el precio del “olvido del logos”.

En general en la actualidad, tanto desde el lado de la filosofía “analítica” como también de la filosofía “hermeneútica”, se promueve una mentalidad que, lejos de exigir, más bien se burla de la *revelación reflexiva de pretensiones de validez argumentativas* y, en esta medida, del *respeto al criterio de racionalidad de la consistencia pragmática*. En el “posestructuralismo” francés, la ignorancia de las pretensiones de validez del “sujeto” argumentante —por ejemplo del que realiza crítica de la cultura o de la época— parece constituir justamente el punto de la exigida “descentralización del sujeto”, es decir, de la superación de la autosupervaloración del sujeto en el “humanismo” occidental.

Naturalmente, a la luz de una pragmática transcendental del discurso, no puede dejar de percibirse también el núcleo justificado de tales exigencias y, con ello, de la convergencia

de la crítica posestructuralista-hermeneútica y de la crítica pragmaticista de la filosofía transcendental. Este núcleo consiste, según me parece, en el distanciamiento de aquella posición cartesiana y hasta husserliana que, a través de la reflexión sobre el “yo pienso”, cree poder *reflexionarse fuera* de todo contexto de discursos lingüísticos. Pero, precisamente entre los contextos de discursos filosóficamente relevantes se cuentan no sólo aquéllos que hacen aparecer al sujeto como encrucijada de determinaciones histórico-contingentes y anónimo-estructurales, sino también el *contexto del discurso argumentativo* que integra al sujeto pensante y reflexionante con sus pretensiones de validez en la comunidad ilimitada de argumentación que tiene que ser presupuesta por él, en primera y última instancia, en tanto sujeto transcendental de las pretensiones realizables de verdad, es decir, también de las reflexiones sobre condicionamientos contingentes.

Pero, sobre el trasfondo del *olvido del logos* de la filosofía contemporánea pueden hoy en día ser presentados aquellos cuestionamientos o relativizaciones aparentemente radicales de la racionalidad occidental, que de antemano se consideran dispensadas del autocumplimiento de sus pretensiones de validez y, en lugar de ello, creen poder encontrar la pauta suficiente de su crítica en lo *otro* de la racionalidad occidental —en formas de vida alternativas, sobre todo arcaicas— o hasta en lo *irracional* mismo.

Una teoría reconstructiva de los tipos de racionalidad, pragmático-transcendentalmente orientada, no rechazará globalmente o considerará irrelevante esta crítica a la racionalidad occidental. Partirá más bien de la suposición heurística de que la crítica en cuestión —bajo el presupuesto implícito de la racionalidad filosófica del discurso, que ha sido desarrollada si no exclusivamente sí primariamente en Occidente— podría justificadamente estar dirigida en contra de la absolutización de tipos de la racionalidad abstractamente aislados y, en esta medida, deficitarios: así, por ejemplo, en contra de la absolutización de la racionalidad del *representar objetivo* es decir, del *hacer disponible* (la relación sujeto-objeto del conocimiento y de la técnica productiva) que —tal como lo viera correctamente Heidegger—

puede haber tenido su origen ya en la fundamentación griega de la filosofía y de la ciencia en el espíritu de la “teoría”; o en contra de la liberación y absolutización –iniciadas en Occidente en la Epoca Moderna– de la *racionalidad técnico-instrumental* como *racionalidad estratégica*, también en el ámbito de las relaciones de la interacción humana, hasta el bloqueo actual de la *racionalidad ética de la comunicación* a través de la equiparación, todavía predominante, de *racionalidad en general* con *racionalidad teleológica instrumental* (Max Weber), o con la *racionalidad estratégica* (desde Maquiavelo y Hobbes hasta la fundamentación de la ética política y de la teoría de la comunicación y del significado en la teoría económica de los juegos de la interacción estratégica).<sup>26</sup>

Me parece que, bajo el presupuesto heurístico indicado, una teoría filosófica de la racionalidad debería estar en condiciones de recoger los motivos del actual cuestionamiento de la racionalidad occidental y colocarlos al servicio de una reconstrucción crítica del proceso occidental de “racionalización” y “desencantamiento” (Max Weber), una reconstrucción que naturalmente –tal como se indicara al comienzo– intenta “superar” en la autodiferenciación reflexiva de la razón las formas abstractivas de enajenación de la racionalidad, al igual que las formas de su crítica justificada, como indicaciones de una tipología de formas posibles de racionalidad.<sup>27</sup>

---

26. Al respecto, cfr. el siguiente ensayo en este libro.

27. La realización del programa aquí esbozado será publicado por la Editorial Suhrkamp bajo el título *Probleme einer philosophischen Rationalitätstheorie*.

## ¿ES POSIBLE DESTINGUIR LA RAZÓN ÉTICA DE LA RACIONALIDAD ESTRATÉGICO-TELEOLÓGICA?

Acerca del problema de la racionalidad de la comunicación e interacción sociales.

### I. Planteamiento del problema

El subtítulo de la presente investigación indica que el tema propuesto ha de ser tratado como una cuestión de la teoría de la acción; más exactamente: se trata aquí de una dilucidación recíproca de tipos de acción y tipos de racionalidad.<sup>1</sup> El título caracteriza en este contexto un interés cognoscitivo que, en última instancia, está determinado por la cuestión acerca de la esencia de la *racionalidad ética*.<sup>2</sup> Desde el punto de vista de la teoría de la acción, de lo que se trata es de la siguiente cuestión: ¿Existe una racionalidad especial de la interacción social que no puede ser reducida a la *racionalidad medio-fin* del actuar de los sujetos particulares? En mi opinión, el interés ético de esta cuestión resulta de las siguientes consideraciones previas referidas a la tradición:

---

1. Cfr. Los siguientes estudios del autor: “Types of Rationality To-day: The Continuum of Reason between Science and Ethics” en Th. Geraets (comp.), *Rationality Today*, Ottawa, Univ. Press, 1979, págs. 307-340; “The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology” en J. Sallis (com.), *Phenomenology and the Human Sciences*, Inc., Humanities Press 1979, págs. 35-53; “Social Action and the Concept of Rationality” en *Phenomenology and the Human Sciences*, 1981, suplemento de *Philos. Topics*, 12 (1981), págs. 9-35. El presente estudio se diferencia del citado en último lugar, sobre todo, por el hecho de que se puede referir al tratamiento del mismo tema realizado por Habermas en su monumental *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 tomos, Francfort del Meno 1981.

2. Cfr. al respecto K. O. Apel, “Normative Ethics and Strategical Rationality” en *The New School of Social Research, Graduate Faculty Philosophy Journal*, 9 (1982), págs. 81-108.

Existen razones para suponer que no puede pensarse en algo así como *racionalidad ética* –dicho de otra manera: en la posibilidad de la fundamentación intersubjetiva de las normas éticas a través de una razón autónoma, legislativa– si no se puede partir de una racionalidad especial de la interacción humana, diferente de la racionalidad teleológica referida al mundo de las acciones de los sujetos particulares.

Esto significa, entre otras cosas: Ni la invocación de los kantianos de la *libertad* del “yo inteligible” ni la de los aristotélicos del *fin en sí mismo* o de un *fin último* pueden fundamentar la autonomía de la razón ética en el sentido indicado.

La *libertad del yo* es una condición *necesaria* pero no *suficiente* de la racionalidad ética;<sup>3</sup> pues si no existiera la reciprocidad de las pretensiones de los sujetos de la acción, si existiera tan sólo la relación yo-no yo de Fichte o la relación sujeto-objeto de la ciencia natural y del actuar técnico-instrumental, no tendría sentido alguno la pregunta acerca de una *racionalidad ética*; naturalmente, en este caso, no podría plantearse la cuestión acerca de una racionalidad especial de la interacción humana que fuera diferente de la racionalidad referida al mundo, o mundanal, de las acciones de los sujetos particulares.

Por otra parte, tampoco sirve de mucha ayuda el intento de los aristotélicos en el sentido de peraltar la *racionalidad medio-fin* a través de una *racionalidad teleológica* especial que estuviera en condiciones de caracterizar un *fin en sí* o el *fin supremo* como *summum bonum*. Pues contra esto se puede objetar desde Kant:

La determinación del fin supremo o del *summum bonum* tiene, a su vez, que ser proporcionada por un *principio racional*

---

3. No puedo evitar la impresión de que el pathos de libertad del Idealismo alemán, tal como se expresa por ejemplo en el título del libro de homenaje a Krings, “Prinzip Freiheit” (compilado por H. M. Baumgartner, Friburgo/Munich 1979) puede ocultar los aquí indicados problemas de la racionalidad. La condición necesaria *de que tengo que poder querer el principio de la moral* no basta por sí sola tampoco en el caso de Kant para constituir el contenido de su sentido –aunque no sea más que “formal”– y para distinguirlo, por ejemplo, del contenido de sentido de las reglas morales (“natural laws”) que podemos, según Hobbes, querer libremente.

*de la reciprocidad generalizada*, es decir, por una “ley ética” válida para todos los afectados. Si esto no sucede, entonces la invocación del fin supremo conduce o bien al dogmatismo metafísico o bien al utilitarismo de los intereses subjetivos.<sup>4</sup> Y en la práctica no existirá ninguna diferencia entre ambas posiciones ya que, en caso de conflicto, la invocación de un fin supremo siempre puede ser denunciada por los participantes como recurso a un interés subjetivo.

Para que la invocación de un *summum bonum* teleológico pueda contar como argumento *ético-racional*, hay que mostrar, al menos, que aquí la *reciprocidad generalizada de las pretensiones de los sujetos de la acción entre sí* ha jugado un papel constitutivo, por ejemplo, en el sentido de que el *summum bonum*, desde el principio, *puede contar con el consenso de todos los afectados*. La definición kantiana del *summum bonum* como “coincidencia entre lo digno de felicidad y la felicidad” podría satisfacer esta condición; pero la realización de este fin supremo sería, según Kant, un asunto de un dios a postular pero no, por ejemplo, un asunto del Estado humano. En el nivel de una ética del Estado, la concepción kantiana del *summum bonum* se desmorona –según parece– en las exigencias, no compatibles bajo condiciones finitas, de la *justicia para todos* y del *mayor bienestar posible para el mayor número posible*. Pero, según me parece, aun estas dos definiciones incompatibles del *fin supremo* deben ya su plausibilidad a la invocación de una específica *racionalidad de la reciprocidad de los sujetos humanos de la acción*, que no puede ser referida a la racionalidad medio-fin de las acciones de los sujetos particulares.

Esto basta para la declaración provisoria del sentido éticamente relevante de mi planteamiento a la luz de la tradición

---

4. Así, el moderno *Utilitarismo* británico puede, desde Bentham, evitar la reducción de su principio al Utilitarismo egoísta de la Antigüedad (por ejemplo, de los sofistas) sólo presuponiendo tácitamente un principio de universalización que, sin embargo –tal como lo muestra la problemática de la justicia– justamente no puede fundamentar a partir de su principio. Cfr. al respecto: O. Höffe, “Zur Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus” en del mismo autor *Ethik und Politik*, Frankfurt del Meno 1979, págs. 120-159.

filosófica. Pero en lo que sigue quisiera responder a la cuestión de la *racionalidad de la interacción social* indicada ya al comienzo, a la luz de una *teoría de los tipos de acción qua tipos de racionalidad*. Para ello parto de uno de los fundadores de esta forma de consideración, el sociólogo Max Weber. Aquí puedo basarme en las investigaciones de Schluchter y Habermas.<sup>5</sup>

## II. Max Weber y la ampliación de la racionalidad teleológica en el sentido de la racionalidad estratégica de la interacción social

Max Weber planteó la cuestión de la racionalidad de la *acción social* dentro del marco de su fundamentación de una “sociología comprensiva”. Y para él la cuestión de la racionalidad significaba siempre, al mismo tiempo, la cuestión acerca de una mayor o menor racionalidad, es decir, la cuestión de la posible *racionalización progresiva* en el marco del llamado “proceso de racionalización occidental”.

El paradigma de la racionalidad y de la posible racionalización de Max Weber se basaba en el concepto de la llamada “racionalidad teleológica” (más exactamente debería decirse: “racionalidad medio-fin”). Además, conocía por cierto la “racionalidad valorativa” como presupuesto para la selección de fines, pero la “racionalidad valorativa” –notablemente– no representaba según Max Weber el concepto más amplio de racionalidad sino más bien lo contrario. Pues oficialmente Weber sostenía la siguiente tipología de la acción en el sentido de su decreciente racionalidad.<sup>6</sup>

---

5. Cfr. W. Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Francfort del Meno 1980; del mismo autor, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübinga 1979; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., tomo I, Cap. II.

6. Cfr. para lo que sigue W. Schluchter, op. cit. (1979) pág. 192; J. Habermas, op. cit. tomo I, págs. 380 y ss. A diferencia de Habermas, que procura pensar con Weber contra Weber y elaborar también las implicaciones oficiosas de racionalidad o racionalización de la sociología weberiana, consideraré en

1. La grada suprema de la racionalización es la *racionalidad teleológica*. Ella se da cuando el propio actor elige los objetivos o fines sobre el trasfondo de un horizonte valorativo claramente articulado y cuando, además, elige los medios adecuados para lograrlos, teniendo en cuenta los efectos secundarios.

2. La segunda grada de racionalización es la *racionalidad valorativa*. Ella se da cuando el actor elige los fines y los medios adecuados sin tomar en cuenta las consecuencias secundarias, simplemente porque está convencido del valor incondicionado interno de una determinada forma de acción de manera tal que, independientemente de los posibles efectos (secundarios), merece ser realizada.

Este concepto curiosamente reducido de la racionalidad valorativa me parece que es comprensible bajo dos presupuestos de la propia filosofía de Weber:

(1) Detrás de la concepción de una acción que uno realiza por ser absolutamente valiosa, sin tomar en cuenta las consecuencias (secundarias), se esconde manifiestamente la concepción kantiana de un “deber ineludible” en el sentido del *imperativo categórico*; y por esto entiende Max Weber, de acuerdo con la filosofía neokantiana de los valores, el valor incondicionado, interno, de determinadas formas de acción, no sólo en sentido ético, sino también religioso y estético.

(2) Pero el que Weber considere esta orientación “racional-valorativa” de la acción como *menos racionalizada* que la orientación “racional-teleológica” está manifiestamente vinculado con su convicción de que los últimos axiomas valorativos del individuo son inconmensurables y, en esta medida, son asunto de una decisión de fe prerracional o irracional (“Cada cual tiene que elegir sus dioses”).<sup>7</sup> Bajo este presupuesto, las

---

lo que sigue sólo la teoría oficial de la racionalidad de Weber, en la medida en que ésta se ha vuelto paradigmática para la concepción de la racionalidad actualmente dominante.

7. Cfr. especialmente los famosos discursos de Max Weber “Wissenschaft als Beruf” (en *Ges. polit. Schriften*, 2.ª edición Tübinga 1958), y “Politik als Beruf” (en *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftstheorie*, 3.ª edición Tübinga 1968).

convicciones weberianas del valor interno, incondicionado, de una forma de comportamiento –por ejemplo, la relación no violenta con las demás personas– se convierte en base de la llamada “ética de la convicción”, en el sentido del Sermón de la Montaña o en el sentido de Kant.<sup>8</sup> En cambio, una orientación en el sentido del actuar racional-teleológico, que toma en cuenta básicamente las consecuencias (secundarias) de la acción concreta y por ello no puede atarse a ninguna ética de la convicción, se convierte en fundamento de una “ética de la responsabilidad”, por ejemplo, la ética del político. Y es evidente que Max Weber otorga a la ética de la responsabilidad un mayor grado de racionalización que a la ética de la convicción, a pesar de que considera a esta última también como indispensable.

Además, según Weber, la situación parece ser la siguiente: la tendencia del proceso occidental de racionalización reside en que la orientación racional-teleológica se impone cada vez con más fuerza en todos los ámbitos de la cultura y de la vida social, mientras que van desapareciendo los tradicionales presupuestos cosmovisionales de las orientaciones racional-valorativas, de manera tal que la orientación valorativa se convierte cada vez más en un asunto de la decisión subjetiva del individuo.<sup>9</sup> Max Weber llamaba a esto el “proceso de desencantamiento” del mundo, con el que necesariamente está vinculado el “proceso de racionalización” occidental.

Toda esta concepción de racionalidad y racionalización puede resumirse en Weber en la siguiente tipología de tipos de acción:<sup>10</sup>

### Elementos racionalmente reflexionados del marco de acción:

| Tipos de acción      | Medios | Fines | Valores | Consecuencias (secundarias) |
|----------------------|--------|-------|---------|-----------------------------|
| Teleológico racional | +      | +     | +       | +                           |
| valorativo-racional  | +      | +     | +       | -                           |
| efectual             | +      | +     | -       | -                           |
| tradicional          | +      | -     | -       | -                           |

En nuestra actual problemática, la explicación weberiana de la racionalidad o de la racionabilidad de las acciones tiene especial importancia porque ella expresamente pretende abarcar también las “acciones sociales”; y ello a pesar de que Max Weber supone una estructura especial de la interacción entre los actores. Por una parte (en el §1 de *Wirtschaft und Gesellschaft*) dice:

“Se llamará acción social a aquella acción que, de acuerdo con el sentido intencionado por el o los actores, está referida al comportamiento de otros y se orienta en su desarrollo de acuerdo con ello.”<sup>11</sup> De esta manera, se tiene en mira manifiestamente la reciprocidad de la interacción social. En el § 3 hasta se dice: “Será llamada relación social un comportarse de varias personas que en su contenido de sentido está *recíprocamente* referido y orientado a los demás.”<sup>12</sup>

Pero, por otra parte, Weber pretende también para la acción social la racionalidad teleológica en tanto grada suprema de la posible racionalización. Y en este contexto, “determinada teológica-racionalmente” significa según Weber: determinada “a través de expectativas del comportamiento de los objetos del mundo exterior y de otras personas y bajo la utilización de

8. Mientras que en “Politik als Beruf” Weber ilustra la ética de la convicción tomando sobre todo el ejemplo del Sermón de la Montaña, en otro pasaje (*Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie*, tomo I, Tübinga 1972, pág. 554) habla también de “rigorismo apriorístico”, con lo que manifiestamente se refiere a la ética de la razón de Kant. Cfr. al respecto también W. Schluchter, op. cit. (en nota 5) (1980), págs. 55 y ss.

9. Una evaluación muy parecida de la situación de la época es expresada por Robert Musil en su novela *El hombre sin propiedades*. Aquí se trata del puro “hombre de posibilidades”, a quien ya no le está dada como evidente ninguna orientación valorativa tradicional.

10. Cfr. H. Habermas, op. cit. (en nota 5), pág. 381.

11. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, edición de J. Winckelmann, Colonia 1964, pág. 4.

12. *Ibidem*, pág. 19.



estas expectativas como ‘condiciones’ o como ‘medios’ para los propios fines racionalmente aspirados y evaluados como resultado”.<sup>13</sup>

Aquí se ve claramente que Weber entiende la racionalidad de la interacción social como ampliación de la *racionalidad teleológica técnico-instrumental* en el sentido de la *reciprocidad* de acciones teleológico-rationales. Con esto quedó signada una concepción estándar de racionalidad y racionabilidad de la “acción social” que sigue teniendo vigencia hasta el día de hoy. Ella es desarrollada, por ejemplo, en la línea de la teoría matemática de la elección racional, de la teoría de la decisión y de la teoría estratégica de los juegos.<sup>14</sup> Y en el sentido de la teoría de los juegos, se puede llamar a la racionalidad de la interacción, que Weber ya entreviera, la *racionalidad estratégica*.

Pero, ¿en qué consiste la *racionalidad estratégica* de la interacción? Dicho simplificado, ella consiste en que los actores, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica aplican su pensamiento medio-fin a objetos acerca de los cuales ellos saben que, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica, hacen lo mismo con respecto a ellos mismos. En esta *reciprocidad reflexionada de la instrumentalización* consiste manifiestamente la peculiar estructura de *reciprocidad* de la interacción estratégica. A la luz de la teoría de los juegos estratégicos, es posible aclarar algo más exactamente esta estructura de racionalidad.<sup>15</sup>

En el juego estratégico, los sujetos del cálculo de beneficios en el sentido de la teoría de la decisión tienen también que tomar en cuenta los cálculos de beneficios de los otros jugado-

13. Ibidem, pág. 17.

14. J. v. Neumann/O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton 1944; R. D. Luce y H. Raiffa, *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey*, Nueva York 1957; G. Gápfen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, 1963,<sup>2</sup> 1968.

15. Cfr. para lo que sigue O. Höffe, *Strategien der Humanität: Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Friburgo/Munich 1975, Primera Parte (existe traducción castellana de E. Garzón Valdés: *Estrategias de lo humano*, Estudios Alemanes).

res como condiciones y como medios de los propios cálculos de beneficios. La maximización de las ganancias y la minimización de las pérdidas, que constituyen la racionalidad de la teoría simple de la decisión, se complican ya que pueden entrar en conflicto con la correspondiente maximización de los otros sujetos de la acción. Más exactamente: el control de los actores sobre los resultados de sus acciones está no sólo limitado –como en la teoría simple de la decisión– por la falta de información acerca del mundo en torno relevante, sino además también por los autointereses competitivos de los otros agentes de decisiones; y, con respecto a estos intereses competitivos, existe una relación básicamente ambivalente del propio interés en el éxito: el propio éxito de la acción depende de las acciones que hay que esperar de los demás, los cuales, en el mejor de los casos, apoyan parcialmente los propios esfuerzos de éxito pero, en todo caso, al menos en parte, se oponen a ellos. Consecuentemente, los propios intereses pueden ser realizados, en parte, sólo apoyando los planes de los demás y, en parte, sólo haciéndolos fracasar. A su vez, debido a esta situación, la teoría estratégica de los juegos distingue dos tipos de juegos: los *juegos competitivos*, para las situaciones conflictivas puras, y los *juegos no competitivos* para aquellas situaciones que ofrecen también *posibilidades de cooperación*.

Con respecto a la cuestión acerca del concepto de racionalidad del actuar social, me parece especialmente importante el siguiente punto: En el contexto de la interacción estratégica, especialmente en el contexto de los *juegos* o juegos total o parcialmente *cooperativos*, caben también elementos *comunicativos*; así, por ejemplo, intercambio de información y acuerdos acerca de acciones conjuntas sobre la base de los llamados *ajustes*, tales como los que se dan en la economía y la política. Pero también estas comunicaciones y formaciones de consenso se realizan sólo bajo la condición de que los otros actores del juego estratégico esperen de ellas alguna ventaja tal como, por ejemplo, en la política, debido a una constelación transitoria de intereses y poder, se considera que la solución pacífica es más útil que la violenta. Así pues, dentro del marco de la racionalidad estratégica de la interacción social, la formación

de consenso tiene, en el mejor de los casos, una importancia *instrumental* y *accidental*; nunca se aspira a ella por sí misma. Por lo tanto, los socios de la interacción, en la relación recíproca, son siempre sólo *medios* y *condiciones límites de las finalidades solitarias* y *de los esfuerzos de éxito de los actores particulares*.

Aquí me parece que reside el desafío propiamente dicho de esta teoría estándar de la racionalidad posible de la interacción estratégica. ¿En qué sentido?

Un aspecto de la desazón que provoca esta teoría de la racionalidad está indicado, por ejemplo, en la segunda versión del “imperativo categórico” kantiano que reza: “Actúa de manera tal que siempre utilices como fin y nunca como medio la humanidad en tu persona y en la persona de cada uno de los demás.”<sup>16</sup>

Es claro que en la teoría de la interacción estratégica no tiene cabida una tal norma incondicionada de la ética. La interacción estratégica –por ejemplo, en la política o en la economía– puede seguir, en tanto tal, sólo *imperativos hipotéticos*. Su presupuesto no hipotético está ya siempre dado de antemano en los fines subjetivos de los actores. Una finalidad *transsubjetiva*, como la que implica el *imperativo categórico* de Kant, puede, en el mejor de los casos, ser pensada como limitación normativa del campo de acción de la interacción estratégica. En este sentido, la mayoría de las personas piensa desde luego que, por ejemplo, las normas del derecho deben, por razones en última instancia morales, limitar el campo de acción de la interacción estratégica en el ámbito económico y, dentro de lo posible, también en el campo político. Pero la cuestión es justamente saber si para una tal limitación de la racionalidad estratégica de la interacción humana puede haber una *fundamentación racional*.

Si la *racionalidad* de la interacción social debe agotarse en la *racionalidad estratégica*, entonces manifiestamente Kant –a

---

16. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Edición de la Academia, tomo IV, págs. 428 y s.

diferencia de lo que él mismo pretende– no habría sostenido una *ética de la razón* sino un principio arracional o irracional, quizás un dogma, que sólo podría ser entendido como secularización de la creencia cristiana según la cual el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios.

Es obvio que una tal concepción coincidiría plenamente con la teoría de la *racionalización* y *desencantamiento* de Max Weber. Pues, a su luz, la ética tiene que ser considerada o bien como implicación de una fe religiosa, tal como es la ética *antes* del proceso de desencantamiento; o bien como una cuestión de una elección consciente –pero en última instancia irracional– del último axioma valorativo, tal como sucediera *después* del proceso de desencantamiento.

Actualmente esta concepción parece ser efectivamente la ideología dominante, al menos en la sociedad industrial occidental. Pues las formas *valorativamente neutras* de la racionalidad *cientificista*, *tecnológica* y *estratégica* parecen ser hoy efectivamente las únicas formas de racionalidad intersubjetivamente reconocidas en el ámbito de la vida pública: en la política, en la economía y hasta en el campo del derecho positivo. Ellas están al servicio de intereses valorativos subjetivos o –según la suposición habitual– al servicio de un equilibrio, en sí mismo estratégico, de diferentes intereses valorativos subjetivos (por ejemplo, los procedimientos de resolución por mayoría, que subyacen a la fundamentación de las normas jurídicas positivas válidas). En cambio la moral –de manera análoga a la religión– sigue siendo considerada como un asunto privado. No pocos piensan hoy que ésta es la condición necesaria y suficiente de la posibilidad de una democracia liberal. Me he acostumbrado a llamar a esto el *sistema occidental de complementariedad entre el cientificismo-pragmatismo, por una parte, y el existencialismo irracionalista, por otra*.<sup>17</sup>

---

17. Cfr. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, tomo II, Francfort del Meno 1973, págs. 368 y ss.; del mismo autor, “Die Konflikte unserer Zeit und die Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung” en *Der Mensch in den Konflikfeldern der Gegenwart*, Colonia 1975, págs. 43-64, reimpresso en K. O. Apel y otros (comps.), *Reader zum Funkkolleg “Praktische Philosophie/Ethik” I*, Francfort 1980, págs. 267-291.

Pero, ¿qué puede decirse desde un punto de vista filosófico –más exactamente, desde la perspectiva de la teoría de la acción– con respecto a la pretensión monopolista de la *racionalidad estratégica* en el ámbito de la interacción social?

Por lo pronto, habría que examinar si –en contra de la opinión de Kant– bajo el presupuesto del bien entendido autointerés empírico, y consecuentemente sobre la base de la racionalidad estratégica de la teoría de los juegos, no es posible una ética, digamos una ética de la negociación y de la formación de compromisos de acuerdo con los mínimos intereses vitales comunes. En la situación en la que actualmente se encuentra la humanidad hasta podría suponerse que, debido a la crisis ecológica (y/o a la amenaza de una aniquilante guerra atómica) en cierto modo le está impuesta al hombre una ética estratégicamente fundamentada, un acuerdo acerca de las condiciones de la supervivencia. Así, por ejemplo, podría pensarse que de una racionalidad estratégica que calcule a largo plazo se infiere la necesidad de llegar a un acuerdo sobre una cuota total del consumo anual de energía, que sea conciliable con una situación de equilibrio ecológico en el sentido de la limitación de la carga ambiental.

Sin embargo, me parece que este problema número 1 de una macroética en la época de la crisis ecológica no es solucionable exclusivamente sobre la base de la racionalidad estratégica. Pues la situación de equilibrio ecológico que aquí se exige es realizable de muy variada manera. Más exactamente: en el problema de la determinación de la cuota de consumo energético se encierra un problema de distribución que es solucionable de muy diversas formas. Y la racionalidad estratégica no podría, por sí sola, lograr nunca que los países ricos y desarrollados se vieran impulsados a compartir los recursos del mundo con los países pobres y subdesarrollados, de una forma tal que pudiera ser calificada de *justa*. La garantía de un equilibrio ecológico no es –considerada como problema de interacción estratégico– idéntica con la garantía de un equilibrio humano.

El mismo dilema se presenta con respecto a la distribución de alimentos en vista de las ya inminentes crisis de hambre en

el Tercer Mundo. Aquí me parece que el Premio Nobel de Economía Friedrich von Hayek hace valer más bien la ratio estratégica de los países industriales occidentales. De acuerdo con informaciones periodísticas, habría expresado la recomendación de que, en caso de una aguda crisis de recursos, habría que dejar librados a la muerte por hambre a los pueblos del Tercer Mundo que no supieran autoayudarse. (Probablemente con esto sólo ha dicho en voz alta lo que piensan muchos ciudadanos de los países industriales ricos cuando se enfrentan con la alternativa de una eventual reducción de sus niveles de vida.)

En el mejor de los casos, en vista de la amenaza de una aniquilante guerra atómica, es efectivamente concedible que el autointerés bien calculado de las potencias mundiales cree una situación de equilibrio que garantice la paz y con ello también los mínimos intereses vitales de todos los afectados por la amenaza de la guerra atómica. Pero este aporte de la racionalidad *estratégica* estaría impuesto –al igual que en Thomas Hobbes la conclusión del estado de naturaleza a través del contrato social– sólo por el miedo mortal; y por ello habrá de funcionar sólo mientras no se altere el equilibrio del poder militar. En este sentido, es presumible que la conservación del equilibrio del poder constituye actualmente en realidad el problema n.º 1 de la razón *estratégica*.

Desde luego, con la demostración de que la racionalidad *estratégica* de la interacción no proporciona ninguna ética satisfactoria no se ha presentado todavía ningún argumento decisivo en contra del monopolio de esta racionalidad en el ámbito de la acción social. Pues –como ya se ha mencionado varias veces– podría ser que realmente la norma básica o el valor básico de la ética *no sea fundamentable racionalmente*.<sup>18</sup> Signifi-

18. A más de Max Weber, la imposibilidad de una fundamentación última racional de la ética es sostenida sobre todo por los popperianos y –con otra fundamentación– por los relativistas históricos y poswittgenstenianos. Con respecto a este problema, cfr. K. O. Apel “Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik” en B. Kanitscheider (comp.) *Sprache und Erkenntnis, Festschrift für G. Frey*, Innsbruck 1976, págs. 55-82; versión castellana: “El problema de la fundamentación últi-

cativamente, la ética kantiana de la razón legisladora en el campo de la moral ha sido criticada no sólo a causa de su formalismo sino también debido a su deficiente fundamentación última. Efectivamente en la *Crítica de la razón práctica*, Kant no solucionó el problema que él mismo –en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*– había calificado como todavía no solucionado, es decir, la demostración de la “realidad” de una razón legisladora autónoma y, en esta medida, de la validez del imperativo categórico.<sup>19</sup> Más bien terminó rechazando la cuestión de la fundamentación y en su lugar remitió al “factum de la razón” como algo evidentemente dado.<sup>20</sup> Esto podría reforzar la sospecha de que la razón efectivamente –en el sentido de Martín Lutero y de Thomas Hobbes– es sólo una facultad del cálculo al servicio del autointerés: justamente una facultad de la *racionalidad técnica, es decir, estratégica, valorativamente neutra*. En cierta medida, ésta podría ser la última palabra de la filosofía científica y, por otra parte, de la teología de Occidente.

### III. ¿Es posible referir la racionalidad de la comunicación lingüística a la interacción estratégica? Una discusión con la teoría “intencionalista” de la comunicación

En vista de esta situación, en lo que sigue quisiera tomar otro punto de partida. Por lo pronto, quisiera no hacer jugar directamente el interés de la *ética* en contra de la *racionalidad estratégica*, sino el interés de la *comunicación consensual* entre las personas, tal como es posibilitada por el *lenguaje*. De acuer-

---

ma filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (ensayo de una metacrítica del racionalismo ético) en *Dianoia*, XXI (1975), págs. 140-173.

19. Ver I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Edición de la Academia, tomo IV (Berlín 1968), págs. 392, 425, 444 y s., 447 y s., 449 y s.

20. Ver I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Edición de la Academia, tomo V, págs. 46 y s. Al respecto, K. H. Ilting, “Der naturalistische Fehlschluss bei Kant” en M. Riedel (comp.), *Rehabilitierung der praktischen Vernunft*, Friburgo 1972, págs. 113-122.

do según creo, con Habermas, quisiera por lo pronto sostener la siguiente tesis: Bajo el presupuesto de la interacción *estratégica* en el sentido esbozado, no es posible comprender la función de la *comunicación lingüística* y con ello tampoco la función de la *interacción comunicativamente mediada* (de la “acción comunicativa” en el sentido de Habermas).

Para aclarar el sentido de esta tesis quisiera intentar demostrar lo siguiente: En principio no es posible referir lo *intencionado* (Meinen) de algo, en el sentido del *significado* lingüístico (en inglés, *meaning*), al *intencionar* en el sentido de *intenciones extralingüísticas*, es decir, a intenciones prácticas de fines que los participantes en la comunicación pueden realizar en el mundo, entre otros medios, también a través de los del entendimiento lingüístico. En esta medida, no es posible referir la *comunicación lingüística* a un caso especial de la *interacción teleológico-racional* en el sentido de Max Weber, de forma tal que el poder intencionar algo, en el sentido de los significados lingüísticos comunes, pudiera ser en cierto modo sólo un resultado especial de una coordinación también posible a nivel prelingüístico de las acciones teleológico-racionales de los actores. Recurriendo a la terminología de Austin,<sup>21</sup> podría expresarse brevemente un aspecto especialmente problemático de mi tesis, que se refiere al poder-*intencionar* en el sentido de actos lingüísticos implícitos o explícitos: No es posible referir el *fin* y el *efecto ilocucionarios* del discurso a su *fin posible* y *efecto perlocucionarios*. Explicitaré esto más exactamente.

Pero para explicitar mi tesis con la debida brevedad quisiera confrontarla con la posición contraria ideal-típica. Me parece que en la actualidad una posición tal no ha sido desarrollada explícitamente, pero sí en sus efectos, justamente por la teoría de la comunicación *pragmáticamente* orientada. Y lo ha sido justamente sobre la base de los presupuestos estándares de la teoría de la acción, es decir, de la teoría de la racionalidad que he esbozado más arriba, partiendo de Max Weber: bajo el presupuesto de que la racionalidad de la interacción social –tam-

---

21. Cfr. J. L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford 1962.

bién en el caso en que ha sido mediada a través de la comunicación lingüística— tiene que tener el carácter de la *racionalidad teleológica recíproca*: es decir, el carácter de la *reciprocidad estratégica*, tal como ha sido analizada en la *teoría de los juegos*. Efectivamente, de facto la moderna teoría de la comunicación ha inferido consecuencias aún más radicales del aquí indicado presupuesto de racionalidad: Ha intentado entender no sólo (a diferencia de la concepción de Habermas de la “acción comunicativa” a la que habré de referirme más adelante) la *coordinación comunicativa de las acciones teleológico-racionales* en el sentido de la *racionalidad estratégica medio-fin*; ha intentado, además, hacer comprensible hasta la propia *comunicación lingüística* y el por ella posible *intencionar* de algo en el sentido del participar en el *significado* intersubjetivamente válido (“atemporal”), como resultado especial de la interacción teleológico-racional. Con esto está, desde luego, necesariamente vinculada también la pretensión de referir la comunicación lingüística y el significado lingüístico a la comunicación prelingüística y al ocasional significado de signos; pues sólo así —según parece— puede dar respuesta a la objeción de que las *intenciones* subjetivas de los actores tienen que presuponer ya el *intencionar* (Meinen) a la luz de significados válidos.

En el sentido a que se ha hecho referencia en último lugar, Paul Grice ha tratado, por ejemplo, de mostrar —en su llamada teoría “intencionalista” del significado—<sup>22</sup> que el *significado convencional* de las expresiones lingüísticas puede ser reducido al *significado prelingüístico de la utilización de signos referidos a una situación*. Pero esto significa, según él, que el *significado convencional* de las expresiones lingüísticas que entendemos como “significado atemporal”, en última instancia, puede ser reducido a las *intenciones (finalistas)* precomunicativas de los actores particulares ya que, según Grice, las originarias inten-

---

22. Cfr. Paul Grice, “Meaning” en *The Philos. Review*, 66, págs. 377-388; del mismo autor, “Utterer’s Meaning and Intentions” en *The Philos. Review*, 78, págs. 147-177. Cfr. al respecto K. O. Apel, “Intentions, Conventions, and Reference to Things” en H. Parret/J. Bouveresse (comps.), *Meaning and Understanding*, Berlín/Nueva York 1981, págs. 79-111, especialmente págs. 93 y ss.

ciones de sentido consisten en el propósito de provocar una determinada *reacción* en los socios de la interacción a través del uso prelingüístico o lingüístico de los signos. Así pues, originariamente, el *significado* no sería el *sentido intersubjetivamente comprensible*, que sólo podría constituirse *locucionaria o ilocucionariamente*, es decir, en el nivel del entendimiento lingüístico a través de actos lingüísticos; este significado *convencional* podría más bien ser reducido a *intenciones de fines subjetivos* de los interactores que procuran, con o sin ayuda del lenguaje —es decir *pre-lingüísticamente* o bien *perlocucionariamente*— influir en el mundo.

Naturalmente estos aspectos de la teoría de la acción, propios de esta posición reduccionista de la teoría del significado, quedan en parte velados por el propio Grice y por quienes adoptaron su posición, por el hecho de que al principio no se percibió la relación con la racionalidad de las acciones estratégicas en el sentido de la teoría de los juegos. Si no me equivoco, la atractividad de la teoría de Grice —pero también la no poca confusión de su discusión— está esencialmente condicionada también por la circunstancia de que Grice se preocupó especialmente por excluir, a través de su concepto de acción comunicativa, justamente ciertas implicaciones de la acción estratégica.

Desde el comienzo, Grice trató de asegurar lo especial de la comunicación humana mediante significados de signos “no naturales”, a través de la *reciprocidad reflexionada de los actos de intención*, de *expectativa* y de *entendimiento* de los que intervienen en la comunicación (el más tarde llamado “mecanismo de Grice”).<sup>23</sup> Que esto, en principio, no es posible —más exactamente, que sólo *el encontrarse en el significado intersubjetivo de los signos del lenguaje* es lo que posibilita la separación entre la *reciprocidad estratégica* y la *consensual-comunicativa* y con ello también el *pensamiento válido*— me parece que es un conocimiento que puede obtenerse justamente sólo a partir de la aporética de la discusión del principio de Grice.

---

23. Cfr. J. Bennett, *Linguistic Behaviour*, Cambridge 1976, págs. 11 y ss., 124 y ss.

Por lo tanto, Grice trató de reducir la realización del significado de “expresiones” (prelingüísticas, extralingüísticas y lingüísticas, y en esta medida también el significado “atemporal” de las expresiones lingüísticas) a una *intención* (Meinen) subjetiva y ésta al *intencionar* una *reacción* de los destinatarios (que va más allá de la mera comprensión y en esta medida es provocada perlocucionariamente) que, desde luego, de acuerdo con la intención del hablante, debía basarse en el *conocimiento de la intención* del hablante por parte del escucha. (Con esta condición básica, en el sentido de la reciprocidad reflexionada, se tenía en mira –tal como se supuso reiteradamente en la discusión– algo así como un equivalente para la consideración del efecto ilocucionario de los actos lingüísticos en el sentido de Austin.)

La fórmula de definición decisiva en este sentido rezó al comienzo en Grice (1957): “H intencionó algo con x” es (aproximadamente) equivalente a H intencionó que la expresión x –debido a que el auditorio reconoce su intención– provoque un determinado efecto en el auditorio.<sup>24</sup>

Más tarde, Grice precisó esta fórmula de la siguiente manera:

“U intencionó algo con la expresión x” es verdad si y sólo si U, con respecto a un determinado auditorio A, expresó x con la siguiente intención:

- (1) A debe producir una determinada reacción.
- (2) A debe pensar (comprender) que U intenciona (1).
- (3) A debe cumplir (1) sobre la base de su cumplimiento de (2).<sup>25</sup>

Después –especialmente después de la publicación de *How to Do Things with Words* de Austin (1962)– numerosos autores criticaron el “mecanismo de Grice” del intencionar comunicativo y también trataron de introducir mejoras en él.

Uno de los primeros y más importantes intentos de este tipo fue el de Strawson (1964), quien al mismo tiempo trató

de establecer la relación entre la posición de Grice y la distinción austiniana entre actos ilocucionarios y perlocucionarios.<sup>26</sup>

Strawson quería, por una parte, aclarar el criterio más importante que había indicado Austin para el *acto ilocucionario* –la convencionalidad en el sentido de los enunciados performativos– con la ayuda de las *intenciones* de Grice. Por otra, con la ayuda de la distinción austiniana entre actos *ilocucionarios* y *perlocucionarios*, quería aclarar la por Grice –correctamente– supuesta tendencia de aseguramiento de la reciprocidad reflexionada entre intención del hablante y comprensión de la intención por parte del escucha. Veamos esto más exactamente:

Austin había insinuado que también aquellos actos ilocucionarios que no son convencionales en el sentido de instituciones sociales (como, por ejemplo, bautismo, casamiento, fallo judicial etc.) pueden ser convencionales, por lo menos, en el sentido de enunciados performativamente explícitos<sup>27</sup> (por ejemplo: “Te advierto que...” o “Te prometo que...”). Strawson desea aclarar este punto central de la teoría austiniana entendiendo tentativamente las *intenciones* de Grice en el sentido de los *actos ilocucionarios explícitamente performativos* de Austin y, al mismo tiempo, a estos últimos como esquemas de ejecución lingüístico-convencionales, en virtud de los cuales el hablante puede hablar con autoridad acerca de sus *intenciones*.<sup>28</sup>

Aquí se plantea el problema de si las condiciones indicadas en el mecanismo de Grice (ver las dos fórmulas citadas) pueden asegurar la producción de actos *ilocucionarios* en el sentido de Austin. Strawson niega esto, por lo pronto, recurriendo al siguiente esquema de ejemplo:

“H, el hablante, intenciona a través de una determinada acción provocar en A la creencia de que p. Por lo tanto satisfa-

24. P. Grice “Meaning” en loc. cit.

25. P. Grice, “Utterer’s Meaning...” en loc. cit. pág. 149.

26. P. Strawson, “Intention and Convention in Speech Acts” en *Philos. Review* 1964. Versión alemana en *Logik und Linguistik*, Munich 1974, págs. 56-82.

27. Cfr. Austin, loc. cit. pág. 103.

28. Cfr. Strawson, loc. cit. pág. 70.

ce la condición (i<sub>1</sub>) (ver la condición (1) de la fórmula de Grice de 1969: la “reacción” que ha de ser producida por el escucha puede ser una convicción, un sentimiento o una acción). Arregla una “evidencia” aparentemente convincente de que p, en un lugar en donde A tiene que aprehenderla. Él hace esto y sabe que A lo observa mientras trabaja pero *sabe también que A no sabe que H sabe que A lo observa mientras trabaja*. Se da cuenta que A no tomará la ‘evidencia’ *arreglada* como evidencia natural o genuina de que p, pero se da cuenta y en verdad intenciona que A tome su arreglo como razones para pensar que él, H, intenta inducir en A la creencia que p. Esto es, intenta que A reconozca su intención (i<sub>1</sub>). Así satisface la condición (i<sub>2</sub>) (ver la condición (2) de la fórmula de Grice de 1969). Sabe que A tiene razones generales para pensar que H no desea que él, A, piense que p a menos que H sepa que es el caso que p; y por lo tanto, el reconocimiento de A de su intención (de H) de inducir en A la creencia de que p, de hecho le parecerá a A una razón suficiente para creer que p. Y H intenciona que el reconocimiento de A de su intención (i<sub>1</sub>) funcione justamente de esta manera. Así satisface la condición (i<sub>3</sub>) (ver la condición (3) de la fórmula de Grice de 1969).<sup>29</sup>

Sobre la base de este esquema de ejemplo, Strawson llega a la conclusión de que es posible satisfacer todas las condiciones formuladas por Grice y, sin embargo, no darse ningún caso de *comunicación intentada*. Según Strawson, la razón de esta falla de la *intención de comunicación* reside en que el hablante en realidad no *comunica* algo al escucha, que él mismo ya sabe, sino que —sobre la base de síntomas, suposiciones y conclusiones probables arregladas por él mismo— quiere “hacer creer” algo.

Por lo tanto, no intenta compartir *sin reserva* con el destinatario el sentido de su expresión (inclusive su “fuerza ilocucionaria” explícita) sino que se reserva para él mismo la última y decisiva intención de fines (es decir, llevar al destinatario a una determinada convicción a través de la utilización instrumental

de síntomas y de presuposiciones suposibles): no le hace “saber algo” sino que trata de *hacerle crecer* algo.

Pero después de esta crítica, Strawson no abandona el enfoque de Grice y formula la siguiente propuesta para mejorarlo:

“Parece ser una condición mínima adicional de su tratar de hacer esto (comunicarse con A) el que no sólo intente que A reconozca su intención de lograr que A piense que p sino que también debería *intencionar que A reconozca su intención de lograr que A reconozca su intención* de hacer que A piense que p.”<sup>30</sup>

Strawson agrega pues a las tres condiciones del esquema de definición de Grice de “H intencionó algo con x” una cuarta condición: El auditorio (A) tiene no sólo que cumplir la intención 3 de H (que A deba cumplir la intención 1 sobre la base del cumplimiento de la intención 2) sino además la intención 4 de S (que A reconozca la intención 2 de H).<sup>31</sup>

Manifiestamente el sentido de esta propuesta reside en el reforzamiento del mecanismo de Grice de la *reciprocidad reflexionada* y, en este sentido, de la *transparencia de la intención comunicativa*. De esta manera quisiera Strawson realizar el aspecto de Austin; pues éste reside, según él, “en hacer explícito el tipo de la intención de comunicación con la que habla el hablante, o la fuerza de su expresión”.<sup>32</sup> Según Strawson, a través de esta transparencia (reflexiva) de la intención de comunicación, desde la intención del hablante se posibilita ya una distinción aguda entre los actos *ilocucionarios* y *perlocucionarios* en el sentido de Austin. Las intenciones teleológicas de estos últimos o bien *no* deben ser *reconocibles* para el destinatario o no se las debe expresar abiertamente sino que hay que darlas a entender indirectamente al destinatario. (Strawson da para el primer caso el ejemplo de cuando uno desea “imponer” a alguien con su discurso; más claros serían, según me parece, aquellos casos en los que se intenta sugerir al contricante, me-

30. Ibidem, pág. 66.

31. Ibidem, pág. 66.

32. Ibidem, pág. 71.

29. Strawson, loc. cit. págs. 65 y s.

dianter signos, una conclusión que responde a los intereses del hablante. Para este último caso Strawson da el ejemplo del “insinuar”. Me parece que aquí serían aún más característicos aquellos casos en los que se sugiere al destinatario una conclusión que responde a su interés pero que no debe ser reemplazada por un acto de comunicación público, por ejemplo, una advertencia. Naturalmente tienen que ser excluidos aquí aquellos casos en los cuales, *sobre la base de un signo ya convenido*, se transmite una noticia a un cómplice; pues aquí se trata totalmente de actos *ilocucionarios* que sólo accidentalmente, en el sentido del lenguaje oficial, no son públicos.

¿Qué es lo que se ha ganado mediante la propuesta de mejora de Strawson con respecto al mecanismo de Grice y la consiguiente reinterpretación de la distinción entre actos *ilocucionarios* y *perlocucionarios*?

Para nuestra problemática, sin duda el *último* resultado tiene el mayor interés; pues aquí se ve por primera vez claramente que los actos *perlocucionarios* –o al menos una subclase de estos actos– pueden ser entendidos como ejemplos de acciones *estratégicas* a nivel de la comunicación lingüística. Y con ello se agudiza, al mismo tiempo, la cuestión acerca de la existencia, y de la estructura de los actos no *estratégicos* de la comunicación lingüística. Una pequeña pero importante indicación de que ellos tienen que existir y de que son los actos propiamente dichos de la comunicación está dada ya en la circunstancia de que los actos *perlocucionarios* en el sentido de Strawson nunca tienen que ser *abiertamente estratégicos* sino siempre *ocultamente estratégicos*. Según él, la razón de ello se debe manifestamente a que la apertura o la transparencia de la intención de sentido es una característica indispensable de la –primariamente locucionaria-ilocucionaria– comunicación lingüística, que los actos *perlocucionarios* tienen que tomar en cuenta y hasta utilizar “parasitariamente” en el sentido de su intención secreta. Así, por ejemplo, en el intento de dar a entender a alguien, al *decir* algo (*locutio*) y realizar de esta manera un acto lingüístico (*illocutio*), algo diferente que, en virtud de su sentido, uno no quisiera expresar lingüísticamente (*perlocutio*). Parece pues que aquí hay que distinguir entre los actos de comunicación *propia-*

*mente dichos* y los *estratégicos* –o, para utilizar una distinción de Habermas: entre actos de la coordinación interhumana del actuar *orientados hacia la comprensión* y actos *orientados hacia el éxito*.

Naturalmente aquí un representante del monopolio de la racionalidad de la acción *instrumental* –y esto significa, en el caso de la *interacción, estratégica*– podría formular la siguiente objeción: ¿Por qué no habrá de poder considerarse la interacción *orientada hacia la comprensión* como un caso especial de la interacción *estratégica*, justamente en el sentido de Grice y quizás también de Strawson, como aquel caso de *interacción racional-teleológica por medio de expresiones lingüísticas*, en el que son puestas de manifiesto las intenciones ilocucionarias y las perlocucionarias? Ejemplos de tales actos de comunicación (que hasta expresan explícita y performativamente su fuerza ilocucionaria) los ofrecen las siguientes frases:

(1) “Le informo aquí (pongo en su conocimiento) que mi casa ha sido vendida”;

(2) “Te invito a que participes en nuestro juego”;

(3) “Le ordeno ocupar la casa”.

En estos ejemplos estándares de auténticos actos lingüísticos de comunicación está expresada explícitamente de manera *performativa* la “fuerza ilocucionaria” intencionada del acto lingüístico; los intencionados “efectos perlocucionarios” (en el sentido de Austin) son revelados en la medida en que, a partir de lo dicho, surge claramente para el destinatario y para el resto del auditorio cuál es la *reacción* (Grice) que se espera del destinatario: en (1), por lo menos, obtener la convicción de que la casa del hablante ha sido vendida; en (2) y (3) una determinada acción.

Al hablar con respecto a los ejemplos de la revelación de la intención ilocucionaria y perlocucionaria de los actos lingüísticos, he utilizado manifiestamente un concepto de la intención teleológica perlocucionaria (siguiendo a Austin) que es más amplio que el de Strawson, que está limitado a intenciones no revelables de los actos *perlocucionarios*.

(Naturalmente, hay que señalar que las intenciones ilocucionarias y perlocucionarias en nuestros ejemplos son revela-



das de forma diferente: Sólo las primeras son expresadas de manera lingüísticamente explícita como fuerza ilocucionaria intencionada en la frase parcial *performativa*; en cambio, las intenciones perlocucionarias pueden ser expresadas sólo implícitamente a través de la doble estructura performativa-proposicional<sup>33</sup> de las oraciones. Esto significa: Yo no puedo (tampoco en el sentido y en virtud de la doble estructura performativa-proposicional de las oraciones explícitas) *decir*:

(1)+ “Le hago aquí creer (lo convengo aquí) que mi casa ha sido vendida”, o:

(2)+ “Te impulso a (te motivo para) que participes en nuestro juego”;

(3)+ “Le impulso a (logro de acuerdo con mi competencia para ordenar) que ocupe la casa”.

Pero, a pesar de que no es posible *decir* lo que se expresa en las frases anormales (1)+, (2)+ y (3)+, manifiestamente ello forma parte también del mensaje públicamente entendible de los actos lingüísticos y en todo caso, a diferencia de lo que sucede con las intenciones *perlocucionarias* en el sentido de Strawson, no está excluido de la manifestación lingüística. Más bien, las *reacciones* (creencia en la verdad de la información, o una acción que satisface la invitación o la orden) *aquí* intencionadas designan exactamente aquello que –en el sentido de Grice– representa lo “intencionado” con una expresión y por lo tanto es el aspecto de una intención comunitaria que tiene que ser hecho transparente a través del mecanismo de Grice. ¿No estamos pues aquí frente a un, por así decirlo, caso benigno del actuar *estratégico-perlocucionario*?

Antes de poder entrar a responder esta pregunta, tengo que intentar aclarar la cuestión, en modo alguno aclarada en la literatura, acerca de la distinción terminológica entre actos, fines o efectos ilocucionarios, por una parte, y actos, fines o efectos *perlocucionarios*, por otra.

Como ya se ha insinuado, en Strawson parece que existe

una nueva y con respecto a Austin más estrecha definición del concepto de acto *perlocucionario*. Y esta nueva definición manifiestamente se encuentra en íntima conexión con el intento de mejorar la teoría intencionalista del significado de Grice; dicho más exactamente: del mecanismo de la reciprocidad reflexionada de las intenciones del hablante y de la comprensión del destinatario. Terminológicamente consecuente en el sentido de esta conexión sería que las *reacciones* del destinatario intencionadas en las frases de nuestros ejemplos y comprensibles por cualquiera como intencionadas, no fueran ya designadas como fines o efectos *perlocucionarios* sino que fueran incluidas en el fin *ilocucionario* de los actos lingüísticos. Efectivamente, las reacciones entendibles por cada cual como intencionadas se encuentran en una relación interna con el discurso público que, en cierto modo, está convencionalmente correglada a través del *sentido locucionario* y la *fuerza ilocucionaria* de los actos lingüísticos. Esta regulación terminológica tendría la ventaja de limitar el concepto de los actos *perlocucionarios* en el sentido de Strawson (y de Habermas, como habrá de mostrarse), a las acciones de comunicación que primariamente no están *orientadas hacia la comprensión* sino hacia el *éxito* y, de esta manera, identificarlas con aquellos actos de “comunicación” oculta estratégicamente, que no interesan como *paradigma* de la comunicación lingüística ya que –como se ha mostrado– son parasitarios con relación a las intenciones de comunicación lingüísticamente manifestadas.

Pero, naturalmente, con esta estrategia terminológica, de ninguna manera está todavía resuelta nuestra cuestión acerca del carácter *estratégico* o *no estratégico* de los *actos o intenciones de comunicación propiamente dichos*. Pues si en sus casos es posible postular también una relación *interna* entre efecto y sentido lingüísticamente manifiesto de los actos lingüísticos, sin embargo –como parece– no puede negarse que también aquí *por medio* del uso del lenguaje, y en esta medida con racionalidad teleológica, se intencionan *reacciones* de tipo epistémico y práctico referidas al mundo, que van más allá de la pura *comprensión del lenguaje*. Pero justamente éste era el punto de partida de Grice, cuya posición fue presentada más arriba

33. Cfr. J. Habermas, “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz” en J. Habermas/N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Francfort del Meno 1971, págs. 104 y ss.

como contramodelo de la concepción no estratégica de la comunicación lingüística. Parece pues que aquí toda nuestra estrategia de argumentación tropieza con serias dificultades.

A esto se agrega el hecho de que la ampliación mencionada del concepto de los actos o efectos *ilocucionarios* a costa del concepto de los actos o efectos *perlocucionarios* tropieza también con dificultades como regulación terminológica. Con todo, el criterio estándar de Austin<sup>34</sup> y más tarde de Searle,<sup>35</sup> con respecto a los actos *ilocucionarios* afirma que como intención teleológica sólo contienen aquel efecto posible que a través del acto lingüístico performativamente explícito (es decir, a través de la correspondiente frase “Yo... aquí...”) puede ser, por así decirlo, anticipado responsablemente. Pero como reacción del destinatario, esto puede abarcar tan sólo la *comprensión* (el “uptake” de Austin)<sup>36</sup> y no un efecto que vaya más allá de ella, ya que aquél (por ejemplo, una convicción o reacción de acción que haya que obtener) debe depender, según la intención del acto performativamente explícita del hablante, del destinatario. Esto vale justamente para aquellos efectos que van más allá de la mera comprensión, que en el sentido de Strawson no deben ser alcanzados *perlocucionariamente* sino, en cierto sentido, de una manera *internamente perlocucionaria*, como por ejemplo un *convencimiento*, a diferencia de una *persuasión*.

Efectivamente, Austin llama a la respuesta o consecuencia (“response or sequel”) *convencionalmente reglada* del acto lingüístico, “el objeto perlocucionario” que está específicamente vinculado con el acto *ilocucionario*.<sup>37</sup> Por lo tanto, no subsume este efecto bajo el efecto *ilocucionario*. Y en ninguna parte Strawson ha revisado expresamente esta división de Austin, a pesar de que en numerosos pasajes insinúa una revisión según la cual justamente aquellas reacciones cognitivas y prácticas

---

34. Cfr. Austin, loc. cit. págs. 115 y s.

35. Cfr. H. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge 1969 (versión alemana *Sprechakte*, Francfort del Meno 1979), pág. 47 (pág. 75).

36. Austin, loc. cit.

37. *Ibidem*.

del destinatario que van más allá de la comprensión *no son perlocucionarias*, que en el sentido del mecanismo de Grice, por él mismo perfeccionado, pueden ser entendidas como *intenciones del hablante*.<sup>38</sup> Esto significa que el hablante (H) no sólo intenciona una reacción (que va más allá de la mera comprensión) y además tiene que intencionar que el auditorio (A) comprenda que H la intenciona, y que A, sobre la base de esta comprensión, realice la reacción (como lo sostiene el propio Grice), sino que, además, H tiene que intencionar esto, es decir que A comprenda su intención de hacerle entender su intención. De esta manera, manifiestamente Strawson desea, con la ayuda del mejorado principio de Grice y en el sentido de su nueva definición complementaria de los actos perlocucionarios, lograr una síntesis de Austin y Grice, desde luego bajo la sugerencia tácita de una nueva definición heterodoxa de la distinción entre actos *ilocucionarios* y *perlocucionarios*. ¿Es esta síntesis satisfactoria?

Manifiestamente, en este lugar es conveniente volver a la primer parte de mi pregunta acerca del resultado de Strawson (ver supra): es decir, a la cuestión de si la mejora del mecanismo de Grice de la reciprocidad reflexionada de las intenciones del hablante y de la comprensión del auditorio efectivamente es adecuada para mostrar la posibilidad de una *comprensión* sin reserva entre hablante y auditorio a nivel del sentido locucionario y de la fuerza *ilocucionaria* del discurso. Preguntado de otra manera: ¿Se excluye efectivamente a través del refuerzo del mecanismo de Grice propuesto por Strawson mediante la 4ª condición, un uso *perlocucionario-estratégico* del lenguaje en el sentido de la *nueva definición* de Strawson?

Strawson mismo ha puesto esto en duda;<sup>39</sup> y efectivamente, en vista de la estructura de reflexión del mecanismo de Grice, desde el primer momento parecería que hay que tomar en cuenta la posibilidad de un *regressus ad infinitum* con respecto a los posibles pero nunca suficientes reforzamientos del meca-

---

38. Cfr. Strawson, loc. cit. págs. 70, 73, 74.

39. *Ibidem*, págs. 66 y s.

nismo. Con esto se ha indicado en realidad la línea general de la discusión a partir de Strawson con respecto a la definición de Grice de “intencionar” (Meinen): Continuamente fueron presentados contraejemplos y propuestas nuevas mejoras hasta que, finalmente, en una grada más alta de abstracción y de generalidad, la estructura misma de las posibles mejoras del mecanismo de Grice fue tematizada críticamente.<sup>40</sup> Pero la estructura reside manifiestamente en el hecho de que toda mejora tiene que renovar automáticamente la asimetría entre el saber del hablante y del auditorio, que fue la que dio motivo a aquélla. En principio, el hablante –quien según Grice, desea realizar mediante su expresión un propósito subjetivo con respecto a una reacción del auditorio– no puede compartir plenamente con el auditorio el sentido de su propósito, pues tiene que reservarse para sí la intención de mantener bajo control los conocimientos y las inferencias de aquél sobre la base de los signos arreglados, como medio para lograr su objetivo. Y en la *reserva de la última intención*, estructuralmente irrenunciable que limita el conocimiento del auditorio reside, al menos, la *posibilidad* de engañarlo sistemáticamente acerca de su propia intención.

En esta medida, en principio, no es posible con la ayuda del mecanismo de Grice –de cualquier forma como esté reforzado– alcanzar el objetivo principal de Strawson: separar conceptualmente el oculto sentido estratégico del uso lingüístico perlocucionario del sentido intencional de los actos ilocucionarios, y de los efectos intra-perlocucionarios normalmente alcanzables a través de ellos.

Desde luego, esta separación parece ser automáticamente alcanzable sólo si se reconoce la razón principal para la comprensión del “significado atemporal” (Grice) intersubjetivamente compartible, es decir, la existencia de *convenciones del*

---

40. Cfr. Grice, loc. cit. (1969), pág. 159; S. R. Schiffer, *Meaning*, Oxford 1972; A. MacKay, “Professor Grice’s Theory of Meaning” en *Mind* 81, 1972, págs. 57-66; J. Bennett, *Linguistic Behaviour*, loc. cit.; al respecto, W. Dittell, *Intention und Kommunikation*, Königstein 1979; M. Schwab, *Redehandeln*, Königstein 1980; W. Vossenkuhl, *Anatomie des Sprachgebrauchs*, Stuttgart 1982.

*uso lingüístico*, también como condición de las *intenciones de sentido* vinculables con los actos ilocucionarios. Ésta –me parece– es la posición de Searle, quien en su teoría del acto lingüístico, establece un síntesis entre los puntos wittgenstenianos o austinianos de una teoría del significado basada en *reglas lingüísticas (convenciones)* públicamente válidas, y una teoría no estratégica de las *intenciones de sentido* (del *intencionar*). Esto se realiza especialmente en el “principio de expresabilidad” de Searle, según el cual “es posible decir todo lo que uno intenciona o quiere decir.”<sup>41</sup> De acuerdo con esto, “pertenece tanto a nuestra concepción del significado de una frase el que la expresión honesta de esta frase con este significado en un determinado contexto significa la realización de un determinado acto lingüístico, como a nuestra concepción de un acto lingüístico pertenece el que hay una frase posible (o frases posibles) cuya (s) expresión (es) en un determinado contexto constituye (n), sobre la base de su (s) significado (s), una realización de este acto lingüístico.”<sup>42</sup>

Esta síntesis entre la teoría de la *intencionalidad* y la teoría del *significado* dependiente del lenguaje que aquí se tiene en mira, tiene especial significación en nuestro contexto porque muestra una condición para las *intenciones de sentido intersubjetivamente válidas* de las *acciones lingüísticas* (y en esta medida, para el poder *intencionar*) que es, desde el primer momento, diferente de las condiciones de la racionalidad teleológica de las *acciones teleológicas en general*. Sólo cuando las intenciones apuntan a la *expresabilidad lingüística* y en esta medida a la *compartibilidad con otros* –y no ya cuando están dirigidas a un objetivo subjetivo de la volición, que posiblemente también se puede lograr *mediante* expresiones lingüísticas– las intenciones son relevantes para una teoría del poder intencionar y, en esta medida, del *significado*. En este sentido, la *teoría del lenguaje* no es reducida unilateralmente a la *teoría de la acción* sino que se caracteriza un punto de intersección de la teoría del lenguaje

---

41. J. R. Searle, loc. cit. (alemán), págs. 32 y 34 y s.

42. *Ibidem*, pág. 42.

y la teoría de la acción en el que la condición de la validez del significado lingüístico –su compartibilidad intersubjetiva y en esta medida su “atemporalidad” (Grice) –determina la *ratio* de las *acciones lingüísticas* (y, como todavía habrá de mostrarse, también de las *acciones comunicativas* qua coordinaciones de acciones teleológicas a través de acciones lingüísticas).

El principio de Searle de la expresabilidad –básica– no impide, en mi opinión, que básicamente siempre exista también una *diferencia pragmática* entre aquello que fácticamente se puede decir en un lenguaje sobre la base de las convenciones de significado existentes y aquello que se puede *intencionar* con relación a la situación e *insinuar* a través del uso no convencional del lenguaje –por ejemplo, metafórica o irónicamente– o con la ayuda de un medio de expresión paraverbal. Esta diferencia corresponde a la que existe en las personas intelectualmente sanas –para no hablar de las personas con talento lingüístico creador– entre *competencia lingüística* y *comunicativa*; y remite, según me parece, a la diferencia entre reglas lingüísticas pragmático-universales y convencionales.<sup>43</sup> Así, por ejemplo, la regla de veracidad, que justamente es presupuesta para la comprensión del uso lingüístico irónico, no puede ser concebida –como suele leerse– como *convención*, ya que ella es la que, entre otras cosas, posibilita las convenciones.

Sin embargo, las posibilidades recién indicadas de trascender o completar con referencia a la situación el uso convencional del lenguaje sobre la base de reglas pragmático-universales del uso del lenguaje, presuponen, en principio, la existencia de convenciones lingüísticas, así como el “sentido figurado” de un giro lingüístico presupone el “sentido literal”. Estos procedimientos para mejorar la comprensión, que se basan en la compensación de deficiencias del medio lingüístico convencional (o de la competencia lingüística disponible) a través de la creación de significados referidos a la situación, ocasionales, no deben por ello ser malinterpretados como un recurso al

---

43. Cfr. los trabajos de Habermas y Apel en Apel (comp.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt 1976.

mecanismo de la sugestión –prelingüística o perlocucionaria– de inferencias (o de la conducción de emociones) a través de un arreglo adecuado de signos. Por cierto que también siempre es posible un tal uso de los signos, pero él no completa la *comprensión* a través de significados ocasionales e intersubjetivamente compartibles de los signos, sino que utiliza signos lingüísticos y extralingüísticos *sólo* como medio para realizar un objetivo de la voluntad extralingüístico, subjetivo. Así, por ejemplo, se cuenta que Bismarck, una vez, explicó a un invitado, que había volteado un vaso con vino tinto sobre el blanco mantel, recurriendo al vino derramado, el orden de una batalla sobre la que en ese momento estaba hablando. Aquí se produjo, por una parte, una complementación no convencional, paralingüística, de la comprensión, pero, por otra, una medida oculta-mente estratégica para tranquilizar al invitado acerca de las posibles consecuencias desagradables de su torpeza.)

Al recurrir –en vista de la aporética de la teoría *intencional* del significado con orientación perlocucionaria, (es decir), prelingüística– a la función constitutiva de significado de las *convenciones* lingüísticas, hemos tan sólo postergado el problema de la generación y comprensión del significado, según la teoría del significado influenciada por Grice. Pues, según Grice, este problema se plantea justamente en vista de las convenciones lingüísticas del significado, que llevan consigo la “irrealista” (es decir, realista con respecto a hechos universales) ficción de la *atemporalidad*. Efectivamente, una teoría totalmente autónoma *convencional* o *institucional* del significado –tal como fuera sugerida a veces por Wittgenstein y Austin– en la cual las reglas existen y tienen que ser obedecidas, aún cuando no exista algo así como intenciones de sentido sinceras (“procesos espirituales”) detrás de ellas, no podría dar cuenta del hecho destacado justamente por Wittgenstein del “entretrejimiento” normal del uso del lenguaje con actividades no lingüísticas, expresión vivaz e interpretación del mundo. Así, por ejemplo, una teoría tal no estaría en condiciones de explicar la diferencia entre un uso del lenguaje meramente memorizante y otro referido a la situación, inteligente, hasta posiblemente creador, o la diferencia entre un enfermo mental que llama la atención

por su competencia lingüística hipertrofiada y simultánea deficiencia comunicativa, y un “extranjero” inteligente que compensa su deficiente competencia lingüística mediante una altamente desarrollada competencia comunicativa. Efectivamente, en una teoría de las convenciones lingüísticas, al igual que en toda teoría de las convenciones o de las instituciones, no se trata de negar la condicionalidad subjetivo-antropológica de estas formaciones del “espíritu objetivo” (Hegel) y esto significa: ignorar su dependencia básica y empírica con respecto a los intereses humanos y sus respectivas constelaciones en determinadas situaciones históricas.

Desde estas reflexiones, puede comprenderse que la cuestión acerca de la esencia de las *convenciones* –y por lo tanto también de las convenciones lingüísticas– ha sido transformada ella misma en objeto de una teoría de la acción que, en última instancia, recurre a las *intenciones y decisiones* de los actores. Tal es el caso, por ejemplo, del conocido libro *Convention*<sup>44</sup> de David Lewis, que vincula el punto de partida de la teoría de la decisión, es decir, de la teoría de los juegos estratégicos cooperativos, con el de la perspectiva intencionalista de la teoría del significado. Ciertamente Lewis subraya que la razón de la comprensión de significados, por lo general, no reside en la comprensión inmediata de las intenciones del hablante sino en convenciones lingüísticas; pero él mismo explica a su vez la existencia de convenciones a través de la aceptación de un ejercitamiento cooperativo de regularidades del actuar teleológico-racional sobre la base de intereses y evaluaciones de la situación compartidos por los actores. Según Lewis, una convención existe cuando entre los miembros de una población P, en situaciones reiteradas S en las cuales ellos actúan, existe una regularidad de comportamiento R que satisface las siguientes condiciones: Es un conocimiento verdadero y común de los miembros de P que en casi toda realización de S entre los miembros de P:

(1). casi todos actúan de acuerdo con R;

- (2). casi cada cual espera de casi cada cual que actúe de acuerdo con R;
- (3). casi cada cual tiene aproximadamente las mismas preferencias (y aversiones) con respecto a todos los complejos posibles de acciones (es decir, combinaciones posibles de acciones parciales);
- (4). casi cada cual prefiere que en caso de que casi todos actuasen de acuerdo con R' también los otros que aún no lo hacen, actúen finalmente de acuerdo con R' (siendo R' una posible regularidad de comportamiento que es incompatible con R).<sup>45</sup>

En el caso de las convenciones lingüísticas, en el lugar de la regularidad de comportamiento R, aparece la condición de la acción lingüística veraz, de acuerdo con una determinada forma de hablar. R' se referiría entonces a otra forma posible de hablar, incompatible con R.

Así pues, según Lewis, existen convenciones cuando en un grupo de actores existen deseos intencionales y expectativas de comportamiento recíprocos. En este sentido, H. Schnelle ha liberalizado la definición de convencionalidad de Lewis de acuerdo con su propia tendencia, de la siguiente manera: Se puede “hablar también de la existencia de una *convención* cuando *todos los socios tienen diferentes regularidades de comportamiento*. Basta que estas regularidades de comportamiento sean parecidas en el siguiente sentido: Casi siempre cuando se comunican dos socios para los cuales existe una convención, cada uno de ellos tiene la impresión de que se ha producido una comprensión; más aún que cada uno de los socios ha intencionado lo mismo que uno ha entendido o que el socio ha comprendido aquello que uno ha formulado”.<sup>46</sup>

St. R. Schiffer y J. Bennett<sup>47</sup> han ampliado aún más el principio de la teoría del significado basado en Lewis y Grice y finalmente, continuando esta línea, Georg Meggle ha presentado la

45. Ibidem, pág. 78.

46. H. Schnelle, *Sprachphilosophie und Linguistik*, Reinbek (Hamburgo) 1973, pág. 299.

47. Cfr. nota 40.

44. D. Lewis, *Convention*, Cambridge 1969 (versión alemana: *Konventionen*, Berlín 1975).

primera parte de una “teoría racional de la comunicación”.<sup>48</sup> De acuerdo con ella, la *racionalidad* o “corrección” del comportamiento comunicativo, bajo la reserva de criterios normativos “especiales”, se basa, por lo pronto, en los criterios de la teoría racional de la decisión y de los juegos. Meggle parte del hecho de que, a través de Lewis, Schiffer y Bennett, se ha aclarado que el modelo básico de la teoría intencionalista del significado, en tanto principio de la teoría de la acción, es más fundamental que el modelo de una teoría del significado que se base en *convenciones lingüísticas*. Consiguientemente cree poder restar fuerza a la crítica realizada por Searle en nombre de las convenciones lingüísticas en contra de la teoría del significado de Grice.<sup>49</sup> El problema de los significados intersubjetivamente válidos, que dependen de convenciones lingüísticas, habrá de presentarse sólo cuando se pregunta por las razones especiales de las expectativas intencionales recíprocas de quienes se comunican; y con ello, este problema debe ser solucionado sólo “en la parte especial de la teoría general de la comunicación” (en la semántica de la teoría de la acción concebida por von Kutschera y Meggle), manifiestamente sobre la base de la teoría de las convenciones de Lewis y especialmente de las convenciones lingüísticas.

¿Que puede aducirse ahora, en el sentido de nuestra tesis de la imposibilidad de una reducción de la racionalidad de la comunicación lingüística a la racionalidad de la interacción estratégica, en contra del principio que se acaba de esbozar de una teoría de la comunicación basada en la teoría de acción?

Breve y provocativamente quisiera, por lo pronto, resumir mi respuesta de la siguiente manera: El intento de derivar la posibilidad de la *comunicación lingüística* a partir de la *reciprocidad de la interacción teológico-racional* de los actores particulares y, en este sentido, la posibilidad de intenciones de significado intersubjetivamente válidas (más exactamente: suficientemente parecidas) a partir de la reciprocidad de inten-

ciones teleológicas subjetivas orientadas extralingüísticamente es –en un cierto sentido que aún hay que aclarar– plausible como intento de explicación empírico-genético. Pero no es adecuado como base de una *teoría general y racional de la comunicación*; y ello por las siguientes razones básicas:

La *racionalidad* metódicamente no más cuestionable de una teoría general y racional de la comunicación tiene ella misma que presuponer la posible *validez intersubjetiva* de *intenciones de significado*, que sólo es posible en el nivel de las *convenciones lingüísticas*; pues para ella lo que cuenta no es el surgimiento empírico sino el derecho de la validez de significados como condición de la posibilidad de su pretensión de verdad. Por ello no puede referir lógicamente el “significado atemporal” –en el sentido de la “estrategia nominalista” de Grice y Bennett<sup>50</sup>– a *intenciones teleológicas o propósitos volitivos prelingüísticos*, con orientación extralingüística de los actores particulares. En una teoría racional de la comprensión de significados puede hablarse de *intenciones teleológicas o de propósitos volitivos prácticos*, en particular y en general, sólo bajo el presupuesto de significados “atemporales” fijados a través de convenciones lingüísticas. Y en la medida en que puede hablarse de ello, se muestra también ahora la aguda diferencia entre la intencionalidad y racionalidad de acciones de comunicación (actos ilocucionarios) que apuntan al compartir intersubjetivo del sentido y hacen depender la obtención de efectos perlocucionarios habituales, conforme al sentido, de la comprensión, y la intencionalidad y racionalidad de acciones perlocucionarias (ocultamente estratégicas) de “comunicación”, que primariamente están interesadas en el éxito extralingüístico y consideran las expresiones lingüísticas sólo como medio para la obtención del éxito perlocucionario y no primariamente como condición de la formación de consenso acerca del sentido.

Naturalmente, no es posible fundamentar desde un punto

48. G. Meggle, *Grundbegriffe der Kommunikation*, Berlin/Nueva York 1981.

49. Ibidem, págs., 314 y ss.

50. Cfr. J. Bennett, “The Meaning-Nominalistic Strategy” en *Foundations of Language*, 10, págs. 141-168 (versión alemana en G. Meggle (comp.), *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*, Francfort del Meno 1979).

de vista empírico-genético esta aguda distinción entre dos tipos diferentes de racionalidad; en el mejor de los casos puede, por así decirlo, ser *alcanzada* a través de la reconstrucción filogenética u ontogenética.<sup>51</sup> Así, por ejemplo, siguiendo a Darwin y a los etólogos, puede suponerse que la función de la “acción comunicativa”, es decir, la formación y utilización de señales que provocan acciones, se ha desarrollado originariamente a partir de *acciones residuales* que, en tanto *acciones iniciales*, automáticamente remiten a su complementación y, en esta medida, a su “significado”. Este sería en cierto modo un modelo genético para la derivación de “actos de comunicación” a partir de “acciones teleológicas”, más exactamente: a partir de formas evolucionistamente estabilizadas de la conducción cuasiteleológica del comportamiento. No hay duda que las *convenciones*, y entre ellas también las *convenciones de significado del lenguaje*, tienen que haberse desarrollado más o menos de esta manera, es decir, a través del ejercitamiento recíproco de formas de comportamiento y expectativas de comportamiento teleológicamente comprensibles. Aquí tiene que haber jugado un papel importante la formación de una reciprocidad reflexionada de las expectativas, hasta el encuentro de los participantes de la interacción en las expectativas de comportamiento anticipadas por ambas partes. Y viceversa, este desarrollo de la reciprocidad reflexionada de la interacción tiene que haber sido estimulada por la formación de los signos del lenguaje, por ejemplo, desde el lenguaje de señales en frases de una sola palabra hasta el lenguaje preposicionalmente diferenciado.<sup>52</sup>

Pero, por esta vía empírico-genética no puede darse nunca una respuesta unívoca a la pregunta acerca del *tipo de racionalidad* o de los tipos de racionalidad de la interacción humana

51. Con respecto al “principio de autoalcance” de las ciencias reconstructivas, cfr. K. O. Apel, “Die Situation des Menschen als ethisches Problem” en *Ztschr. f. Pädagogik*, año 28 (1982), n.º 5, págs. 677-693.

52. Cfr. G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago 1934 (versión alemana *Geist, Identität und Gesellschaft*, Francfort del Meno 1969). Al respecto, J. Habermas, *Theorie der kommunikativen Handlung*, Francfort del Meno 1981, tomo II, Cap. V.

que hay que diferenciar. Pues en la forma de consideración empírico-genética, también con respecto a las gradas más altas del desarrollo del lenguaje, uno estará obligado a considerar al discurso de la *validez intersubjetiva de significados atemporales* como una ficción, es decir, como la *ficción institucional del lenguaje humano*, que Platón descubriera en su teoría de las ideas y al mismo tiempo encubriera cuasi-mitológicamente y de manera ontológico-hipostasiante. Pues en la consideración empírica –tal como señala con razón H. Schnelle– uno habrá de encontrar sólo semejanzas más o menos grandes en la utilización del lenguaje, en el mejor de los casos, aquellas semejanzas que son suficientes para un entendimiento o para la ficción de un entendimiento. Como es sabido, esto vale también para el discurso filosófico en el que intentamos llegar a un consenso de sentido y de verdad sobre esta cuestión.

Pero justamente en este lugar del intento de una reconstrucción de la evolución lingüística, hay que cambiar el punto de vista de la forma de consideración, en todo caso si (como por ejemplo, Meggle) se quiere llegar a una *fundamentación racional* de la teoría de la comunicación. Pues entonces uno *tiene* que partir de aquellos presupuestos de *racionalidad* a los que se recurre ya con la pretensión de sentido y verdad de los argumentos. (Quisiera llamar a esto el *principio pragmático-transcendental de autoalcance de las ciencias reconstructivas*.)

Pero es claro que todo *discurso argumentativo* tiene que *partir* metódicamente de la posibilidad básica del *intencionar* (Meinen) algo en el sentido de la *validez intersubjetiva* o *pública* del significado fijable lingüísticamente, aun cuando haya que admitir que, tomando en cuenta el saber empírico, bajo condiciones de finitud, este presupuesto básico tan sólo puede tener el carácter de una «idea regulativa» (Kant), es decir, de una “anticipación contrafáctica”. Pero esta anticipación contrafáctica de significados intersubjetivamente válidos es el verdadero presupuesto del *pensamiento válido* y en este sentido del *logos* o de la *ratio*; pues el pensamiento no puede concebir su propia pretensión de validez, por ejemplo, bajo el presupuesto de las intenciones teleológicas subjetivas-prelingüísticas y, en este sentido, precomunicativas de los actores particulares aislados,

sino sólo bajo el presupuesto, que debe ser agudamente diferenciado de aquél, del *compartir intersubjetivamente el sentido lingüístico* y, por lo tanto, de la posible *verdad proposicional*.

Es sólo un aspecto especial de esta dependencia del pensamiento válido con respecto a los significados en el sentido del uso público del lenguaje aquello que Wittgenstein –en una fase intermedia entre el *Tractatus* y su obra posterior– formuló de la siguiente manera: “El límite del lenguaje se muestra en la imposibilidad de describir el hecho (...) sin repetir la frase. (Nos encontramos aquí con la solución kantiana del problema de la filosofía)”.<sup>53</sup> Dicho más exactamente, aquí se trata de la transformación lingüístico-filosófica de la idea básica de la filosofía trascendental de Kant. Y en mi opinión, lo notable de la teoría de la acción del significado que parte de Grice y de la teoría de la decisión es que ella –al absolutizar, por así decirlo, el “pragmatic turn”– renuncia nuevamente a las conquistas del llamado “linguistic turn” de la filosofía, al reducir la semántica a la pragmática prelingüística. En cambio, en una *pragmática trascendental del lenguaje* lo que interesaría sería integrar pragmáticamente, a través de actos ilocucionarios, los presupuestos lingüísticos semánticos del poder intencionar y con ello del pensamiento en el sentido de la comunicación consensual.

En mi opinión, el desconocer los presupuestos semántico-lingüísticos y consensual-comunicativos del pensamiento válido constituye el error venerable del *solipsismo metódico*.<sup>54</sup> (Se encuentra no sólo en Paul Grice y sus seguidores, sino, hablando estrictamente, en toda la tradición de la filosofía clásica: Así, por una parte, en John Locke, que quería entender empíricamente los significados como “private ideas”, pero, por otra parte, también justamente en los platónicos racionalis-

53. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Francfort del Meno 1977, pág. 27. Al respecto, J. Leilich, *Die Autonomie der Sprache. Ein Grundgedanke Wittgensteins*, tesis doctoral, Francfort 1982.

54. Cfr. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Francfort del Meno 1973, tomo II, parte II; además D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik und Hermeneutik*, Francfort del Meno (en preparación) especialmente Cap. VII.

tas, en la medida en que ellos querían asegurar la validez intersubjetiva de los significados independientemente de la formación lingüística del consenso, en cierto modo a través de la subrepción ontológica. Finalmente, el solipsismo metódico subyace también a la filosofía trascendental clásica desde Kant a Husserl en la medida en que aquí ha de asegurarse a priori la intersubjetividad del conocimiento o del poder intencionar independientemente de la comunicación lingüística a través de funciones de la conciencia trascendental.)

Pero si el discurso tiene que partir del presupuesto de la formación de consenso acerca del sentido intersubjetivamente válido, entonces tiene que partir también del presupuesto de una distinción posible y necesaria entre dos tipos de racionalidad de la interacción humana:

- (1) de la *racionalidad de formación de consenso a priori transubjetivamente* orientada de la comunicación lingüística a través de actos *ilocucionarios*;
- (2) de la *racionalidad teleológica a priori, subjetivamente* orientada, de la interacción *estratégica* a través de actos *perlocucionarios*.

Y debería ser claro que esta misma distinción –al igual que toda distinción de tipos de racionalidad– es sólo creable y sólo puede ser entendida reflexivamente, como aporte de la *racionalidad del discurso consensual-comunicativo*: No se puede pretender aclarar el concepto de esta racionalidad sobre la base de la racionalidad estratégica, por ejemplo, a través de negociaciones o de sugerencias retóricas de tipo perlocucionario.

Con esto estamos en condiciones de trazar el resumen teórico-racional de nuestra discusión crítica de la teoría de la comunicación orientada *intencionalistamente* y por la *teoría de la decisión*: Puede por cierto ser considerado como un progreso el que esta teoría ya no parta de presupuestos puramente *técnico-cibernéticos* o *conductistas* sino que quiera tomar en cuenta categorías de la *teoría de la acción*, tales como “fundamentabilidad racional” e “intencionalidad”.<sup>55</sup> Sin embargo como se ha

55. Cfr. Meggle, *loc. cit.*, pág. 6.



mostrado, en el nivel de una teoría *racional* de la comunicación (tal como la que propone, por ejemplo, Meggle) tampoco es posible derivar la *comunicación lingüística* a partir de la *interacción racional-teleológica* en el sentido de la teoría de la decisión o de la teoría de los juegos, sino que más bien, al revés, hay que inferir la posibilidad de determinar unívocamente la racionalidad de la teoría de la decisión o de la teoría de los juegos a partir de la ya siempre presupuesta *racionalidad de la formación lingüística del consenso sobre sentido y verdad*. Los *criterios de racionalidad transubjetivos de la comprensión lingüística* no son normas secundarias con respecto a la racionalidad de la acción, que dependan de teorías especiales (por ejemplo, de tipo estético, ético o político),<sup>56</sup> sino que, en tanto *criterios normativos de racionalidad de la comprensión lingüística* son, al mismo tiempo, la condición de la posibilidad de una determinación racional de los criterios de racionalidad —o, si se quiere, de las normas— de todos los otros tipos posibles de racionalidad de la acción.

Me parece que a partir de este resumen provisorio de nuestra investigación es perfectamente posible asumir la respuesta a la pregunta acerca del carácter de la *racionalidad ética*. Sin embargo —por razones que aún habrá que explicar— quisiera llevar a cabo una vez más un rodeo: esta vez a través de la *teoría de la acción comunicativa* de Habermas.

#### IV. La teoría de la “acción comunicativa” de Habermas y la cuestión acerca de la racionalidad ética de la interacción social.

Por dos razones la teoría de Habermas —al menos el aspecto de la teoría de la acción contenido en el primer tomo de su libro— se presenta, por así decirlo, como un puente entre la teoría de la comunicación y la *ética*:

La primera razón reside en que la teoría de Habermas,

56. Ibidem., pág. 2.

como debería notarse, no es una *teoría de la comunicación* en sentido estricto sino una teoría de la *acción comunicativa*, es decir, de la interacción interhumana a través de la mediación comunicativa.

Esto significa, entre otras cosas, que aquí no se trata primariamente de *actos de comunicación* —es decir, por ejemplo de *actos lingüísticos* y *actos de comprensión*— sino de la “coordinación” de las acciones *extralingüísticas teleológicas*<sup>57</sup> por la vía de una racionalidad que no es la racionalidad weberiana de medio-fin, sino la de la *comprensión a través de actos lingüísticos de comunicación*. Sobre esta idea básica de la obra de Habermas, no muy fácil de entender, habré de volver más adelante.

Ahora bien, el aspecto de la teoría de Habermas que se acaba de indicar es éticamente relevante ya sólo porque las normas morales en su función vital-mundanal no están referidas primariamente a la *comunicación lingüística* (o al *discurso* de la filosofía) sino a las *acciones teleológicas, extralingüísticas*. Sin embargo, la circunstancia de que estas acciones extralingüísticas pueden ser *coordinadas* por la vía de una racionalidad no *estratégica* sino *consensual-comunicativa*, podría tener la mayor relevancia ética.

El segundo aspecto básico de la teoría de Habermas que, me parece, podría servir como puente entre la teoría de la comunicación y la ética, reside en la concepción de una correspondencia entre los tipos de la *racionalidad de la acción* y las *pretensiones de validez* del discurso humano.

Habermas parte del hecho de que tanto a nivel de las acciones extralingüísticas y sus referencias al mundo, como a nivel de los actos lingüísticos, hay que suponer tres dimensiones de la racionalidad y de la posible racionalización que pueden ser distinguidas ideal-típicamente:

- (1) la dimensión de la *racionalidad medio-fin* del actuar *orientado hacia el éxito*, cuya posible *eficiencia técnica*, en última instancia, se basa en la *verdad del conoci-*

57. Cfr. J. Habermas, loc. cit. (ver nota 1), tomo I, págs. 143 y 150 y ss. con referencia a R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Francfort del Meno 1976, págs. 66 y ss.

miento de las ciencias naturales, en el sentido de la referencia al mundo de la *relación sujeto-objeto*;

- (2) la dimensión de la *corrección normativa* del actuar social, en el sentido de la referencia, al mundo, por así decirlo, de la *relación sujeto-cosujeto*, cuya legitimación racional, en última instancia, se basa en la *moral*;
- (3) la dimensión de la *adecuada autopresentación* en el llamado actuar *dramatúrgico* cuyo criterio de racionalidad reside, por una parte, en la *veracidad* y, por otra, en la estéticamente relevante *autenticidad de la autoexpresión*.

Según Habermas, la clave de esta tricotomía de tipos de racionalidad de la acción de acuerdo con los tres tipos de referencia al mundo de los actores, reside en la pragmática universal o formal del lenguaje;<sup>58</sup> es decir, en una reconstrucción lingüístico-teórica de las tres funciones del lenguaje que ya había distinguido Karl Bühler: la función de *presentación* vinculada a las proposiciones y referida a estados de cosas, la función social de *apelación* realizada a través de los actos ilocucionarios y la en parte performativamente explicitable función de *expresión* del lenguaje.

Naturalmente, al respecto cabe señalar lo siguiente: En el nivel de la reconstrucción de la teoría de las funciones del lenguaje sobre la base de la teoría del acto lingüístico ya no cabe decir que la función de “apelación” y la función de “expresión”, en tanto funciones de meras “señales” o “síntomas”, serían las “funciones lingüísticas inferiores”, que compartiríamos con los animales, mientras que sólo la función de “presentación”, vinculada a proposiciones, en tanto función de “símbolos”, sería la función lingüística propiamente humana. Me parece que esta evaluación de las “sólo pragmáticamente” relevantes funciones del lenguaje, sostenida por Bühler y también por Carnap y Popper, ha sido superada por el descubrimiento de las expresiones o frases *performativas* del lenguaje, realizado

58. J. Habermas, “Was heisst Universalpragmatik?” en K. O. Apel (comp.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort del Meno 1976, págs. 174-272.

por Austin. Pues así se mostró que justamente también la *creación vinculante de relaciones sociales* –por ejemplo en una promesa– y la *autoexpresión subjetiva* –por ejemplo en una confesión– pueden ser expresadas a nivel de los *símbolos* lingüísticos y esto significa, de manera *semánticamente* vinculante.<sup>59</sup>

En mi opinión, la importancia de esta revolución filosófico-lingüística se expresa en la idea sistemática central de la *pragmática universal o formal* de Habermas, que ahora se ha vuelto también decisiva para la *teoría de la acción comunicativa*.<sup>60</sup>

Consiste en la siguiente intelección: No sólo en la *pretensión de verdad* de la *función de presentación* del lenguaje ligada a proposiciones, sino también en la *pretensión de corrección* o de obligatoriedad *normativamente legítima de los actos ilocucionarios* y en la *pretensión de veracidad* de la *autoexpresión* lingüística, se encuentran potencialmente *universales pretensiones de validez* del discurso humano, que en tanto tales son también problematizables. Y a todas las tres funciones del lenguaje y pretensiones de validez subyace la simbólicamente articulable *pretensión de validez de la comprensibilidad o del sentido* del discurso humano en general (en el sentido de su *doble estructura performativo-proposicional*). Todas estas cuatro pretensiones de validez tomadas conjuntamente –y no solamente la pretensión de verdad ligada a las proposiciones– testimonian, por así decirlo, el *logos* o la característica como *logos* del lenguaje humano.

Me parece que es claro que para Habermas, en las potencialmente *universales pretensiones de validez* del discurso humano aquí presentadas, más exactamente: en las tres pretensiones de validez especiales, que responden a las tres distinguibles referencias al mundo por parte del discurso, en cierto modo se vuelven transparentes las ideal-típicamente distinguibles di-

59. Cfr. K. O. Apel, “Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache” en H. Lützel (comp.), *Kulturwissenschaften*, Bonn 1980, págs. 13-68.

60. Cfr. especialmente la 1.ª y 2.ª “Zwischenbetrachtung” en tomo I de la *Theorie des kommunikativen Handelns*.

mensiones de *racionalidad* y *racionalización* de las acciones extralingüísticas.

Esto se expresa, sobre todo, en la constatación de que en las tres pretensiones de validez del discurso se han vuelto *reflexivas* las tres posibles referencias al mundo por parte del actuar.<sup>61</sup> (Justamente esto se testimonia a su vez en el hecho de que las tres pretensiones de validez pueden ser explicitadas lingüísticamente sólo *performativamente*.) En este volverse lingüísticamente reflexivas de las pretensiones de validez se basa manifiestamente la posibilidad de una coordinación racional de las acciones extralingüísticas a la luz de un entendimiento sobre su posible racionalidad: por ejemplo, acerca de si se basan en un conocimiento natural verdadero y por ello pueden ser técnicamente eficaces; o si son legitimables a través de normas reconocidas y en esta medida son correctas o moralmente sostenibles; o, finalmente, acerca de si expresan veraz o auténticamente vivencias o necesidades subjetivas o se basan en el autoengaño o en una deficiente autopresentación.

Según Habermas, la aquí insinuada posibilidad de una *coordinación racional* de las acciones humanas depende de que la coordinación realmente se realice en el sentido de un *actuar orientado hacia la comprensión*, es decir, de un *actuar comunicativo* y no en el sentido de un *actuar orientado hacia el éxito o estratégico*. Dicho de otra manera: los criterios normativos de racionalidad que deben determinar la racionalidad procesal del actuar comunicativo (y esto significa: de la coordinación del actuar extralingüístico a través de la comunicación lingüística) no deben ser confundidos o mezclados con los criterios de racionalidad de la variante estratégica de la racionalidad técnico-instrumental.<sup>62</sup> ¿Cómo puede mostrarse que es posible una coordinación no-estratégica de la acción?

61. Loc. cit. Tomo I, I, 3. Cfr. también "Was heisst Universalpragmatik?" (cfr. nota 58).

62. Me parece que la peculiar competencia entre la racionalidad *estratégica* y la *consensual-comunicativa* dentro del marco de la interacción humana y hasta dentro de la comunicación lingüística no es comprensible si la racionalidad estratégica es entendida sólo como variante de la racionalidad *técnico-instrumental* y en esta medida es ordenada a la referencia mundanal de la *relación*

Nótese bien que ya no se trata —como en la sección anterior— de si la propia *comunicación lingüística* puede ser entendida como interacción estratégica, sino de si la *coordinación de*

---

*sujeto-objeto* y de esta manera al mismo tiempo al conocimiento de las ciencias naturales, tal como lo sugiere Habermas a través de su distinción de las tres dimensiones del mundo, es decir, de los "conceptos formales del mundo" (cfr. op. cit. Tomo I, págs. 131 y ss.).

En efecto, considero que es falso, por ejemplo, equiparar la racionalidad del actuar *estratégico* con la de la *tecnología social* ("Social engineering"), según la cual efectivamente las personas tienen que ser divididas en sujetos y meros objetos de explicaciones nomológicas, pronósticos, y consecuentemente de administración y planificación. Según mi opinión, se puede decir más bien que la dificultad básica de toda tecnología social —la aparición de *self-fulfilling* y *self-destroying prophecy*— muestra exactamente el punto en el que la tecnología social se convierte en interacción *estratégico-económica* o *estratégico-política* entre los ingenieros sociales y sus "objetos" humanos. Me parece que la aparición de la *self-fulfilling* y de la *self-destroying prophecy* en el marco de la tecnología social se basa justamente en el hecho de que las personas, en la medida en que están suficientemente informadas acerca de lo que sobre ellas es pensado, reconocido y predicho por otras personas, actúan como *sujetos de una interacción estratégica* y, de esta manera, frustran los planes de quienes las tratan como meros objetos. (Esto sucede, por ejemplo, en toda economía planificada concebida desde un punto de vista socio-tecnológico, bajo la forma del mercado negro.)

Así pues, en estos ejemplos se muestra ya que la racionalidad del actuar estratégico, en principio, no es la de la *relación sujeto-objeto* sino una racionalidad de la *interacción* —a menudo hasta de la *comunicación lingüística*— entre *sujetos*; y esto a pesar de que en la realidad los sujetos de la interacción estratégica procuran instrumentalizarse recíprocamente en el marco de su cálculo de utilidad; también en el caso de la cooperación limitada, tal como se mostrara más arriba. El punto de la interacción estratégica reside más bien en que sus sujetos humanos saben o suponen con respecto a los demás que ellos intentan instrumentalizarse recíprocamente. En esta medida aquí se da un *caso límite de reconocimiento recíproco*, por ejemplo el que Hobbes supone en el aproximativo juego de suma cero de su estado de naturaleza.

La razón más profunda por la cual la interacción estratégica tiene que ser considerada como un caso límite de la interacción proporcionada comunicativamente (es decir, del "actuar comunicativo") reside en mi opinión en que, en tanto actuar racional de las personas, ya presupone la —por el *pensamiento* implicada— *primera formación lingüística de consenso sobre el sentido* (y con ello sobre todas las cuatro pretensiones de validez). Para ello hay, en mi opinión, dos diferentes testimonios a favor: Por una parte —y éste me parece ser el caso legítimo en el mundo vital— el reconocimiento recíproco de los sujetos de la interacción estratégica puede basarse en la circunstancia de que la interacción

acciones teleológicas referidas al mundo se realiza con respecto a su motivación racional en las tres dimensiones indicadas sobre la base del entendimiento acerca de las pretensiones de validez o sobre la base de mecanismos de coordinación de la influencia recíproca y del equilibrio de intereses. Pero conduce nuevamente a los anteriores mecanismos diferentes de la comunicación lingüística. Pues estos mecanismos –del uso del lenguaje primariamente *perlocucionario* y primariamente *ilocu-*

---

estratégica, desde el comienzo, está limitada por reglas de juego que, en última instancia, no se deben a la interacción estratégica –por ejemplo, negociaciones– sino que son acuerdos –por lo general implícitos– sobre normas obligatorias (en el sentido de la moral o más tarde, por ejemplo, también del derecho privado o del derecho internacional). Por otra, hay que tener en cuenta que la persona –en tanto ser pensante y hablante– sólo a través del rodeo del reconocimiento de sus pretensiones de validez por parte de los demás, puede reconocerse a sí misma, es decir, puede encontrar su propia identidad. Esto la obliga aun en el caso límite de la interacción estratégica total del juego de suma cero, a reconocer al otro como co-sujeto del actuar comunicativo, aun cuando trate de instrumentalizar también este papel insustituible del otro o de los otros. Éste fue el descubrimiento de Hegel en la “dialéctica del amo y el esclavo”, que Sartre ha aplicado también a la psicología profunda de la relación entre los sexos.

Me parece que también es claro que los participantes en la interacción estratégica se tienen que *entender* recíprocamente en sentido hermenéutico; y esto a pesar de que ellos, en realidad, no están dispuestos al *entendimiento* propiamente dicho, por ejemplo, sobre sus pretensiones de validez. En el mejor de los casos están dispuestos al “entendimiento” en el sentido del equilibrio de los intereses supuestos y, en esta medida, a un reconocimiento temporario de su igualdad de derecho *bajo reserva*. (En este lugar hay que señalar que los lobos humanos de Hobbes, que celebran el contrato social y de dominio sobre la base del cálculo estratégico de utilidades, también después de este contrato que ha de fundar el Estado de derecho, siguen siendo siempre participantes estratégicos y, en esta medida, se reconocen recíprocamente como seres con igualdad de derecho sólo bajo *reserva criminal*. Lo mismo vale en principio para las personas que, según Rawls, eligen en libertad el Estado de una justicia óptima bajo las condiciones de igualdad simuladas de la “situación originaria”, por ejemplo, bajo el presupuesto del “velo de la ignorancia” sobre su posición social. Pues lo hacen –al igual que los lobos de Hobbes, y esto significa de acuerdo con las posibilidades de criminales inteligentes– en el sentido de un *cálculo de utilidades de la razón estratégica*, aun cuando las condiciones de igualdad de la “situación originaria” de Rawls puedan, ellas mismas, estar organizadas en el sentido del *imperativo categórico* de Kant.)

*cionario*– fueron distinguidos, en última instancia, de acuerdo a *cómo* a través de ellos debían lograrse los fines habitualmente siempre extralingüísticos del uso del lenguaje: a cualquier precio, por así decirlo, es decir, bajo el uso puramente instrumental de los signos del lenguaje, o bajo la condición de que a nivel del efecto ilocucionario de los actos lingüísticos, se alcance, por lo menos implícitamente, un consenso acerca de la conveniencia, justificación, obligatoriedad de los actos lingüísticos (de las comunicaciones, advertencias, promesas, invitaciones, etc.) con respecto a la situación dada y su respuesta.

Si no me equivoco, el problema de distinción que aquí se presenta es solucionado por Habermas con la ayuda de una interesante, pero también problemática, modificación de la distinción clásica entre los efectos o fines *ilocucionarios* y *perlocucionarios* del discurso: con la ayuda de una modificación que, como señalamos más arriba, había sido insinuada aunque no expresada por Strawson. En la teoría clásica del acto lingüístico –en Austin y Searle– el fin o efecto ilocucionario del acto lingüístico consiste exclusivamente en la *comprensión* del discurso de acuerdo con las convenciones lingüísticas (de su sentido proposicional e ilocucionario) por parte de los destinatarios. Toda *reacción* del destinatario que vaya más allá de esto –sea una acción o simplemente una emoción o una convicción sobre el mundo– representa un *efecto perlocucionario*. Naturalmente –según las indicaciones originarias de Austin– esto puede ser (1) puramente casual o (2) puede ser intencionado en una –ocultamente estratégica– “acción perlocucionaria” –en el sentido precisado por Strawson– o (3), finalmente, puede ser un “efecto perlocucionario” que está vinculado con el acto ilocucionario de acuerdo con su sentido de regla convencional.

Manifiestamente, estos últimos efectos (3), a diferencia de los fines del uso del lenguaje perseguidos de una manera ocultamente estratégica, son incluidos por Habermas en los *efectos o fines ilocucionarios* del discurso;<sup>63</sup> y ello en virtud de una

---

63. Me apoyo sobre todo en el Tomo I, pág. 391 en donde Habermas, a más del *ser entendido* incluye al *ser aceptado* de los actos ilocucionarios en el “éxito ilocucionario”; cfr. también pág. 393.

nueva fundamentación pragmática universal: Las convicciones que uno obtiene en la comunicación normal sobre la base de informaciones sinceras o los sentimientos que uno supone en los destinatarios en virtud de una manifestación sincera de agradecimiento, de felicitación o de pesar, o finalmente hasta las acciones que uno realiza en cumplimiento de una invitación que demuestra ser justificada en virtud de las circunstancias de la situación y de normas válidas: todas estas *reacciones* constituyen, por así decirlo, los resultados normales de “acciones comunicativas”, es decir, los resultados de *coordinaciones* de acción que no se producen a través del uso *estratégico* del lenguaje sino sólo bajo la condición de la *comprensión y aceptación de las pretensiones de validez que necesariamente están vinculadas con el discurso*.

Estas pretensiones de validez deben ser no sólo comprendidas sino también aceptadas, es decir, no se trata en realidad de una intención arbitraria, subjetiva-perlocucionaria, que el destinatario deba cumplir, posiblemente a raíz del conocimiento de esta intención (como sostiene Grice), sino que, según Habermas, se trata aquí de la “fuerza obligante” de las pretensiones universales de validez, incluida en la estructura del discurso y que inevitablemente tiene que poseer todo hablante. Por eso, en ella debe basarse la coordinación normal de las acciones a través de la comunicación lingüística, que tiene que tomar en cuenta (es decir, utilizar parasitaria-instrumentalmente) también quien está primariamente interesado en la obtención —ocultamente estratégica— de un efecto perlocucionario.

(Por ello también, por ejemplo, los textos publicitarios o los oradores de propaganda política tienen que procurar el efecto perlocucionario que quieren sugerir bajo la condición de que, a nivel del uso del lenguaje públicamente comprensible, *parezcan* realizables las inevitables pretensiones de validez del discurso: sentido, verdad, sinceridad y corrección jurídica o moral; pero esto no significa que los efectos perlocucionarios a los que ellos *aspiran* tengan que ser consecuencias normales de las pretensiones de validez aceptadas y en esta medida se encontrasen como fines bajo *condiciones de comprensión*.)

Me parece que Habermas, con la concepción del “actuar

comunicativo” (que en última instancia se basa en la fuerza vinculante de las cuatro pretensiones de validez del discurso humano que se requieren recíprocamente) que se acaba de esbozar, ha logrado mostrar que las interacciones mediadas lingüísticamente, en el caso paradigmático normal, se basan en una específica *coordinación consensual-comunicativa* (“comprensión”). Ésta puede ser claramente distinguida de la pura función *instrumental-estratégica* de lo que suele llamarse “conducción del comportamiento a través de signos”. Con esto me parece que Habermas ha mostrado al mismo tiempo que —mejor dicho cómo— en el mundo vital, pueden realizarse la tradición cultural transmitida comprensivamente y la integración social en el sentido de normas válidas, primariamente sobre la base de presupuestos que no descansan en la *racionalidad estratégico-instrumental*. Pero ¿se ha mostrado ya con ello también que la coordinación *comunicativa* de la acción —que se basa en la *comprensión*, es decir en el *acuerdo* sobre el sentido y las pretensiones de validez— es racional, es decir, se basa en una *racionalidad* especial (en el sentido de las indicadas pretensiones de validez del discurso), que sea diferente de la racionalidad estratégico-instrumental? Hemos presentado esto por cierto como la suposición heurística de la arquitectónica tricotónica, pero con ello todavía no se ha *demostrado* la correspondencia entre las tres pretensiones de validez del discurso referidas al mundo y las tres dimensiones de racionalidad que son coordinadas con ellas.

Tengo que recordar aquí que en mi investigación se trata especialmente de la cuestión de saber si hay una *racionalidad ética* que pueda ser distinguida de la *racionalidad teleológica estratégica*. Especialmente para dar respuesta a *esta* pregunta acabo de referirme a Habermas; pues creo haber presentado ya la demostración de que tiene que haber una *racionalidad consensual-comunicativa*, a través del recurso reflexivo a la ya siempre recurrida, y en esta medida necesariamente presupuesta, *racionalidad del discurso filosófico*. Pero, como el discurso argumentativo puede recurrir a la racionalidad de una comunicación *libre de la carga de la acción*, he introducido la teoría de Habermas del “actuar comunicativo”; pues aquí se trata de una

coordinación de acción con relevancia práctica inmediata; y en este contexto también justamente de la *fuerza moralmente legítima*, *normativamente obligante* de la comunicación consensual.

Ahora bien, me parece que Habermas efectivamente ha demostrado que sólo se puede *comprender* el actuar comunicativo si, al mismo tiempo, se toma en serio la *pretensión de validez moral*, en la que en última instancia se basa la fuerza normativamente vinculante de los actos lingüísticos regulativos, por ejemplo, de las invitaciones.<sup>64</sup> Efectivamente, el actuar comunicativo *supone* siempre que hay *normas válidas* a través de las cuales puede justificarse el actuar humano y no sólo *motivos empíricos* de los actores, por ejemplo, *intereses* subjetivos. Pero con esto, naturalmente, todavía no se ha demostrado que pueda ser justificada *racionalmente* la suposición vital-mundanal de normas válidas, es decir, a través de una *racionalidad ética especial* de la interacción, que no sea estratégico-instrumental. Justamente esto fue puesto en duda por Max Weber. Según él, la *suposición* de normas morales válidas, es decir, de los valores que a ellas subyacen —suposición que debía ser tomada bien en serio— se basaba en la autoridad de las imágenes del mundo religioso-metafísicas. Pero esto significaba para él que *después* del proceso de “desencantamiento”, que está vinculado con el “proceso de racionalización occidental”, tenía que basarse en *decisiones pre-racionales de la conciencia*. Ya he subrayado que esta conclusión posee gran plausibilidad para los protestantes secularizados y para los liberales sinceros.

En este contexto quisiera todavía llamar especialmente la atención acerca de que el recurso pragmático al *trasfondo de certeza vital-mundanal* de la “eticidad” no puede aducir nada contra Max Weber y en general en contra del moderno *historicismo*. Por cierto que es correcto lo siguiente: Toda orientación humana en el mundo —no sólo el llamado *Common sense*, sino también las “evidencias paradigmáticas” de la ciencia, que en tanto “criterios” de posibles comprobantes empíricos hacen

64. Cfr. especialmente Tomo I, I, 4.

que sean posibles algo así como hipótesis examinables<sup>65</sup>— presupone que al mundo vital pertenece un *trasfondo de certeza*, que fácticamente no puede ser sometido a la duda real. Pero esta intelección de Peirce, Collingwood, Wittgenstein y Gadamer es puramente *formal* y no excluye, como al menos lo ha reconocido agudamente Collingwood, la intelección historicista en el cambio histórico de los contenidos del trasfondo de certeza del mundo vital.<sup>66</sup>

Finalmente, ha habido un tiempo en el que, por ejemplo, todos los hombres consideraban que la naturaleza en su totalidad estaba dotada de vida y alma. Sin embargo, este trasfondo de certeza del mundo vital arcaico ha sido dejado de lado por la ciencia natural moderna. No otra es la situación de muchos trasfondos de certeza moral del mundo vital. En esta medida, el recurso a ellos *in concreto* conduce a declarar como sacrosantas las evidencias aún existentes de la propia tradición cultural. En Europa, *después* del “proceso de desencantamiento” descrito por Max Weber, este tradicionalismo valorativo ha adoptado el carácter de una reacción obstinada y decisionista, justamente entre los neoconservadores actuales. En todo caso, este intento de recurrir a lo *vital-mundanalmente no ya cuestionable* no debe ser confundido con el intento de lograr una fundamentación *racional* de las normas éticas universales a través de la vuelta a la *estructura de reciprocidad de la comunicación lingüística*. En todo caso, me parece indiscutible por lo menos lo siguiente: En el nivel de las “acciones comunicativas” del mundo vital no puede *demostrarse* que la “fuerza vinculante” de las normas, que constituyen el respectivo trasfondo de certeza de la comunicación consensual, pueda ser fundamentado *racionalmente*.

¿Tenemos pues, en última instancia, que abandonar el intento de demostrar, a través del recurso a los presupuestos de

65. Cfr. al respecto la distinción de Wittgenstein entre “criterios” y “signos”, es decir, su concepción de “certeza”, que está enraizada en los “paradigmas” del uso del lenguaje.

66. Cfr. R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Chicago 1972, especialmente Parte I, VI: “Metaphysics and Historical Science” (on “Absolute Presuppositions”).

la comunicación lingüística, la existencia de una *racionalidad ética* específica y esto significa al mismo tiempo, la existencia de una razón práctica legisladora en el sentido de Kant?

## V. La racionalidad discursiva como fundamento de la razón ética.

En este lugar tengo que recordar nuevamente que en lo anterior hemos ya con todo presentado la prueba pragmático-transcendental de que –para que sea posible al menos la discusión de estas cuestiones– tiene que haber una *racionalidad no instrumental-estratégica* sino *consensual-comunicativa* de la interacción a nivel del *discurso argumentativo*. También Habermas supone básicamente que las pretensiones de validez problematizadas –y a fortiori los conceptos problematizados de las pretensiones de validez– pueden y tienen que ser demostradas en el nivel del discurso argumentativo.<sup>67</sup> Sin embargo, una dificul-

---

67. Cfr. Habermas, loc. cit. Tomo I, págs. 37 y ss. Naturalmente, Habermas no desea dramatizar la cuestión de la fundamentación discursiva en el sentido de la *fundamentación pragmático-transcendental última*. Pero me parece que justamente la problemática de la teoría de la racionalidad impone una tal dramatización. Así, creo que, independientemente de la problemática ética, la cuestión acerca de si existe o no una racionalidad no estratégica de la comunicación, en última instancia no puede ser decidida de otra manera como no sea a través de la referencia reflexivo-transcendental de que justamente el planteamiento y la discusión de la cuestión presupone necesariamente, por su propio sentido, una racionalidad no estratégica (un principio de transubjetividad consensual-comunicativa). Pero especialmente con respecto a la cuestión de la obligatoriedad racional de las normas éticas –en vista de la tesis del “desencantamiento” de Weber– ninguna fundamentación hipotética puede ser plenamente satisfactoria. Sobre todo, la referencia a la presuposición de acuerdo con el sentido de la racionalidad ética en el entendimiento comunicativo en el “mundo vital” puede ser algo más que un argumento de Common sense (que, por lo demás, está sujeto a la diferenciación relativista-pluralista del concepto de mundo vital) sólo si se muestra que el cuestionamiento de la validez racional de normas éticas –que en cada caso siempre es posible– en el nivel del cuestionamiento mismo, es decir, en el nivel del discurso argumentativo, presupone un principio de la racionalidad ética, no discutible so pena de autocontradicción.

tad reside en el hecho de que esta “esotérica” racionalidad de formación del consenso, que tenemos que presuponer necesariamente por exigencias de sentido en el discurso “libre de la carga de la acción”, parece tener poco o nada que ver con la regulación normativa de acciones reales, por ejemplo, con la solución de reales conflictos de intereses de la interacción humana. En realidad, en contra del intento de una fundamentación pragmático-transcendental, es decir, discursiva-reflexiva de la ética se ha objetado siempre lo siguiente: Aun cuando uno tenga que conceder que a las reglas de la racionalidad consensual-comunicativa, que tienen que ser siempre reconocidas ya en el discurso, pertenecen también normas de una *ética del discurso*, en el mejor de los casos se trata aquí de una ética mínima o especial del discurso libre de la carga de la acción. Una “ética” de este tipo –así reza la objeción– no puede decir a las personas a qué deben obligarse en el nivel de los conflictos reales de intereses de la interacción social; si, en general, para estos casos existen deberes o normas racionalmente fundamentables.

En este contexto, Karl Heinz Ilting ha llegado hasta poner en duda el sentido de una *ética* discursiva: Según Ilting, las llamadas normas éticas del discurso argumentativo –por ejemplo, la “norma de veracidad”– deben ser consideradas simplemente como presupuestos *instrumentales* de esta empresa especial funcional-racional, es decir, como *imperativos hipotéticos*. En esta medida, por ejemplo, habría que distinguir básicamente la “norma discursiva” de la veracidad, de la auténtica *norma moral* que prescribe no mentirle a una persona cuando con ello se le infiere una injusticia.<sup>68</sup> En este contexto, Ilting señala

---

Ya antes he sostenido con respecto a la relación entre comunicación del mundo vital y discurso, la tesis de que el primado substancial de las normas del mundo vital (que en la praxis tienen que proporcionar el contenido de la crítica y de la fundamentación) y el primado de la fundamentación (de la autoreflexión transcendental) del discurso filosófico no se excluyen recíprocamente sino que se requieren (cfr. “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen” en K. O. Apel (comp.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort del Meno 1976, págs. 121 y ss.).

68. Cfr. K. H. Ilting, “Der Geltungsgrund moralischer Normen” en W.

también que las obligaciones morales reales en el campo de la interacción humana siempre son relativas con respecto a aquello que puede *pretenderse* de una persona en vista de la respectiva situación social, por ejemplo, en vista de la seguridad jurídica existente.<sup>69</sup>

Estos me parecen ser argumentos de peso. Sin embargo, creo que –al menos tal como son intencionados– *se basan* en una falsa evaluación de la función del discurso argumentativo y consecuentemente también del sentido de una *ética discursiva*. Pero veamos más exactamente este punto:

Es correcto que la función del discurso argumentativo en la ciencia y en la filosofía se basa en que el discurso –tal como lo ha expresado Habermas– *está libre de la carga de la acción*, es decir, que no coordina inmediatamente acciones teleológicas referidas al mundo, sobre la base de la fuerza obligante de normas vital-mundanalmente reconocidas. Pero, ¿qué se quiere decir en realidad con esta caracterización, a qué estado de cosas fenoménico se apunta con ella? ¿Es el discurso argumentativo un contexto de “juego” del lenguaje separado de la seriedad de la vida, en cierto modo un “juego cooperativo” en el sentido de la teoría estratégica de los juegos que, por una convención, se encuentra bajo la finalidad común de la solución argumentativa del problema y por esta razón, entre otras, está sujeta a la regla del juego que prohíbe mentir? En este caso, la violación de esta regla del juego a través de una mentira –al igual que, por ejemplo, la negativa a argumentar– sería moralmente relevante sólo como violación de un acuerdo, presuponiendo que exista una norma moralmente obligatoria según la cual hay que cumplir los acuerdos; pero en todo caso, en el contexto del discurso, el delito de la mentira, en principio, no debería ser evaluado de manera diferente al no mentir en el contexto de un juego de sociedad en el cual, según lo acordado, el juego consiste en evitar a través de mentiras que se pueda establecer la identidad de los jugadores.<sup>70</sup>

Kuhlmann/D. Böhler (comps.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt 1982, págs. 612-648, especialmente págs. 620 y ss.

69. Ibidem, págs. 630 y ss.

70. Cfr. Ilting, loc. cit., pág. 621.

Me parece que esta concepción del discurso argumentativo como un juego cooperativo –entre innumerables otros juegos posibles de este tipo– en el que se puede o no participar, tiene una cierta justificación externa. Ella se encuentra, como habrá de mostrarse, en el nivel de la forma de organización necesaria para todo discurso real. Pero si con la característica esbozada se hubiera acertado el sentido verdadero del discurso argumentativo y de sus reglas necesariamente presupuestas, habría entonces que dejar sin efecto nuestra anterior invocación al carácter no estratégico de la racionalidad del discurso (y con ello de nuestro análisis de la cuestión de la esencia de la racionalidad); pues la “necesidad” de reemplazar en el discurso argumentativo el principio de racionalidad del equilibrio estratégico de intereses por un principio de transsubjetividad incondicionado, en el sentido de la formación argumentativa de consenso que se persigue –al menos sobre el sentido y la verdad de las proposiciones– esta –¿aparente?– *necesidad no sería otra cosa que* una regla técnico-instrumentalmente fundamentable (= “imperativo hipotético”) en el marco de una cooperación estratégicamente útil para el comportamiento de solución del problema. Y debería ser claro que en este caso el intento de fundamentar –siguiendo a Kant– las normas de la ética en un *principio de la razón* incondicionado –o, al menos, no instrumental-extratéticamente condicionado– (en el sentido de la reciprocidad que hay que universalizar, de todos los seres racionales como seres de fines en sí mismos en el “reino de los fines”) carecería de sentido desde el comienzo. (Me parece que es característico de la actual situación del problema el que muchos filósofos –¿por razones de piedad?– aceptan el discurso kantiano de la autonomía moral legisladora de la *razón práctica* y, al mismo tiempo, dan a conocer que conciben naturalmente la *racionalidad de la acción* en el sentido del concepto hobbesiano de racionalidad y del correspondiente concepto de libre albedrío, es decir, en el sentido de la moderna teoría de la decisión, y de la teoría estratégica de los juegos.)<sup>71</sup>

71. Cfr. el uso que hace Ilting de la expresión “ser viviente racional”, loc. cit. pág. 633.



Sin embargo, la concepción del discurso como una empresa cooperativa y teleológico-racional bajo el presupuesto sólo de los intereses empíricos y del libre albedrío de quienes la organizan no da cuenta de la función (pragmático-transcendental) que *necesariamente* tiene el discurso para un ser “racional”, que no sólo posee intereses empíricos sino que vincula al lenguaje necesariamente también pretensiones de validez universal. Ahora bien, en los casos en los que se niegan estas pretensiones de validez, para los participantes en la comunicación existe sólo una posibilidad de no buscar un equilibrio estratégico de intereses sino aceptar el desafío que implica la problematización de las pretensiones de validez e intentar su cumplimiento *racional*: la continuación de la comunicación a través del *discurso argumentativo*. Este suspende, por así decirlo, la función normal “perlocucionaria” de la comunicación lingüística —la coordinación de las acciones referidas al mundo— y eleva explícitamente a la categoría de objetivo de la comunicación, la formación de consenso sobre las pretensiones de validez de actos lingüísticos que normalmente en las acciones de comunicación funciona sólo implícitamente como condición de la comprensión y de la coordinación de las acciones.

Con esto efectivamente se ha establecido un objetivo común de los participantes en el discurso; pero éste no surge como un objetivo arbitrariamente elegible a partir de los intereses empíricos de los actores, sino del objetivo común a priori de la formación de consenso sobre las pretensiones de validez que está incluido en el lenguaje como medium del pensamiento intersubjetivamente válido. Por cierto que, a pesar de ello, en caso de diferencias de opinión, el discurso puede ser visto como una empresa teleológica contingente y a la participación en ella preferirse una forma estratégica del equilibrio de intereses. Sin embargo, quien básicamente quisiera hacer esto —en cierto modo, en el sentido del recurso al estatus del lobo en el sentido de Hobbes— tendría que terminar renunciando a su identidad como ser racional (y al respecto existen evidencias sicopatológicas). Dicho brevemente: primariamente, el discurso no es ningún objetivo empírico del actuar teleológico-racional por intereses subjetivos, sino la condición de la posibi-

lidad de la realización del pensamiento intersubjetivamente válido.

(Sólo con fines de ilustración cabe señalar aquí que la realización en la historia universal del paso ideal-típicamente caracterizable de la comunicación referida a la acción, al discurso argumentativo coincide con la historia de los movimientos de ilustración, especialmente con el desarrollo de la filosofía y de las ciencias, que en el discurso están internamente vinculadas con aquélla. Aquí, por lo pronto, estaba en primer plano la problematización de las *pretensiones de verdad* —enraizadas en las imágenes míticas y metafísico-religiosas del mundo— y de las *pretensiones normativas de corrección*; pero, al menos a partir de Marx, Nietzsche, Kierkegaard y Freud, también la *pretensión de veracidad* o de *autenticidad* del discurso humano (y consecuentemente, de la autocomprensión en el pensamiento) fue puesta deliberada y sistemáticamente en duda; y a partir de Wittgenstein —cuando no desde Peirce— fue puesta también en duda la *pretensión de validez de sentido* del discurso; curiosamente, no la del actuar comunicativo en el mundo vital sino la del discurso argumentativo de la filosofía.)

Con la insinuada interpretación de la función del discurso argumentativo ya se ha iluminado también el sentido del “discurso libre de la carga de la acción”. Este sentido no consiste en eliminar del discurso toda referencia a la praxis, es decir, toda relación con los conflictos de intereses de la interacción humana, sino en posibilitar una solución *racional pero no estratégica* de las diferencias de opiniones y de los conflictos de intereses de la praxis de la interacción, es decir, una solución de los conflictos exclusivamente a través del cumplimiento de las pretensiones de validez problematizadas. Para esto justamente se necesita una descarga de aquellos intereses de autoafirmación de la praxis vital-mundanal que están también siempre en juego a nivel de las “acciones comunicativas” y por ello imposibilitan en el mundo vital prediscursivo una separación real entre el actuar “orientado hacia la comprensión” y el “orientado hacia el éxito”.

En esta medida, la distinción ideal-típica de Habermas entre la coordinación consensual-comunicativa de la acción y la

coordinación estratégica depende, en realidad, siempre del presupuesto de que la racionalidad no-estratégica de la primera pueda ser básicamente demostrada como racionalidad por la racionalidad del discurso. Pues sólo en este nivel de la metacomunicación libre de la carga de la acción pueden, al mismo tiempo, ser incluidas, con las vinculaciones de intereses, también las prevenciones dogmáticas de la comprensión comunicativa en el sentido de los trasfondos de certeza del mundo vital. Por ello, además, es una de las características teórico-comunicativas del discurso libre de la carga de la acción el que a este nivel, en todo caso la *aceptación* de las pretensiones de validez del discurso que va más allá de la pura *comprensión* lingüística, *no* debe ser incluida entre el fin o efecto *ilucucionario* del discurso; pues aquí tiene que ser puesta en tela de juicio y fundamentada racionalmente la fuerza vinculante de las pretensiones de validez, que normalmente funciona. Dicho brevemente: el estar libre de la carga de acción del discurso es la condición y el medio de una libre disposición de la racionalidad del discurso al servicio de la posible solución de conflictos de la praxis vital exclusivamente a través de la satisfacción consensual o justificación de las pretensiones de validez del discurso humano.

La posibilidad y necesidad del paso del *actuar comunicativo al discurso argumentativo*, que se acaban de esbozar, sobre todo desde el punto de vista del discurso, no pueden ser entendidas como un paso, que dependa de un acuerdo, hacia un juego especial de cooperación sobre la base del libre albedrío y del prudente cálculo de utilidades del actuar estratégico. Por ello, esta concepción de la teoría de los juegos, a la que hemos recurrido basándonos en Ilting, tan sólo puede dar cuenta de un aspecto superficial del fenómeno ya que, en caso contrario, podría demostrarse una autocontradicción pragmática del argumentante. Pues cada cual que *analiza esta cuestión* es necesariamente ya un argumentante y, en esta medida, no puede tomar en cuenta seriamente una alternativa, relevante desde el punto de vista de la teoría de la decisión, a la participación en el discurso. (Naturalmente, la justificación "exotérica" de la concepción del discurso como un juego cooperativo con reglas

aceptables o no aceptables reside en que el afectado puede decidir todavía en el nivel de la obligatoriedad institucional si desea o no participar en un seminario o en una discusión públicamente organizada. Sobre esto habré de volver más adelante.) Dicho brevemente: *no se puede ir más allá del discurso* en un sentido transcendental, y por esta razón, sus reglas no pueden ser consideradas ni como meras *convenciones* ni como "imperativos hipotéticos" *en el sentido de Kant*, es decir, como reglas prudenciales fundamentables técnico-instrumentalmente o estratégicamente, al servicio de la realización de un fin contingente, motivado por el autointerés. Más bien, el cumplimiento del *principio de transsubjetividad* de las reglas de la formación argumentativa del consenso constituye un tipo sui generis de racionalidad que, en tanto siempre cumplidos por el pensamiento, no puede ser ya referido por el mismo pensamiento a las reglas si-entonces de la racionalidad estratégico-instrumental.

Ahora bien, ¿cuál es la posibilidad de inferir de la demostración de la *racionalidad no estratégica del discurso* también la existencia una *racionalidad ética* (una razón práctica legisladora en el sentido de Kant) ¿No es, más bien, la circunstancia de que las reglas del discurso *de todas maneras tienen que ser obedecidas por el pensamiento válido* una objeción en contra de la posibilidad de que aquí pueda encontrarse el fundamento racional para la justificación de normas aplicables al *actuar real y a sus conflictos de intereses*?

Aquí uno podría responder con la siguiente contrapregunta: suponiendo que se considere como posible una fundamentación racional de la ética: ¿Cómo habría de ser posible una fundamentación sin regreso al infinito de una ética *racional*, como no sea a través de la demostración reflexiva de que la razón en tanto tal, de acuerdo con su estructura comunicativa, tiene que haber aceptado ya siempre un principio básico racional de la ética? Me parece que efectivamente en una demostración de este tipo (que es posible en el momento en que la filosofía transcendental deja de estar presa en los límites del solipsismo metódico de la filosofía de la conciencia) reside la única posibilidad de reconstruir de una manera puramente *filo-*

sófico-transcendental y en esta medida justificar, la idea –en Kant presupuesta todavía metafísicamente– de una *razón* autónoma, moralmente legisladora, que a priori está referida a una *comunidad de seres racionales con igualdad de derechos* en tanto seres de fines en sí mismos.

En Kant todavía no se establece ninguna relación a nivel filosófico-transcendental entre el “yo pienso” “que tiene que poder acompañar todas mis representaciones” y el “reino de los fines” en tanto la comunidad éticamente decisiva de seres racionales autónomos. La libertad qua autonomía de la razón moralmente legisladora todavía no está fundamentada filosófico-transcendentalmente –por ejemplo, como condición de sentido del pensamiento qua argumentar– sino metafísicamente: como posibilidad inteligible sobre la base de la teoría de los dos mundos y como realidad a postular a partir de la validez, que no puede ser ya fundamentada, de la ley ética como “hecho de la razón”.<sup>72</sup> Esta situación se modifica decisivamente cuando se muestra que el pensamiento intersubjetivamente válido, en tanto ligado al discurso, tiene ya la estructura del discurso. Ahora, a través de la autorreflexión trascendental del “yo pienso”, se puede demostrar que con la estructura del discurso; se presupone una –en principio ilimitada– *comunidad de seres racionales finitos* y la también ilimitadamente universalizable *reciprocidad de las pretensiones* (es decir, de los intereses o necesidades argumentativamente sostenibles) y *de la competencia de examen* de los argumentos; brevemente: se presupone una *comunidad de comunicación ideal* contrafácticamente anticipada en la comunidad de comunicación real.

Con esto, se reconoce la *capacidad de lograr el consenso* de la comunidad de argumentación ideal, ilimitada, como idea regulativa de la validez intersubjetiva, tanto de argumentos

72. K. H. Ilting, “Der naturalistische Fehlschluss bei Kant” en M. Riedel (comp.), *Rehabilitation der praktischen Philosophie* Friburgo 1972, tomo I, págs. 113-132. Sigo considerando que la crítica de Ilting a la fundamentación kantiana de la ley ética es válida, si se prescinde de que el “hecho de la razón”, en el nivel de la pragmática trascendental, puede ser descifrado como el haber siempre reconocido un principio ético en el argumentar.

relevantes desde el punto de vista teórico como de los con relevancia ético-práctica.<sup>73</sup>

Naturalmente, para esta demostración se presupone que uno está dispuesto a llevar a cabo la autorreflexión –no psicológica– a la que aquí se hace referencia. Y en mi opinión, quien acepta inmediatamente limitaciones pragmáticamente necesarias o funcionales de la temática relevante y diferenciaciones entre participantes más o menos competentes, como características esenciales del discurso, no está dispuesto a una reflexión *transcendental* de los presupuestos discursivos de su pensamiento. Pues todas las limitaciones pragmáticas del apriori de la igualdad básica de derechos de todos los miembros del discurso y de la en principio ilimitada tematizabilidad de los intereses vitales en el discurso necesitan a su vez una *justificación* que en principio presupone que *las razones pueden contar con el consenso de todos los afectados* (al igual que en Kant la constitución de un Estado presupone no de facto pero sí de acuerdo con la idea regulativa, la voluntad unificada de todos los ciudadanos). Debido a la indicada introducción –en principio presu-

73. Todavía hay que señalar que con esto no está vinculado ninguna “falacia pragmática” (Ilting) en el sentido de la reducción de la verdad o de la corrección normativa al consenso *factico* de una comunidad limitada (por ejemplo en el sentido de Hermann Lübbe de una “voluntad concordante” de los *participantes* en un conflicto normativo, posiblemente a costa de terceros afectados). Nunca he sostenido una teoría “pragmática” del consenso de este tipo sino –siguiendo a Pierce, como me parece– una teoría pragmático-transcendental de la verdad, para la cual, en el lugar de la teoría de la correspondencia en principio criteriologicamente irrelevante –la teoría metafísica y la teoría semántica de Tarski–, aparece la idea regulativa de la formación argumentativa del consenso sobre criterios de la verdad (entre otros, coherencia y evidencia fenomenológica en lugar de la correspondencia). Cfr. al respecto K. O. Apel “C. S. Peirce and Post-Tarskian Truth”, parte I en *The Monist*, 63 (1980), págs. 386-407; parte II en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XVII (1982), págs. 3-17. Por lo que respecta a la dimensión ético-práctica de la formación del consenso, he rechazado como éticamente irrelevante la teoría “pragmática” de la fundamentación de las normas a través de una remisión a una “voluntad concordante” (fin superior) de los *participantes* en un conflicto normativo (H. Lübbe). (Cfr. K. O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach (comps.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Dialoge*, Francfort del Meno 1984, tomo II, págs. 54 y ss.

puesta como susceptible de lograr el consenso de todos los afectados— de cualificaciones de las condiciones o reglas del discurso, pragmáticamente necesarias o funcionales, se constituye desde luego el carácter de un *juego cooperativo*, que es indispensable para el discurso real (institucionalizable), como una empresa especial, teleológico-racional, en el mundo (cfr. supra).<sup>74</sup>

Pero, ¿hasta qué punto pueden ser consideradas las reglas indicadas de la reciprocidad universalizada de una comunidad ideal de comunicación como normas básicas en el sentido del principio de racionalidad ético de una fundamentación posible de normas prácticamente aplicables? Una vez más quisiera volver a la objeción según la cual a nivel del discurso libre de la carga de la acción todavía no pueden haber deberes o normas éticamente relevantes. Y quisiera conceder en principio lo siguiente:

Efectivamente, de manera inmediata, a través de la reflexión pragmático-transcendental sobre las condiciones normativas del discurso libre de la carga de la acción, no es posible derivar normas concretas, referidas a la situación, como son ya siempre presupuestas en el sentido de certeza del trasfondo vital-mundanal en el “actuar comunicativo”. Pero ésta es justamente la condición para que haya que encontrar aquí el *principio racional de la fundamentación procesal de normas referidas a la situación en los discursos prácticos* que hay que institucionalizar: el *principio de la capacidad necesaria de las consecuencias previsibles de las normas que hay que fundamentar, de lograr el consenso de todos los afectados*.

El que en este principio procesal formal hemos también ya reconocido siempre una obligación ética, y hasta una norma básica de contenido no empírico, se explica sin embargo por la circunstancia de que en tanto “seres racionales finitos” (Kant) sólo podemos reflexionar sobre las condiciones normativas del discurso libre de la carga de la acción si tenemos en cuenta, al mismo tiempo, su tensión con las condiciones de acción de nuestra existencia real. En esta medida, el principio

74. Cfr. K. H. Ilting, “Der Geltungsgrund...”, loc. cit. págs. 623 y ss.

racional de la ética, reconocido en el pensamiento mismo, demuestra su fuerza normativa ya en el nivel de la reflexión sobre la fundamentación última, por ejemplo, como norma que posiblemente impide al pensador solitario, que trata de internalizar el discurso ilimitado de la comunidad ideal de comunicación, el mentirse a sí mismo en aras de un resultado de la reflexión, que en secreto desea.

(En este sentido, no veo por qué, en el nivel del discurso libre de la carga de la acción, la mentira no ha de ser un fenómeno éticamente relevante sino simplemente absurdo o simplemente disfuncional.<sup>75</sup> Por el contrario, considero que sólo a nivel del discurso —en la medida en que el individuo está referido a la comunidad ideal de comunicación contrafácticamente anticipada— el omitir la mentira, es decir, la veracidad incondicionada, es un “deber indispensable” en el sentido de Kant. En cambio, el no mentir —o la veracidad como disposición ilimitada de información— es a nivel del “actuar comunicativo” un deber básicamente limitado, tal como se verá claramente en lo que sigue.)

Pero, en mi opinión, la respuesta propiamente dicha a la cuestión acerca de la *función ética* de la racionalidad discursiva reside en que ella contiene el *principio* o la *metanorma procesal de la fundamentación de las normas en los discursos prácticos*. Esto significa que la función ética de la racionalidad discursiva puede hacerse valer sólo en un *procedimiento de dos gradas para la fundamentación de las normas*.<sup>76</sup> En el nivel pragmático-transcendental de la fundamentación racional última, resulta sólo el principio procesal formal de la ética discursiva, que en tanto idea regulativa, promueve la averiguación y la transmisión puramente discursiva de los intereses de todos los afectados, que son sostenibles como pretensiones. Justamente esto —ni más, ni menos— hemos reconocido necesariamente como

75. Ibidem, págs. 622 y 626.

76. Cfr. *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, loc. cit. págs. 123 y ss. Al respecto también K. O. Apel/D. Böhler/K. H. Rebel (comps.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte*, Weinheim/Basilea 1984, págs. 606 y ss.

argumentantes sinceros. La prueba *reflexiva* al respecto reside en que no podemos, en tanto argumentantes, objetar esta exigencia sin caer en una autocontradicción pragmática; y por eso tampoco, naturalmente, podemos demostrarla deductivamente ya que toda demostración de este tipo tendría que presuponerla en el nivel pragmático de la argumentación.<sup>77</sup> El intento de objeción podría rezar de la siguiente manera: “Yo sostengo con esto (=propongo como susceptible de lograr consenso universal en la comunidad ideal de argumentación) el que no todas las normas discursivamente fundamentables –inclusive las limitaciones discursivas pragmáticamente funcionales– tengan que ser susceptibles de lograr consenso universal”.

Todavía hoy puede tener sentido y hasta ser necesario anticipar los ordenamientos de la convivencia que son susceptibles de lograr consenso debido a las condiciones de la vida humana, en proyectos globales de *sistemas normativos* no sólo jurídicos sino también morales. Pero, desde el punto de vista de la *racionalidad discursiva de la ética*, en principio, todo proyecto global de un sistema normativo puede ser considerado sólo como una contribución a la formación de consenso sobre normas en el nivel de la “opinión pública razonante” (Kant). Y, naturalmente, a este nivel el filósofo o el teólogo tiene, en principio, el mismo derecho de voto que cualquier otro que invoque el derecho a la libertad de opinión. Especialmente, en este nivel –dentro de lo posible bajo condiciones no distorsionadas del discurso– tiene que ser presentado el conocimiento de los expertos con respecto a las condiciones reales de las normas imponibles que a menudo son decisivamente importantes en la época de la ciencia y la técnica.

Así pues, nuestra investigación sobre el tipo de racionalidad éticamente relevante de la comunicación consensual, que fuera provocada por la monopolización weberiana de la (entre otras, estratégica) *racionalidad teleológica*, ha llegado a un resultado que, en parte, da la razón a Max Weber aun cuando rechaza

77. Cfr. K. O. Apel, “Das Problem der philosophischen Letztbegründung...” loc. cit. (ver nota 18); además W. Kuhlmann, “Reflexive Letztbegründung” en *Ztschr. f. Philos. Forschung* 35 (1981) págs. 3-26.

su irracionalismo ético: El “proceso de desencantamiento” que está vinculado con el “proceso de racionalización occidental”, afecta en realidad la autoridad de todos los sistemas de normas metafísico-religiosos de la moral. En realidad, éstos pueden ejercer su decisiva función de orientación ya sólo a nivel de las decisiones privadas de conciencia. En cambio, en el nivel de la opinión pública –por ejemplo, en el análisis de los “valores fundamentales” que están establecidos en una Constitución democrática– no pueden ya pretender ninguna validez intersubjetivamente obligatoria sino que, en todo caso, tienen sólo el status de trasfondos subjetivos de certeza para las contribuciones a la discusión.

Sin embargo, de esta constatación no se infiere que los procedimientos relevantes de fundamentación de normas de una democracia liberal excluyan la obligatoriedad intersubjetiva de absolutamente todas las normas morales, por ejemplo, porque los procedimientos democráticos de votación tuvieran que ser considerados como puros procedimientos decisionistas de compensación de intereses. (Desde Max Weber, los autodesignados defensores de la democracia liberal han inferido siempre esta conclusión y no pocas veces la han vinculado con la sugestión de que la “neutralidad ideológica” del Estado moderno en cierto modo obliga a todos los buenos demócratas a un fundamental *escepticismo o pluralismo normativo*.<sup>78</sup> La analogía a nivel internacional reside, por ejemplo, en la actualmen-

78. Cfr. por ejemplo, W. Becker, *Die Freiheit, die wir meinen. Entscheidung zur liberalen Demokratie*, Munich/Zürich 1982. Naturalmente Becker –al igual que la mayoría de los defensores de un pluralismo cuyas premisas no pueden ser justificadas– no distingue, como lo hemos hecho nosotros, entre el nivel de los acuerdos sobre normas (que en el campo político siempre tienen que tener carácter de compromiso) y el de las condiciones ético-normativas, presupuestas también, de acuerdos políticamente relevantes. Al equiparar sin más ambos niveles logra comprometer al representante de la ética trascendental de la comunicación a la imposición “absolutista” de normas situacionales, mientras que el relativista aparece como el “abogado de la tolerancia” (op. cit. pág. 273, nota 8), como si no todo acuerdo no violento sobre normas situacionales (y por ello desde luego revisables) presupusiera ya un reconocimiento *relativizable* de una norma básica, que garantiza, entre otras cosas, la tolerancia.

te muy difundida opinión de que la superación del imperialismo cultural eurocentrista implica el necesario reconocimiento del *relativismo* ético de normas culturalmente condicionadas.)

Pero el recurso a la racionalidad discursiva de la fundamentación comunicativo-consensual –en dos gradas– de las normas muestra que las consecuencias que se acaban de indicar se deben a una falacia; dicho más exactamente: al no tomar en cuenta una premisa que resulta de la reflexión sobre las *condiciones de la posibilidad de acuerdos obligatorios* a nivel nacional e internacional. Este descuido se muestra, por ejemplo, ya en el notorio desconocimiento del principio moral y “jusnaturalista” “*pacta sunt servanda*” por parte de los juspositivistas. Por una parte, este principio presenta una condición necesaria de todos los acuerdos obligatorios –y con ello también justamente de los procedimientos democrático-liberales de fundamentación de normas–; pero justamente por ello *no* puede él mismo ser fundamentado (puesto en vigencia), a través de acuerdos sino que manifiestamente tiene siempre que ser reconocido ya como intersubjetivamente válido en tanto elemento de una racionalidad discursiva no-estratégica.

Pero, en un sentido más profundo, esto vale manifiestamente también para la exigencia de procurar, en caso de conflicto, en principio un acuerdo obligatorio en el sentido de la norma básica de la formación discursiva de consenso; y ya se ha subrayado que todas las limitaciones pragmáticamente necesarias de la realización institucional de esta idea regulativa (por ejemplo, la limitación temporal del discurso, la limitación temática, la limitación de participantes en el sentido de la representación de intereses o de la elección de expertos, etc.) están sometidas ellas mismas al postulado de la posibilidad de lograr consenso y por ello son, en principio revisables. Me parece que, a partir de esta intelección, es posible comprender los elementos “cuasidecisionistas” de los procedimientos democráticos de formación de la voluntad y de la toma de resoluciones, sin que uno tenga que negar que los procedimientos democráticos del equilibrio de intereses –a diferencia, por ejemplo, de lo que sucede en los Estados totalitarios– están

también sujetos a la idea regulativa del discurso argumentativo. Que tal es el caso, se muestra clarísimamente en el ámbito de la “opinión pública razonante”, que el Estado democrático se permite también como instancia de la autocritica y en la que libera, por así decirlo, de coacciones pragmáticas al principio discursivo que en él está insito. Efectivamente, todos aquellos críticos desilusionados de la utopía de la “comunicación libre de dominación” (Habermas), que quieren ver en el Estado democrático sólo procedimientos especiales del equilibrio del poder entre grupos de intereses, recurren ellos mismos siempre a este ámbito. Es, por así decirlo, la representación del discurso ideal sancionada por la función de dominación del propio Estado democrático, en la realidad social.<sup>79</sup>

Me parece que desde el punto de vista de la teoría de la racionalidad, puede inferirse como resumen que no solamente la *racionalidad teleológico-estratégica* del equilibrio de intereses sino también –como limitación básica de la persecución puramente estratégica de intereses competitivos– el *principio formal de la racionalidad discursiva comunicativo-consensual* han sobrevivido al “proceso de desencantamiento” weberiano. Esto se muestra en el hecho de que, a nivel de la democracia liberal y a nivel internacional o intercultural, no es el relativismo normativo sino sólo la norma básica universalmente válida de la fundamentación consensual-normativa de las normas, la que puede posibilitar la convivencia de las personas o de pueblos y culturas con diferentes intereses y tradiciones valorativas de mundos vitales. Justamente el reconocimiento intersubjetivo del principio de la racionalidad discursiva como metanorma es la condición de posibilidad del tantas veces invocado pluralismo valorativo del mundo moderno.

---

79. Cfr. K. O. Apel, “¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?”, en este libro.

## VI. El problema de un ética de la responsabilidad y la necesidad de una estrategia ética de la conciliación de la racionalidad comunicativo-consensual y estratégica de la interacción

Después de esta defensa de la racionalidad discursiva como fundamento de la razón no-estratégica de la ética, tengo ahora por último que indicar un problema que nos obliga, una vez más, a conciliar las formas de racionalidad de la comunicación consensual-discursiva y de la interacción estratégica, hasta ahora distinguidas ideal-típicamente, justamente en nombre de la razón ética. Para aclarar el problema al que aquí me refiero puedo referirme a la concepción weberiana de la “ética de la responsabilidad” y en este contexto también al núcleo de verdad hasta ahora no considerado que se encierra en la referencia de Karl Heinz Ilting a las condiciones del “actuar real” y a la pregunta acerca de la “exigibilidad” de las normas morales (cfr. supra).

El problema planteado por Max Weber recurriendo al ejemplo de la política –y que se refiere a la inconciliabilidad de la “ética de la convicción” y la “ética de la responsabilidad”– afecta, en mi opinión, no sólo la aporética racional de una ética del Sermón de la Montaña, del pacifismo o del anarcosindicalismo sino también –así opina igualmente Max Weber– justamente la ética racional de Kant.<sup>80</sup> Los kantianos ortodoxos suelen no dar mucha importancia a esto, indicando que en Kant el concepto de la (únicamente) “buena voluntad” naturalmente no significa sólo la “mera convicción” sino la seria intención de actuar de acuerdo con la máxima distinguida por la ley ética. Pero esta indicación deja de lado el problema aquí planteado. Pues es justamente el *actuar de acuerdo con la máxima distinguida por el imperativo categórico* el que, según Max Weber, puede entrar en conflicto con el *actuar responsable*.

La razón de ello reside en la circunstancia de que el criterio formal de la adecuabilidad de la máxima para transformarse en ley universal –a diferencia del principio de la responsabili-

dad– es conciliable con y hasta obliga a prescindir de la averiguación y evaluación de las consecuencias concretas que han de esperarse de la acción. (Según Kant, esta evaluación de las consecuencias es hasta moralmente reprochable cuando se trata de consecuencias –y en ello piensa Kant casi exclusivamente– beneficiosas o perjudiciales para el propio actor.)

Parecería ahora obvio ver en el principio básico de la ética discursiva –en el *principio de la capacidad de las consecuencias de todas las normas que han de ser fundamentadas discursivamente de lograr el consenso de todos los afectados*– una reconstrucción y transformación del imperativo categórico, que lo convierte también en principio de una *ética de la responsabilidad*. Efectivamente –bajo el supuesto (1) de que todos siguieran el principio de la ética discursiva y también bajo el supuesto (2) de que pudiéramos prever suficientemente las consecuencias de nuestras acciones– es básicamente posible superar el abismo entre el principio formal de la justicia del experimento mental, al que invita el imperativo categórico a todo individuo, y el principio del bien común del utilitarismo clásico. El principio de superación o de puente reside en el hecho de que todos los individuos afectados en el discurso de fundamentación de las normas, averiguan sus intereses y, en la medida en que son universalizables, los exponen como pretensiones de validez normativamente obligatorias. En realidad yo creo –al igual que Habermas– que aquí reside una idea regulativa de la razón que, frente al imperativo categórico que universaliza la reciprocidad de las pretensiones humanas sin exigir su averiguación y conciliación discursiva, representa una nueva y más alta grada de la conciencia moral.<sup>81</sup>

(El principio de la ética discursiva designa no sólo, como se indicara, la idea regulativa de la mediación entre el principio abstracto de la justicia y el principio abstracto del utilitarismo, sino también una mediación entre Kant y Hegel.<sup>82</sup> Me parece que hay que conceder a Hegel que la “eticidad substancial” de

80. Cfr. supra nota 8.

81. Cfr. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Francfort 1976, págs. 84 y ss.

82. Cfr. *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, Unidad de estudio 20.

las instituciones históricamente desarrolladas no puede ser inferida a partir del imperativo categórico sino que prácticamente tiene que preceder a su aplicación; porque ella representa ya siempre exactamente la comprensión *convencional* de las pretensiones de reciprocidad de las personas de una época, que Kant presupone irreflexivamente en el imperativo categórico (por ejemplo, la comprensión de la pretensión de que se respete la propiedad privada en el sentido de la sociedad burguesa de la Época Moderna). Sin embargo, el principio de la formación de consenso de la ética discursiva ofrece la idea regulativa según la cual las normas de la “eticidad subjetiva” no sólo tienen que ser concebidas como “racionales” –a partir de la comprensión especulativa de la historia sustentada por Hegel– sino que han de ser reconstruidas críticamente y legitimadas como susceptibles de lograr consenso o –en un caso dado– hasta revisadas.

Finalmente, el principio de la ética discursiva es también adecuado para reflejar desde el comienzo como tales las distorsiones estratégicamente condicionadas, de la relación de reciprocidad entre las personas y, denunciarlas como obstáculo para la aplicación de las normas de la comunicación consensual. En esta medida, Benjamin Constant, por ejemplo, estaba en el camino correcto cuando –en contra de Kant– objetaba la exigencia de veracidad, también frente al asesino presunto: “Allí donde no hay ningún derecho tampoco hay ningún deber. Decir la verdad es pues un deber; pero sólo frente a quien tiene un derecho a la verdad. Pero nadie tiene derecho a una verdad que perjudica a los demás”.<sup>83</sup>

Sin embargo, la racionalidad no estratégica de la comunicación consensual por sí sola no está en condiciones de fundamentar un principio de la *ética de la responsabilidad* en el sentido intencionado por Max Weber. El principio de la ética discursiva tropieza, en última instancia, con un límite que comparte con el imperativo categórico de Kant. Ya lo hemos indicado bajo la forma de los dos presupuestos idealizantes a los que está ligada la función regulativa del principio no estratégi-

co del discurso. El segundo de estos presupuestos –previsión suficiente de las consecuencias de las normas referidas a situaciones– es, por cierto, necesario sólo porque la ética discursiva, a diferencia del imperativo categórico, toma en cuenta el motivo de la responsabilidad por las consecuencias; pero, naturalmente, con esto no se ha solucionado el problema de la decisión responsable también bajo condiciones de incertidumbre. Sobre esto volveré más adelante. Sin embargo, el primero de los presupuestos idealizantes –la suposición de un mundo en el que todos siguen el principio de la ética discursiva– es una premisa contrafáctica que vuelve la ética puramente discursiva tan inconciliable con la concepción de “responsabilidad política” de Max Weber como la no consideración por parte de Kant de las consecuencias concretas de la acción que pueden esperarse, en el imperativo categórico. Por cierto que la ética de la comunicación –a diferencia del imperativo categórico– permite reconocer las situaciones de la comunicación o de la interacción estratégicamente distorsionada como obstáculo ya para la aplicabilidad de su norma básica. Pero con ello todavía no dispone de un principio para dar respuesta a la cuestión básica de una ética política de la responsabilidad, que reza: ¿Cómo se debe actuar en una situación en la que uno no puede o no *debe* calcular que las contrapartes con las cuales hay que tratar sigan la norma básica de una ética comunicativa no estratégica? (Por lo demás, esto no se debe primariamente a que justamente los demás sean tan inmorales sino al hecho de que ellos –en el sentido de una responsabilidad etico-política– tampoco *deben* contar con que uno mismo ha de obedecer la norma básica de la ética de la comunicación. Aun cuando ambas partes estuvieran plenamente dispuestas a hacerlo, no podrían saberlo con seguridad con respecto a la contraparte y por ello no *deberían* suponerlo con respecto a ella. En esto reside, entre otras causas, la paradoja ética de las negociaciones de desarme).

Es fácil reconocer que aquí está en discusión el problema planteado por Ilting acerca de la “exigibilidad” de las normas morales en relación con las condiciones –siempre ya institucionalizadas en el sentido del orden político– del actuar real. Así, por ejemplo, en un orden social sin derecho obligatorio –tal

83. I. Kant, *Werke*, Edición de la Academia, tomo VIII, pág. 425.



como el que, en última instancia, impera en las relaciones entre los Estados— no son exigibles las mismas normas morales de comportamiento que en un orden social —tal como el que existiera en Europa en la época del Absolutismo de los príncipes— en el que por lo menos está asegurada jurídicamente la paz pública. Pero este punto de vista puede radicalizarse aún más: ¿Son en verdad exigibles las normas morales bajo las condiciones de acción realmente existentes? Bertholt Brecht intentó poner claramente de manifiesto que bajo las condiciones de las sociedades de clases precomunistas, no es posible exigir un comportamiento moral a los hombres.<sup>84</sup> Según Lenin, durante este período, en lugar de la moral aparece el actuar estratégico en el sentido del interés de clase.<sup>85</sup> Después de la realización del orden social comunista, en el que ya no es necesario ningún conflicto de intereses, podría morir junto con el Estado, también la moral articulada normativamente. La utilidad heurística de esta radicalización paradójica del problema de la exigibilidad me parece residir en que pone de manifiesto una alternativa básica para cada solución posible del problema:

O bien, en vista del problema de la exigibilidad, se disuelve la función de la razón ética (en beneficio de la alternativa de la absolutización cínica de la razón estratégica, por una parte, y del utopismo, por otra); o hay que comprender que la consideración de las condiciones reales de acción en una ética de la responsabilidad no es ninguna razón para pensar que el principio de una racionalidad discursiva no estratégica de la ética es inaplicable sin más.

Es por cierto correcto que las condiciones reales de la acción son cualitativamente distintas de aquellas del discurso libre de la carga de la acción. En mi opinión, la diferencia reside en que aquí las personas se ven básicamente obligadas a responsabilizarse, en acciones u omisiones condicionadas por la situación, históricamente irrepetibles, por sistemas de auto-

---

84. Cfr., por ejemplo, B. Brecht, *Der gute Mensch von Sezuan* en *Ges. Werke* 4, Francfort del Meno 1967.

85. Cfr., por ejemplo, W. I. Lenin, *Staat und Revolution*, Berlín 1957, pág. 93.

firmación; de ninguna manera sólo por sí mismos sino también por asociaciones de intereses sociales, desde la familia cuasi orgánica hasta los Estados. En esta medida, las personas están obligadas a actuar siempre también estratégicamente y, sin embargo, al mismo tiempo —desde la formación del pensamiento dependiente del lenguaje!— a actuar comunicativamente, es decir, a coordinar sus acciones de acuerdo con pretensiones normativas de validez que, en última instancia, en el discurso argumentativo, pueden ser justificadas sólo a través de una racionalidad no estratégica. ¿Qué se infiere en última instancia de esta situación (de la *conditio humana*)?

Ambas cosas: la diferencia y la inseparabilidad real de la racionalidad consensual-comunicativa y de la racionalidad estratégica, pueden ser comprendidas —tal como lo señalara más arriba— sólo en el nivel del discurso, es decir, desde el punto de vista transsubjetivo de la racionalidad consensual-comunicativa. De aquí me parece que, por lo pronto, se infiere que la racionalidad discursiva es competente también para la conciliación de sí misma con la racionalidad estratégica en el sentido de una ética de la responsabilidad. Efectivamente, puede encontrar el principio de esta conciliación también a través de la reflexión transcendental sobre las propias condiciones. Pues en todo momento puede convencerse que entre las condiciones necesarias del discurso se cuenta no sólo la anticipación contrafáctica de las normas de una comunidad ideal de comunicación sino también la vinculación actual con la tradición lingüística y, con ello, con las normas e instituciones (la “eticidad substancial”) del mundo vital de la comunidad real de comunicación. Pero en estas normas e instituciones está siempre ya dada —de una manera más o menos natural— una conciliación entre la racionalidad consensual-comunicativa y la racionalidad estratégica; una mediación que por supuesto, desde el punto de vista de la ética discursiva, es más o menos insatisfactoria y, en esta medida, hace visible la tensión entre comunidad real y comunidad ideal de comunicación.

Pero con esta tensión —en virtud de la obligatoriedad necesariamente reconocida de la norma básica de la ética discursiva— está impuesta también una complementación de la norma

básica en el sentido de la idea regulativa de una superación requerida de la tensión. La diferencia entre comunicación estratégicamente distorsionada y comunicación transsubjetivamente orientada (y por lo tanto: interacción proporcionada a través de la comunicación) *no debe ser* pero, al mismo tiempo, tiene que ser tenida en cuenta en todo momento como un hecho por parte de una ética de la responsabilidad. De aquí resulta, en mi opinión, el deber de una estrategia ética a largo plazo de contribuir (políticamente, en el más amplio sentido de la palabra) a la creación de tales situaciones sociales –y con ello de condiciones reales de acción– en las cuales son exigibles las normas de la ética discursiva (por ejemplo, entre otras, de situaciones jurídicas a nivel internacional, tales como las que ya exigiera Kant en su escrito “Sobre la paz perpetua”).

Se trata aquí de la complementación de la norma básica ética de la *racionalidad discursiva* a través de un principio de *racionalidad estratégica*, que a su vez se encuentra bajo un *telos ético*. La necesidad de una tal complementación de la racionalidad teleológica discursiva con la racionalidad estratégica resulta de la circunstancia de que todavía no es posible solucionar todos los conflictos entre las personas (sus sistemas de autoafirmación, cuasinaturales) a través de discursos prácticos. Con todo, nuestra época está caracterizada por la circunstancia –en modo alguno evidente– de que casi todas las empresas primariamente estratégicas de comunicación (por ejemplo, las negociaciones comerciales y políticas) de mayor importancia deben por lo menos, pretender ante el público satisfacer las normas procesales de un discurso sobre los intereses de todos los afectados. Es, por así decirlo el excedente estratégico –ante el público en gran medida silenciado– más allá de las normas procesales de la racionalidad discursiva, que es subordinado también a un telos ético a través de la exigida estrategia ética a largo plazo.

Naturalmente, esta *teleología ética* no debería ser equiparada a una *teleología metafísica*, en el sentido, por ejemplo, de Aristóteles o de una filosofía especulativa de la historia. Pues en esta norma de complementación estratégica no se trata de obligar a las personas para que persigan un objetivo concreto

de la “vida recta”, de la “eudaimonia” personal o del “ordenamiento social ideal” en el sentido de una utopía social. La teleología éticamente fundamentable obliga a las personas sólo a que colaboren en la creación de aquellas situaciones en las cuales ellas mismas –los individuos o los pueblos y culturas en su variedad individual– puedan contribuir lo más ampliamente posible a la determinación de la vida para ellos recta.

Sólo desde aquí me parece que es posible enfrentar la en mi opinión mayor dificultad que está vinculada con la norma básica de la ética discursiva y justamente también con la complementación estratégica de esta norma básica. Más arriba la hemos indicado, bajo la forma del segundo presupuesto idealizante de la función de la norma: La capacidad de lograr consenso de las normas depende, dentro del marco de una ética de la responsabilidad, de la *capacidad de lograr consenso de las consecuencias de las normas que hay que aceptar* y con ello, en la praxis, de la posibilidad de una *predicción suficiente de las consecuencias esperables*. Pero esta condición designa exactamente la dificultad ante la que tenían que fracasar la filosofía especulativa del siglo XIX y los planes sociales utópicos en ella basados. Y aquí no se trata tan sólo de la imposibilidad de los “pronósticos incondicionados” del “historicismo” (Popper) sino, como hoy lo vemos con mayor claridad, también de la imposibilidad de una planificación que, en estricta analogía con la técnica basada en las ciencias naturales, quería apoyarse en experimentos sociales repetibles y en esta medida en “pronósticos condicionados” (Popper). La “heteronomía” de las consecuencias, y en esta medida también de los posibles fines de nuestras acciones, no es, en última instancia, eliminable ya sólo porque nuestras intelecciones científicas en la legalidad de la naturaleza y, en un caso dado, en las regularidades cuasinaturales de los procesos sociales influyen en la marcha de la historia de una forma no predecible e irreversible.

Desde el punto de vista de la teoría de la racionalidad, la imposibilidad de la planificación de la historia se expresa sobre todo en el hecho de que la racionalidad teleológica de nuestras acciones en el nivel de los sistemas sociales –por ejemplo, en el nivel del sistema económico, pero también, en el del sistema

educativo— puede transformarse en irracionalidad funcional, contrastada, por así decirlo, irónicamente por el hecho, conocido desde Mandeville y Adam Smith, de que viceversa las acciones irracionales —especialmente también las acciones moralmente dudosas— pueden contribuir a la llamada “racionalidad sistémica”, por ejemplo, de la economía. Este problema de ninguna manera queda superado renunciando a su solución en el sentido de la “astucia del espíritu universal” hegeliana; pues precisamente después del fracaso de esta “superación” positiva del conflicto entre *racionalidad de la acción* y *racionalidad sistémica funcional* queda, por sí decirlo, la intelección dolorosa en la siempre eficaz *astucia negativa del espíritu universal*.

Expresamente no he distinguido aquí entre racionalidad telológica (inclusive la racionalidad estratégica) y racionalidad consensual-comunicativa como formas de la racionalidad de la acción. En efecto, ambas formas, en el nivel de la “racionalidad sistémica” funcional pueden convertirse en irracionalidad, dicho más exactamente: tanto acciones directamente racionales estratégico-teleológicas de los individuos y de los grupos de intereses, como acciones teleológicas que fueron coordinadas consensual-comunicativamente sobre la base de la racionalidad discursiva. Si no me equivoco, esto tiene como consecuencia que los individuos, en su actuar estratégico (pero también en su contribución a los cuasidiscursos) se convierten en abogados de una determinada concepción de la racionalidad sistémica funcional: desde Maquiavelo y Bodino, por ejemplo, en abogados de la “razón del Estado”, y en la actualidad además en abogados de diferentes concepciones competitivas de la racionalidad sistémica de la economía. (Quizás uno debería hablar de “racionalidad sistémica” sólo en la medida en que las personas, en tanto actores y hablantes en el discurso, pueden convertirse en abogados de esta racionalidad funcional.)

¿En qué medida puede suponerse que uno puede solucionar más fácilmente las dificultades que están vinculadas con los posibles conflictos entre la racionalidad de la acción y la “racionalidad sistémica”, bajo las condiciones que hemos indicado de la ética discursiva y su complementación estratégica? Me parece que una respuesta también a esta pregunta resulta de la

reflexión sobre el fracaso de la filosofía especulativa de la historia (la “superación” historicista de la utopía social) y de todas las formas de la tecnología social cientificista en las cuales la sociedad tiene que ser dividida en sujetos y objetos del “social engineering”. Si uno ve claramente las aporías —en no poca medida éticas— de estas concepciones de la planificación social, se infiere, según mi opinión, que sólo *una* forma de la teleología referida a la historia es hoy plausible: la fundamentación —ya insinuada por Kant en sus escritos sobre filosofía de la historia— de objetivos a largo plazo (como, por ejemplo, una sociedad jurídica de ciudadanos del mundo) a partir de principios éticos universales que en tanto tales, independientemente del éxito o del fracaso de intentos particulares de realización histórica, son susceptibles de obtener consenso. Justamente porque la marcha de la historia no puede ser predicha ni en pronósticos “incondicionados” ni “condicionados”, las personas necesitan objetivos a largo plazo que puedan apoyar en todo momento. Me parece que estos objetivos no deben ser inferidos de “imperativos sistémicos” funcionales —por ejemplo, de política del poder o económicos— porque a través de ellos tendencialmente los sujetos humanos de la acción son degradados a meros medios. Naturalmente, en una “ética de la responsabilidad”, las personas transitoriamente tienen que transformarse también en abogados de la racionalidad funcional de los “sistemas”: pues manifiestamente la supervivencia de la comunidad real de comunicación humana depende de la autoafirmación de sistemas sociales funcionales. Pero el desarrollo a largo plazo de aquella racionalidad consensual-comunicativa que —desde el surgimiento del lenguaje y del pensamiento— está dada en el mundo vital de todos los hombres y que caracteriza el objetivo por lo menos del entendimiento no violento sobre fines y objetivos, tiene que conservar prioridad teleológica frente a una “colonización del mundo vital” a través de estructuras y mecanismos y de conducción tendencialmente anónimos de la llamada racionalidad sistémica.<sup>86</sup>

86. Con esto tan sólo puedo insinuar la problemática de la racionalidad del segundo tomo de la *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas.

## NECESIDAD, DIFICULTAD Y POSIBILIDAD DE UNA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LA ÉTICA EN LA ÉPOCA DE LA CIENCIA

### I. La situación del hombre en la época de la ciencia como desafío a la razón práctica

Con respecto a la *crisis ecológica*, que actualmente constituye el mayor problema de la humanidad, existe un diagnóstico que ve en ella sólo una última y espectacular consecuencia de aquel desarrollo iniciado a través del devenir humano, más exactamente: a través de la destrucción del equilibrio natural de los sistemas bio-ecológicos mediante la ratio técnica del "homo faber". Podría pues tratarse de la crisis de un proceso biológico patológico que comenzó cuando el hombre, con la invención de armas y herramientas, rompió los límites de los instintos que antes habían estabilizado el comportamiento de los animales y asegurado su adecuación a la ecoesfera. El mito bíblico del pecado original de Adán podría ser entendido, tal como lo sugiriera Kant,<sup>1</sup> como clave del grave acontecimiento en la evolución de la vida, que se acaba de indicar.

Pero aquí habría que tener en cuenta que en la actualidad, una especie de transformación dialéctica de la cantidad en una nueva calidad caracteriza el estadio *crítico* de la nueva fase de la evolución inaugurada por el "homo faber". Pues a lo largo de milenios, por ejemplo, la *guerra dentro de la especie*, que es característica de los hombres y que en los animales es impedida a través de instintos específicos que inhiben la agresión, pudo funcionar todavía como instrumento para la conservación de la especie: Como mecanismo de selección —es decir, del desplaza-

---

1. Cfr. I. Kant, *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, *Werke*, Edición de la Academia, tomo VII, págs. 109-123.

miento de los respectivamente más débiles hacia zonas todavía despobladas del mundo— pudo hasta una época reciente parecer una continuación biológicamente útil de la colonización de la ecoesfera terrestre a través de la lucha por cotos exclusivos en el mundo animal. Sólo a raíz del reciente aumento del potencial de destrucción de las armas humanas debido a la técnica nuclear, esta posibilidad de interpretación ha quedado superada ya que, por primera vez, la guerra implica un serio riesgo para la conservación de la especie humana.

De manera exactamente igual se produjo también un cambio de cantidad en calidad en el *desarrollo de la técnica civil* del “homo faber”, es decir, primariamente en el desarrollo de las fuerzas económicas de producción. Durante largo tiempo, la potenciación de la técnica de producción pudo ser considerada como instrumento de la explotación progresiva de recursos materiales prácticamente inagotables que, en parte (como por ejemplo, el agua y el aire) ni siquiera era necesario considerarlos como capital de producción. También aquí sólo en época reciente, el aumento progresivo de las fuerzas de producción a través de la ciencia y la técnica ha puesto de manifiesto los límites de la explotabilidad y de carga de la ecoesfera planetaria, de manera tal que un mayor crecimiento de las fuerzas de productividad —y, con ello, de la población del mundo y su civilización industrial— no parece que pueda servir a una mejor explotación de la ecoesfera sino más bien a su destrucción.

La perturbación de todos los sistemas de equilibrio naturales —y con ello el riesgo mortal para la vida sobre la tierra, inclusive la vida humana— parece estar justamente condicionada por aquel desarrollo que solemos entender como progreso de *la civilización*: es decir, la sustitución progresiva de la adecuación del hombre al medio ambiente natural por su transformación técnica, en el sentido de *su* adecuación a las necesidades humanas creadas por el proceso de desarrollo económico.

Quisiera tomar muy en serio el diagnóstico de la actual crisis de la humanidad que se acaba de esbozar; quisiera ver allí una ilustración de la urgente *necesidad* de una *nueva fundamentación* racional, *filosófica, de la ética* en la época de la ciencia. La conexión interna de esta conclusión con el diagnóstico

de la crisis indicado más arriba resulta en mi opinión de la siguiente manera:

El “pecado original” que acompaña el devenir humano, es decir, la quiebra de los límites animales instintivos, puede ser concebido como el comienzo de un permanente desafío a la “ratio” compensadora del “homo sapiens” a la *razón práctica*, por parte de los resultados de la “ratio” técnica del “homo faber”. Desde el invento del pico y del fuego hasta la técnica nuclear, la *ratio técnica*, que ha aumentado el alcance y el riesgo de las consecuencias de la acción humana, se ha adelantado a la *razón práctica*, qua instancia del control moral de la acción y de responsabilidad, y la ha enfrentado con tareas totalmente nuevas. Y aquí el aumento de las distancias y la mediación técnico-instrumental de los efectos de la acción han tenido como consecuencia que la responsabilidad moral haya podido basarse cada vez menos en sentimientos espontáneos instintivos-residuales y, en creciente medida, haya sido asumida por una conciencia obtenida a través de la mediación de la fantasía racional.

(Este estado de cosas puede parecer dudoso en vista de los sistemas morales meramente convencionales —fundamentados politeísta-religiosamente— de las instituciones arcaicas que, según parece, aparecieron en el hombre, por lo pronto, en lugar de los estimuladores instintivos diferenciados según los circuitos funcionales de la alimentación, de la lucha, de la sexualidad y del cuidado de la cría, y estabilizaron un comportamiento humano que se había vuelto profundamente inseguro.<sup>2</sup> Todavía en la actualidad se da la coexistencia paralela, racionalmente no mediatizada, de *morales de roles* o *profesionales* —por ejemplo, del soldado o del comerciante y hasta del mafioso, que al mismo tiempo es un devoto miembro de la iglesia—; una coexistencia paralela que recuerda aquellas situaciones arcaicas en las cuales el huésped en la tienda de campaña o en la casa era inviolable pero en cambio afuera, inmediatamente después de haber sido atendido en la casa, podía ser objeto de la también

2. Esta es la tesis de Arnold Gehlen en *Der Mensch*, Bonn 1976<sup>11</sup>, y especialmente en *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1964.<sup>2</sup>

moralmente impuesta venganza de sangre. En vista de este tipo de normas de comportamiento, podría pensarse que la compensación de la perdida seguridad instintiva del comportamiento animal tendría que llevarse a cabo no tanto a través de la "ratio" cuanto de los *cuasi-estimuladores de comportamiento* de las diferentes *convenciones* vinculadas a las instituciones.

Sin embargo, a una concepción de este tipo –tal como, por ejemplo, fuera sugerida por la antropología filosófica de A. Gehlen –se opone el hecho de que, justamente en aquellas grandes culturas, en las cuales el sistema convencional de mandatos morales y virtudes vinculados a instituciones tuvo su desarrollo más diferenciado, simultáneamente con el politeísmo los hombres experimentaron la coexistencia paralela y no mediatizada de los cuasi-estimuladores de comportamiento como algo insoportable y, en nombre de un dios supremo o finalmente del logos filosófico, protestaron en contra de ello o al menos desenmascararon las normas convencionales como *meras convenciones* humanas. Justamente así lo testimonian, después de Echnaton, los profetas de Israel y Zaratustra, los trágicos, los sofistas y los filósofos griegos. Y la moderna psicología del desarrollo ontogenético de la conciencia moral en los niños –por ejemplo J. Piaget<sup>3</sup> y L. Kohlberg<sup>4</sup>– cree tener que distinguir, en el sentido de una secuencia escalonada e interculturalmente válida de este desarrollo, entre moral *pre-convencional*, *convencional* y *post-convencional*; esta última orientada hacia principios universalmente válidos.)

Con el surgimiento de la ciencia a partir del espíritu de la filosofía, podría parecer, por lo pronto, que la posibilidad de una complementación compensadoras de la *racionalidad técnica* habría obtenido una fundamentación racional. Pues, desde

3. Cfr. J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde*, Zürich 1954.

4. Cfr. L. Kohlberg, "Stage and Sequence" en D. Goslin (comp.), *Handbook of Socialization Theory and Research*, Chicago 1969; del mismo autor, "From Is to Ought" en Th. Mischel (comp.), *Cognitive Development and Epistemology*, Nueva York 1971, págs.151-236. Cfr. también J. Habermas, "Moralentwicklung und Ich-Identität" en del mismo autor, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Francfort del Meno 1976, págs. 129-149.

el Estoicismo hasta Newton y Kant, es la misma idea de la *ley (natural) universalmente válida* la que parece proporcionar la base de la ciencia natural y, con ello, del dominio técnico de la naturaleza y *al mismo tiempo* –como *ley ética universalmente válida*– el fundamento racional de la ética. Esta analogía de la ley universal determina todavía la formulación del "imperativo categórico" de Kant en su segunda versión: "*Actúa como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley natural universal*".<sup>5</sup>

Pero ya la formulación kantiana de la analogía entre ley natural y ley ética bajo la forma de una frase postulativa "como si" indica que la identidad de la ley natural universalmente válida con la ley ética universalmente válida se había vuelto sumamente problemática en la Época Moderna. Es *postulada* por Kant bajo la forma de una unidad entre naturaleza y mundo moral que tiene que ser *todavía creada por nosotros*; y al mismo tiempo, en tanto "idea regulativa", tiene que determinar ya ahora en el "imperativo categórico", el contenido de sentido de la ley ética obligatoria para nosotros como una *norma básica formal* de la moral.

En esta complicada y sutil formulación, Kant toma en cuenta la circunstancia de que el *concepto de ley* de la ciencia natural moderna (tal como había imperado desde Galileo hasta Newton, aunque todavía bajo la inspiración religioso-metafísica de una ley divina del mundo también normativamente válida, justamente no había confirmado la unidad e identidad entre legalidad natural y norma moral pensadas por el Estoicismo; es decir, en términos ontológicos: entre el ser y el deber ser. En cambio, hablando modernamente, una actitud "valorativamente libre" o "valorativamente neutra" del conocimiento había demostrado ser la *conditio sine qua non* del descubrimiento y confirmación de las *leyes naturales como hechos empíricos*.

Y desde Maquiavelo y Hobbes esta actitud de la "ciencia nueva" se había extendido también al ámbito de los objetos

5. Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, loc. cit., tomo IV, pág. 421.

político-sociales de la filosofía práctica que, a través del comienzo del capitalismo, del Renacimiento y de la Reforma, se había “emancipado” en gran medida de los tabúes moral-religiosos y se había convertido en un ámbito libre de estrategias de acción teleológicamente racionales. Así, ya a comienzos de la Época Moderna, una constelación moralmente libre de “virtu” y “fortuna” o más exactamente —a la luz de la filosofía hobbesiana— de *decisión arbitraria*, de una “*recta ratio*” *instrumental* y *estratégica* y un *análisis causal mecanicista*, aun con respecto al “*mondo civile*” (Vico), había aparecido en lugar de la unidad aristotélico-tomista de “*ens et bonum*” *teleológicamente* orientada.

Las reconstrucciones jurídicas del derecho natural estoico y las reconstrucciones de la unidad, es decir, de la armonía preestablecida de un orden natural concebido causal-mecanicistamente y del orden moral-teleológico del mundo de las acciones libres, que culminaron en Spinoza y Leibniz, no podían ya mediar convincente y eficazmente entre el dualismo del conocimiento de las legalidades objetivas del ser (inclusive las relaciones medio-fin) y la determinación de las leyes del deber ser —que se habían vuelto problemáticas—, dualismo que había sido impuesto por la ciencia moderna y por la praxis político-económica de la Época Moderna. Ciertamente, la idea del “derecho natural” logró todavía proporcionar los impulsos morales para las revoluciones americanas y francesas; pero era en sí misma tan *ambigua* con respecto a las relaciones de sus componentes *normativamente obligatorios* y *naturalistamente verificables* que no pudo evitar la transformación del movimiento europeo-occidental de la Ilustración en una corriente de *cientificismo-positivismo* valorativamente neutro.

Así también el contemporáneo y estimulador filosófico de Kant, David Hume, había ya definido a su época y establecido la *distinción básica entre ser y deber ser* o *entre hechos y normas* como un nuevo paradigma que reemplazaba a la *unidad metafísica del ente y lo bueno*.<sup>6</sup> Y Kant aceptó plenamente esta distin-

6. Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1888, pág. 469; cfr. al respecto A. C. McIntire, “Hume on ‘is’ and ‘ought’” en *The Philos. Review* 67 (1959).

ción al definir la idea de lo “*simplemente bueno*” ya no más a través del presupuesto ontológico de una *perfección del ser*, sino del presupuesto transcendental de una *voluntad buena y autónoma*. Naturalmente, al mismo tiempo Kant explicitó la *ley del deber ser* que se impone a sí misma la voluntad buena y pura, al *postular* como criterio para la legalidad de las máximas de la voluntad, la *posibilidad de la unidad e identidad de ley natural y ley ética, que debía ser realizada por nosotros mismos*. Habré de volver sobre este *postulado de la razón práctica*.

Pero antes quisiera subrayar que, a través de la *distinción entre ser y deber ser*, entre leyes fácticas de la naturaleza y leyes normativas del actuar humano, se estableció un nuevo paradigma en la ética: Entre la idea de la ética y la idea de la ciencia valorativamente neutra, es decir, entre la *idea de la razón práctica* y la idea de una *racionalidad científicista y tecnológica*, se supuso la existencia de un abismo lógicamente insuperable. Si dejamos de lado, por lo pronto, a Hegel, a Marx y a los por ellos influidos representantes de una *filosofía dialéctica*, el paradigma de Hume fue después aceptado por todos los pensadores significativos, es decir, por todos aquellos que no sucumbieron a la “*naturalistic fallacy*” debido a una falta de reflexión metodológica. Finalmente, en el siglo XX, la distinción entre ser y deber ser, qua fundamento de la crítica a la “*naturalistic fallacy*”, se convirtió en paradigma de la *mataética (lingüístico-analítica)* en tanto análisis *valorativamente neutro* y, en esta medida, *científico-objetivo* de los discursos *normativo-prescriptivos* en su distinción con respecto a los discursos *explicativo-descriptivos* de la ciencia.<sup>7</sup> Ahora bien, la distinción lingüístico-analítica de estos dos tipos de discurso como correlatos de ser y deber ser, atribuye los predicados “*objetividad*” y “*verdad*” como predicados meta-lingüísticos sólo a las proposiciones *descriptivo-explicativas* de la ciencia; de esta manera, las proposiciones *prescriptivo-normativas* de la ética se presentan como no *objetivamente válidas o verdaderas* y, por lo tanto, parecen ser fundamentables sólo como decisiones *subjetivas*. Con otras

7. Cfr. W. K. Frankena, “The Naturalistic Fallacy” en *Mind* XLVIII (1939).

palabras: un *existencialismo subjetivista-irracionalista* se convierte en complemento filosófico de la *ratio cientificista-tecnológica*. En este sentido, podría hablarse de un sistema de complementariedad de las filosofías estándares occidentales del siglo XX.<sup>8</sup>

Con esto se llega en el presente a la situación de argumentación que quisiera caracterizar como la *dificultad* primaria de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia y a la que quisiera confrontar con la más arriba señalada *necesidad* de la ética: Por lo pronto, el concepto científico-filosófico de la *ley (natural) universalmente válida* pareció proporcionar una base racional para el dominio técnico de la naturaleza y para la complementación compensadora de la racionalidad técnica del “homo faber” a través de la racionalidad ética del “homo sapiens”. Pero luego, en la Época Moderna, la ciencia, a través de su verificación experimental de leyes naturales fácticas condujo a la definición del concepto de la posible *validez universal* del conocimiento y con ello de la *fundamentabilidad racional* del saber en el sentido de la *neutralidad valorativa*. De esta manera, justamente ahora la ciencia parece haber establecido una pauta que ya de antemano demuestra que es imposible una fundamentación filosófica y racional de la ética. Efectivamente, la muy difundida convicción de los espíritus acuñados por el “cientificismo” como “tough-minded” acerca de la imposibilidad de una fundamentación racional de las normas éticas parece ser la razón decisiva para la intención de establecer, también en las ciencias sociales y del espíritu, el principio de la neutralidad valorativa como fundamento de validez objetiva. Esta conexión puede demostrarse fácilmente en Max Weber en el sentido de una ideológica *complementariedad entre el científico valorativamente neutro y el subjetivismo-decisionismo proto-existencialista*.<sup>9</sup>

8. Cfr. al respecto y para lo que sigue K. O. Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik” en del mismo autor, *Transformation der Philosophie*, tomo II, Francfort del Meno 1973, págs. 358-436.

9. Cfr. especialmente Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919) reimpresso en Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübinga 1973<sup>4</sup>.

Pero si uno piensa que la misma ciencia –que, como verificación experimental de las leyes naturales, pre-ocupa el concepto de la validez objetiva en el sentido de la *neutralidad valorativa*– justamente de esta manera ha aumentado las potencias técnicas éticamente no más controladas del “homo faber” en la medida hoy relevante, se manifiesta entonces la paradoja interna de la problemática con la que se ve enfrentado el intento de una fundamentación de la ética en la época de la ciencia. El mismo concepto de “ratio” científica que, a través de sus implicaciones tecnológicas, determina la situación actual de *desafío a la razón práctica* –y esto significa, por ejemplo, la necesidad de una responsabilidad solidaria de la humanidad para la salvación de la ecoesfera planetaria– bloquea a priori, según parece, la exigida movilización de la razón práctica al presentar como obsoleta la idea de su posibilidad.

En mi opinión, a través de investigaciones de la historia de las ideologías, puede demostrarse que esta dramatización dialéctica de la situación del problema no se apoya en una fantástica construcción filosófica sino sobre una amplia base en la constitución social del espíritu de la época. Así, por ejemplo, la *historia del liberalismo burgués en Europa Occidental y en los Estados Unidos* puede ser reconstruida como la de una disolución progresiva de los –originariamente jusnaturalistas y cristianos– presupuestos normativos de la idea rectora (de una fundamentación de normas a través de la autonomía) de la libertad de conciencia. La vía, iniciada con la separación del Estado y la Iglesia, de la privatización de las pretensiones de validez moral-religiosas –y esto significa al mismo tiempo: de la neutralización, desde el punto de vista moral y de las concepciones del mundo, del ámbito público, por ejemplo, la desmoralización del derecho y de la fundamentación convencionalista de la legislación política–, esta vía del liberalismo fue llevada a cabo tan rigurosamente que el resultado final parece haber encontrado su interpretación ideológica decisiva en un *sistema de complementariedad entre la racionalidad procesal valorativamente neutra en el ámbito público y las decisiones últimas pre-rationales en el ámbito privado de la vida*.

Esta complementariedad se corresponde exactamente con



la división práctica del trabajo en las filosofías establecidas en el Occidente liberal: el *positivismo* o mejor dicho, el *cientificismo*, por una parte, el *existencialismo* decisionista, por otra. Lejos de contradecirse recíprocamente estas dos filosofías, entendidas aquí de una manera ideal-típica, en una especie de división del trabajo, administran o guían, por una parte, el ámbito de vida pública de la racionalidad valorativamente neutra pero, en cambio, intersubjetivamente válida, de legalidades concretas técnico-cientificistas y de necesidades concretas y, por otra, el ámbito privado o existencial de las decisiones subjetivas de conciencia que, en última instancia, no son fundamentables racionalmente. Y la opinión pública de Occidente, en la medida en que marcha de conformidad con el sistema de complementariedad ideológica aquí esbozado –por ejemplo en la República Federal de Alemania y en los EE.UU. después de la temporaria inseguridad provocada por la “Nueva Izquierda”– confirma la indicada división del trabajo de las filosofías establecidas (¡inclusive la teología, que corresponde al ámbito de atención existencialista!) al calificar de *ideológico* a todo pensamiento que ponga en tela de juicio la separación de las esferas –por ejemplo, todo pensamiento que sostenga y quiera hacer valer públicamente que detrás de los *procedimientos* de elección, de formación de la voluntad política, legislativos o de otro tipo, de la democracia parlamentaria, es decir, detrás de las convenciones, de los contratos y del derecho positivo, se encuentra una norma *intersubjetivamente válida* o una *idea regulativa*.<sup>10</sup>

En realidad, el sistema de complementariedad ideológica que actualmente funciona como estadio final del liberalismo tiene –consecuentemente– que entender a las normas básicas establecidas en el *derecho positivo* (en el sentido más amplio de la palabra) como el resultado ya no más fundamentable de convenciones (“acuerdos”) en las cuales las decisiones últimas prerracionales, privadas-existenciales, de los ciudadanos indi-

10. Característico al respecto por ejemplo, W. Becker, “Die Missverständene Demokratie: über die Ideologie der Legitimationskrise” en *Neue Rundschau* 1975, págs. 357-375.

viduales llegan a un compromiso públicamente válido, de acuerdo con las reglas de procedimiento democrático de la formación de la voluntad política. Bajo este presupuesto –así parece– el problema filosófico “esotérico” de la llamada “fundamentación de las normas” se convierte en una cuestión de procedimiento filosóficamente trivial.<sup>11</sup>

Ahora bien, hay que pensar que bajo los presupuestos del liberalismo tardío –es decir, que todo intento de una fundamentación racional intersubjetivamente válida de las normas, sea la de las decisiones valorativas o normativas existenciales, sea la de las reglas del procedimiento democrático, de acuerdo con las cuales se producen las convenciones públicamente decisivas, conduce a un dogmatismo ideológico que amenaza la libertad –tampoco puede ser fundamentada ninguna obligatoriedad moral de normas legales positivas para los hombres que las acordaron. Es falso y conduce a una ilusión liberal el suponer que *exclusivamente* el hecho de la “libre aceptación”, expresada en las convenciones democráticas sobre normas, ya basta para fundamentar la obligatoriedad de las normas públicamente válidas. Pues es fácil ver que, por lo menos, la validez intersubjetiva de la norma que dice que hay que cumplir las promesas o no hacer falsas promesas, es presupuesta ya como condición de la posibilidad de *obligatoriedad* moral de las convenciones (decisiones legales y otras similares).<sup>12</sup> Sin este presu-

11. Así por ejemplo, H. Lübbe en “Sind Normen methodisch begründbar? Rekonstruktion der Antwort Max Webers” en W. Oelmüller (comp.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn 1978, págs. 38-49; y del mismo autor: “Pragmatismus oder die Kunst der Diskursbegrenzung” en W. Oelmüller (comp.), *Normenbegründung - Normendurchsetzung*, Paderborn 1978, págs. 118-125.

12. Hasta el propio Thomas Hobbes (quien quería referir la validez de las normas jurídicas en última instancia a la *libre decisión* y a la en ella expresada “recta ratio” *estratégica* de quienes por razones prudenciales celebraban el contrato social) se vio obligado a recurrir a las “leyes naturales” (“natural laws”) en el sentido de que hay que cumplir las promesas y los contratos (cfr. *Leviathan*, 15, *English Works*, Londres 1839-45, vol. 3, págs. 142 y ss.). Cuán poco estas *condiciones normativas de la posibilidad de convenciones y acuerdos válidos* pueden ellas mismas ser referidas a convenciones o decisiones en el sentido de la “recta ratio” *estratégica* puede verse claramente si se piensa que

puesto, la obligatoriedad de las convenciones llega exactamente tan lejos como el poder para *imponer su cumplimiento a través de gratificaciones o sanciones*, tal como lo reconociera correctamente Th. Hobbes.

Ahora bien, uno puede, siguiendo a Skinner,<sup>13</sup> aceptar esta consecuencia en el sentido de la conducción del comportamiento a través del “reinforcement” y ver en ello la única explicación no ilusoria de la “obligatoriedad”, pero, en este caso, hay también que estar bien en claro que con ello se vuelve igualmente ilusoria la idea liberal de la libre aceptación como base de convenciones democráticas y ya no existe ninguna diferencia entre un acuerdo de este tipo y un compromiso “voluntario” entre los miembros de una mafia que desde el primer momento están dispuestos a cumplir con lo acordado sólo en la medida en que ello les ofrezca ventajas, es decir, cuando su no cumplimiento esté vinulado con inconvenientes. Ambos tipos de acuerdos “libres” tienen que ser explicados como casos (especiales) de manipulación externa (causal) del comportamiento, de la que no puede inferirse un programa de condicionamiento ético-pedagógico *responsable* por parte de las masas, en el sentido de Skinner, ya que el condicionador, a su vez, tiene que estar *determinado por reinforcements*.

Pero más relevante que esta intelección básica en la *paradoja del liberalismo tardío* es para el contexto de nuestro problema la siguiente experiencia comprobable empíricamente. Los sistemas de derecho positivo, es decir, las instituciones sociales

---

la pura consideración prudencial puede sugerir en cualquier momento la conveniencia de dispensarse, al menos transitoriamente, del cumplimiento de los tratados firmados o de las promesas dadas, no obstante su aceptación por razones de principio. Por lo tanto, el que *esto no deba ser* constituye una norma –al igual que la prohibición de firmar un contrato como un acuerdo de las *partes* a costa de los *afectados*– que remite a una dimensión de la necesaria fundamentación de las normas, que no ha sido reflexionada por el *convencionalismo liberal*. Cfr. al respecto K. O. Apel, “Sprechakttheorie und Begründung ethischer Normen” en K. Lorenz (comp.), *Konstruktionen versus Positionen*, tomo II, Berlín 1979, págs. 37-106.

13. Cfr. especialmente B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Toronto/Nueva York/Londres 1971.

en el más amplio sentido de la palabra, que se basan en *convenciones* explícitas o implícitas con respecto a las cuales no existe la posibilidad de su *fundamentación o legitimación ética*, tiene que perder tarde o temprano su crédito moral y con ello también su validez positiva en el sentido de su imponibilidad. Además, cabe preguntarse cómo a través de acuerdos voluntarios –que a su vez no son fundamentables éticamente sino que ellos mismos deben funcionar como fundamentación última– puede garantizarse que básicamente sean tomados en cuenta no sólo los intereses de quienes participan en la convención (las “partes del contrato” en el modelo liberal) sino, además, los intereses de todos los afectados, por ejemplo, los intereses de las clases o razas subprivilegiadas, de los niños por nacer o de las generaciones futuras. En este sentido, la idea de tomar en cuenta a todos los afectados parece que tiene que ser incluida a priori en la idea de la convención ética, como presupuesto ético-material a más del ya mencionado presupuesto ético-formal, en el sentido del deber de lograr acuerdos sinceros y cumplirlos. Sólo bajo este presupuesto –uno podría decir– la institución del acuerdo (democrático) de decisiones libres puede efectivamente ser un vehículo de la hoy exigible responsabilidad solidaria de la humanidad por las consecuencias directas e indirectas de sus actividades con dimensión planetaria.

Sin embargo, en el indicado *sistema de complementaridad ideológico de racionalidad valorativamente neutra* (cientificista-tecnológica) y *decisión valorativa pre-racional*, no está prevista una tal fundamentación ético-racional de *convenciones* públicas válidas, como así tampoco una interpretación substancial ético-normativa de las decisiones de conciencia pre-racionales de los ciudadanos individuales, que en las convenciones son efectivamente presupuestas como constitutivas; y ello a pesar de que cuando se habla de estas últimas decisiones autónomas –que deben tener para el individuo validez existencial absoluta– posiblemente están presentes concepciones cristianas, just-naturalistas y kantianas de la época heroica del liberalismo. Efectivamente, en las llamadas *decisiones últimas* de los individuos –en la medida en que satisfacen la condición del liberalismo tardío de no ser ya más fundamentables ética-racionalmen-

te— se muestra la misma dialéctica del cambio de la autonomía en la heteronomía que ya constatamos en las *convenciones*: Las decisiones privadas arbitrarias, que no son *fundamentales* a través de ningún tipo de *máximas* de la voluntad *intersubjetivamente válidas*, no pueden en la praxis ser distinguidas de las determinaciones casualmente explicables como manipulaciones de la conducta. En su libro *The Lonely Crowd*, David Riesmann<sup>14</sup> ha analizado el aspecto socio-psicológicamente actual de este cambio del comportamiento “dirigido internamente” en uno “dirigido externamente”. A lo sumo, se puede limitar el alcance de este análisis en la medida en que hay que pensar que la “privacidad” radical de la motivación del comportamiento, es decir, la “idiotéz” en el sentido griego de la palabra, sólo puede producirse con la pérdida total de la competencia comunicativa. Sobre esto habré de volver más adelante.

En vista de la aporética del *liberalismo tardío* que se acaba de exponer, parece obvio buscar la substancia moral del espíritu de la época en el *socialismo*, en la medida en que éste recogió exactamente la herencia del moralmente comprometido liberalismo de la Ilustración, justamente allí donde este último se redujo tendencialmente a una posición de intereses de clase, a lo que también está vinculado el cambio dialéctico de autonomía en heteronomía. No quisiera contradecir es o pero, para evitar malos entendidos, tengo que confrontar aquí la aporética del *sistema de complementariedad occidental* con la correspondiente aporética del *sistema de integración oriental*, que se ha establecido en nombre del socialismo en el sentido del marxismo-leninismo ortodoxo.

Hablo aquí de “sistema de integración” porque en el *marxismo-leninismo* ortodoxo no se puede reconocer una distinción radical, filosóficamente definitiva, entre la esfera de la vida pública y la privada, como así tampoco una distinción radical que no puede ser superada dialécticamente, entre la problemática de la racionalidad técnico-científica y la técnica. Desde el

punto de vista del marxismo, ambas distinciones —que son constitutivas y se correlacionan recíprocamente en el sistema de complementariedad occidental— pueden ser entendidas sólo como síntomas de una “enajenación”, que es característica de la “pre-historia” de la humanidad. En la medida en que los hombres deban o hayan de superar esta “pre-historia” a fin de hacer su historia en cooperación y responsabilidad solidarias, en esta medida, la separación entre una esfera privada de decisiones últimas, éticas, libres y pre-rationales y una esfera pública de confrontación racional, pero valorativamente neutra desde el punto de vista pragmático, con las legalidades objetivas y las coacciones tácticas, no puede tener ninguna significación filosóficamente definitiva. Según Marx, la libertad de decisión del individuo seguirá siendo moralmente irrelevante a impotente mientras no esté integrada en la libertad real de la cooperación solidaria; y la racionalidad técnico-científica seguirá siendo “abstracta” e incompleta mientras —en tanto racionalidad valorativamente neutra— excluya la dimensión teleológica del destino futuro de la historia del género humano qua pauta de la toma moral de partido.

En mi opinión, no puede discutirse la persistente relevancia de esta concepción dialéctica básica como respuesta al desafío a la razón práctica, presentado al comienzo, en el sentido de una responsabilidad solidaria de la humanidad debido a las consecuencias del desarrollo “puramente natural”, es decir, moralmente no controlado, de las potencias técnicas y estratégicas del hombre. Pero no es necesario entrar en las dificultades de las teorías histórico-económicas de Karl Marx (por ejemplo, en vista de la nueva situación básica creada por la crisis ecológica y la problematización de la categoría del crecimiento de la producción) para descubrir una profunda *ambigüedad* en la concepción del marxismo que subyace al sistema oriental de integración, ambigüedad que en el sistema oriental del socialismo de Estado ha conducido a consecuencias éticamente precarias.

La indicada ambigüedad puede ponerse de manifiesto, según me parece, en la *posición de la pretensión de integración de la racionalidad dialéctica* con respecto al *hiato lógico entre el ser*

---

14. D. Riesmann, *The Lonely Crowd*, New Haven 1950.

y el *deber ser*, en el sentido de Hume y Kant, señalado al comienzo: Es claro que desde el punto de vista de una *dialéctica de la historia*, que básicamente incluye el futuro, la distinción entre el *ser*, más exactamente entre los *hechos* que ya pueden constatar, y el *deber ser*, más exactamente *lo que debe ser*, tiene que presentarse como una distinción primordialmente abstracta, es decir, como una distinción que sólo resulta si se hace abstracción del todo del proceso de la historia. Para la consideración dialéctica del proceso que se continúa en el futuro, la “negación definida”, de la situación, que resulta de las contradicciones dialécticas de la situación social existente en cada caso, aparece en lugar del deber ser ético abstractamente entendido. El movimiento histórico del ser es mediado, en cierto modo, a través de la negación definida de aquello que ya es, hacia aquello que debe ser. Una versión explícitamente extrapolada en el futuro, de la equiparación hegeliana entre lo real y lo racional, aparece aquí en lugar de la distinción humeana entre ser y deber ser y posibilita de esta manera, si se quiere, un equivalente dinámico-dialéctico de la equiparación aristotélico-tomista entre “ens et bonum”.

Sin embargo, aun cuando se acepte en principio la posibilidad de una re-interpretación histórico-dialéctica de la distinción lógica-formalmente insuperable entre el ser y el deber ser, el resultado de esta re-interpretación se muestra al mismo tiempo como *ambiguo* y con ello resulta problemática la superación cuasi-ontológica efectivamente lograda mediante la idea de la automediación dialéctica de la distinción entre ser y deber ser. Pues, en todo caso, el ser es mediable sólo a través de la *praxis subjetiva* de las personas consigo mismas como aquello que debe ser. Desde el punto de vista de la *praxis subjetiva*, es decir, desde la perspectiva de quien tiene que actuar y que plantea la pregunta “¿qué debo hacer?”, la abstracción del hecho del movimiento del ser mediado en el futuro a través de la negación definida, resulta ser prácticamente justificada, inevitable: Él mismo tiene que llevar a cabo la mediación a través de su decisión moralmente relevante y en esta medida no puede ser objeto de consideración anterior desde el punto de vista teórico.

En sus *Tesis sobre Feuerbach*, por una parte, Marx reconoció esta circunstancia al subrayar la importancia de la *praxis subjetiva* (descubierta por el Idealismo alemán); pero, por otra, ya entonces oscureció la circunstancia de que la *historia humana está definida por el hecho de que debe ser continuada por nosotros a través de la praxis subjetiva*, al llamar “praxis objetiva” a la *praxis realmente subjetiva*, a fin de distinguirla de la mera actividad del entendimiento idealistamente concebida; de esta manera, sugirió su *objetividad teórica*. En el desarrollo posterior del marxismo ortodoxo, esta ambigüedad del concepto “praxis objetiva” fue decidida en el sentido de que efectivamente se supuso, en una concepción *cuasi-ontológica* de la dialéctica de la historia, una *objetivabilidad teórica unitaria* del proceso histórico “pasado”, que tenía que ser continuado por nosotros a través de la *praxis subjetiva*.<sup>15</sup>

El punto éticamente precario de esta posición residía en el hecho de que la automediación dialéctica del ser a través de su negación definida fue entendida, como un proceso no sólo teleológico sino, al mismo tiempo, *casualmente necesario*. Con otras palabras: Sólo aparentemente no necesitaba ya más una *visión ética de aquello que debe ser* —y que en esta medida es necesario desde el punto de vista práctico-teológico— para descubrir las contradicciones en la situación social existente y poder apuntar a la negación definida. Más bien parece ahora posible una *super-ciencia determinista-dialéctica de la marcha necesaria de la historia* que, a través de la integración de la problemática ética en la racionalidad dialéctica del socialismo científico, podría hacer parecer el propio planteamiento ético como superado. Por ello Lenin pudo sostener una concepción históricamente relativizada y estratégico-instrumentalista de la ética: moralmente ordenado es aquello que sirve el respectivo interés de clase. Pero si uno plantea, además, la pregunta de por qué en la actualidad habría que tomar partido por los

---

15. Con respecto a la crítica de la ambigüedad interna del marxismo entre determinismo objetivista y filosofía emancipatoria de la *praxis*, cfr. D. Böhler, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Francfort del Meno 1971.

intereses de clase del proletariado, la respuesta presupuesta casi como evidente reza que sólo así se puede actuar de acuerdo con la necesidad histórica. K. Popper ha llamado a esto “*futurismo ético*”<sup>16</sup> y visto en ello, en mi opinión con razón, una corrupción de la conciencia ética.

Efectivamente, la intelección teórica en la *necesidad causal y teológica* de las acciones puede existir para nosotros los hombres sólo desde la perspectiva *ex post factum*; es decir, cuando puede presuponerse una comprensión de determinados objetivos y la evaluación de los medios y cuando la acción que hay que entender ha sido ya fácticamente realizada.<sup>17</sup> Hegel, según parece, extrapoló especulativamente este presupuesto, en el sentido de una comprensión *ex post factum* de la historia universal. En cambio, los jóvenes hegelianos, utilizaron el *futuro* como algo que no podía ser dominado a través de la especulación teórica sino sólo mediante la praxis moralmente comprometida.<sup>18</sup> Marx, quien al comienzo sostuvo el principio de los jóvenes hegelianos en el sentido de una postulada *dialéctica entre teoría y praxis subjetiva*,<sup>19</sup> al final no fundamentó y hasta negó el *comprometimiento moral* que, en la mediación dialéctica del proyecto del objetivo futuro, tenía básicamente que ser incluido en las condiciones de realización empíricamente dadas. De aquí Lenin pudo inferir las consecuencias mencionadas, en el sentido de una derivación del deber ser —de la toma de partido éticamente requerida— a partir de la *necesidad futura que debía ser determinada científicamente*. En contra de esto —al igual que ya en contra de la teoría especulativa de Hegel— me parece que hay que hacer valer nuevamente la distinción kan-

tiana y humeana entre el ser y el deber ser, también en el sentido de una dialéctica entre teoría y praxis subjetiva.

La consecuencia prácticamente precaria de la posición final del “socialismo científico” en el sentido del sistema de integración oriental reside, en mi opinión, en el hecho de que la cuestión acerca de los intereses éticamente decisivos del proletariado, que son presentados como representativos de los intereses de toda la humanidad, en tanto cuestión acerca del progreso necesario de la historia, que se supone ha de ser resuelta *científicamente*, no es decidida a través de un libre acuerdo de los afectados —cualquiera que sea la manera como se llegue a él— sino a través de la *élite del partido*, que es considerada como definitivamente representativa y decisiva con respecto a los intereses del proletariado. De esta manera, en el efecto final oficioso, se crea nuevamente un *sistema de complementariedad de un cientifismo moralmente neutro y de un irracionalismo privado de decisiones éticas*: Las decisiones ético-substanciales, que inevitablemente ingresan en la política en el sentido más amplio de la palabra, son excluidas totalmente de una mediación a través de la decisión de conciencia de los ciudadanos particulares ya que son calificadas como cuestiones dialéctico-científicas de la razón de Estado socialista; por otra parte, las decisiones morales de los individuos son oficial-ideológicamente instrumentalizadas y orientadas por los intereses públicos de la razón de Estado pero fácticamente, nolens-volens, quedan libradas a una privatización en parte oportunista y en parte cripto-existencialista.

Por ello, quisiera resumir mi caracterización del liberalismo tardío y del “socialismo científico” señalando que en ambos casos una forma del *cientificismo*, es decir, de la absolutización de una determinada idea de la *racionalidad científica*, bloquea el desarrollo genuino de la *razón ética*: En el caso del liberalismo tardío —es decir, del cientificismo-positivismo— se trata de un bloqueo primariamente ideológico a través del prejuicio, es decir, del dogma, de que la posibilidad de la validez intersubjetiva del conocimiento y, por lo tanto, de la racionalidad, no va más allá de la posibilidad de la *racionalidad científico-tecnológica valorativamente neutra* y, por lo tanto, debe ser complemen-

16. Cfr. K. R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübinga 1969.

17. Cfr. G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca 1971, págs. 117 y s.; cfr. también K. O. Apel, *Die “Erklären: Verstehen”-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Francfort del Meno 1979, págs. 184 y ss.

18. Cfr. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1949<sup>2</sup>, como así también D. Böhler, loc. cit.

19. Cfr. la interpretación de la tesis doctoral y de la “Einleitung zur Hegelschen Rechtsphilosophie” en S. Landshut (ed.), *Karl Marx, Die Frühschriften*, Introducción.

tada a través de *decisiones pre-rationales* del ámbito *privado-existencial*. En el caso del llamado “socialismo científico”, se trata de un bloqueo ideológico e institucionalizado: en primer lugar, a través de la interpretación *objetivista-cientificista* del pensamiento básico de Marx, en mi opinión correcto, de la mediación dialéctica de teoría y praxis en el sentido de la siempre renovada reconstrucción y continuación práctica de la historia, que debe ser realizada por todos los hombres en cooperación solidaria y con responsabilidad moral; en segundo lugar, a través de la *asunción de la responsabilidad político-moral por parte de la élite del partido*, que resulta de la interpretación objetivista-cientificista de la dialéctica.

Sin embargo, quisiera recordar en este lugar que mi esbozo de la *aporética del liberalismo tardío y del socialismo científico* (más exactamente: del sistema ideológico de complementariedad y del sistema ideológico de integración) tenía la función de ilustrar la por lo menos aparente *paradoja de la situación de argumentación con respecto al problema de una fundamentación de la ética*: La idea de la “ratio” científica –así podemos formularlo ahora– que a través de sus consecuencias tecnológicas, burocrático-organizativas y estratégicas, provoca tanto en el Este como en el Oeste, la urgente *necesidad* de la fundamentación racional de una ética de responsabilidad solidaria de la humanidad, esta misma idea niega a través de su –en el más amplio sentido de la palabra– absolutización *positiva* o *dialéctico-objetivista*, la posibilidad de la razón práctica en el sentido de la ética de la responsabilidad exigida por sus consecuencias.

Esto basta para exponer la situación del problema. En lo que sigue quisiera intentar dar algunos pasos en dirección de una ruptura filosófica del bloqueo cientificista de la racionalidad ética. Aquí parto, por lo pronto, de la situación de argumentación en el sistema de complementariedad occidental de cientificismo y decisionismo; más exactamente: de las premisas de la *meta-ética analítica*.

## II. El problema de la fundamentación última filosófica de la ética bajo los presupuestos de argumentación de la filosofía analítica

Me parece que las *tres* siguientes *premisas* pueden ser identificadas como presupuestos cuasi-axiomáticos recíprocamente independientes desde el punto de vista lógico, de la meta-ética (lingüístico-) analítica y, con ello, de la elaboración de la situación de la argumentación en el campo de la ética que actualmente tiene más significación en Occidente:

1. Exclusivamente a partir de hechos (a partir de proposiciones *descriptivas* sobre lo que *es*) no es posible derivar ninguna norma (ninguna proposición *prescriptiva* sobre lo que *debe ser*). Todo intento de ignorar esta intelección que se remonta a D. Hume conduce a una “naturalistic fallacy”.

2. *Objetiva*, es decir, *intersubjetivamente válidas* pueden sólo ser:

a) *Constataciones empíricas, valorativamente neutras de la ciencia*, que pueden ser formuladas en juicios fácticos examinables y discutibles (de la forma “Es el caso que...”);

b) *inferencias lógicas* (por ejemplo, aquellas a través de las cuales se posibilita una transferencia de verdad de juicios fácticos elementales a juicios normativos –“deónticos”– a juicios normativos más complejos).

3. *La fundamentación filosófica de la validez* tiene que ser (ella misma) equiparada a la deducción lógica de proposiciones a partir de proposiciones (tal como puede ser reflejada y controlada en un lenguaje formalizado, es decir, en un cálculo proposicional semánticamente interpretado).

Sobre la base de estas tres premisas quisiera ahora reforzar y precisar la suposición ya expresada acerca de la *función preventiva del concepto de racionalidad científica con respecto a la posibilidad de una fundamentación última racional de las normas éticas*. Luego quisiera mostrar cuáles de los presupuestos cuasi-axiomáticos del sistema de complementariedad occidental pueden y tienen que ser puestos en duda a fin de dejar libre el camino para una fundamentación última filosófica de la ética.

En una vinculación selectiva a las tres premisas expuestas de la meta-ética (lingüístico-) analítica pueden, por lo pronto, inferirse dos *tesis de imposibilidad* de diferentes fuerza (y que me parece son paradigmáticas de la filosofía analítica): primero, la de la versión estándar (limitada a la fundamentación última de la ética) del *positivismo-cientificista*; segundo, la tesis de imposibilidad referida a todo tipo de fundamentación última y formulada por el llamado “racionalismo crítico” fundado por Karl Popper.

La versión positivista-cientificista estándar del veredicto en contra de la posibilidad de una fundamentación última de las normas éticas resulta de una conjunción lógica de la primera y la segunda premisa: es decir, del veredicto en contra de la “naturalistic fallacy” y la equiparación de *validez intersubjetiva* con la *objetividad de constataciones empíricas valorativamente neutras* y de las *inferencias lógicas*. Pues es claro que no se posible una fundamentación última de las normas éticas si, por una parte, sólo pueden ser intersubjetivamente válidas las constataciones empíricas neutras al valor y las eventuales inferencias lógicas a partir de ellas y, por otra, es imposible la derivación lógica de normas exclusivamente a partir de constataciones empíricas.

Ya esta *tesis de imposibilidad* induce a pensar que las normas fácticamente válidas (es decir en el sentido de datos sociológicos) pueden derivar su validez sólo de *convenciones* que, a su vez, tienen que derivar su validez del hecho del acuerdo de decisiones que ya no son fundamentables, es decir, son pre-racionales, subjetivas.

Justamente a esta conclusión, en el sentido del sistema de complementaridad ideológica que hemos esbozado, llega, por vía más corta, el “racionalismo crítico” de Karl Popper. Según él y su escuela, la *imposibilidad de la fundamentación última* –y por cierto tanto de la última fundamentación ética como de la empírico-científica– deriva ya de la tercera premisa, es decir, de la equiparación de la idea de la fundamentación filosófica y científica con la del procedimiento de deducción lógica de proposiciones a partir de proposiciones. En esta *idea logicista de la fundamentación* está implicado que ni las proposiciones

normativas ni las descriptivas pueden ser fundamentadas a través de evidencias cualesquiera, que no sean las de la lógica deductiva. (Según Popper, las “oraciones básicas” para las fundamentaciones puramente lógicas, que tienen que ser concebidas como decisiones, en un sentido estricto, pueden estar más o menos fuertemente “motivadas” sólo en sentido psicológico –es decir, en el sentido del “context of discovery” empírico-pragmático, que tiene que ser distinguido del “context of justification”– con lo cual, al menos originariamente, debía introducirse no un concepto débil de fundamentación sino un concepto causal de explicación, en el sentido de la psicología.) De la idea popperiana de la fundamentación resulta pues que todo intento de una *fundamentación última racional* conduce al siguiente *trilema*:

O bien (1) el intento de la derivación de oraciones a partir de oraciones (por ejemplo, axiomas a partir de otros axiomas) conduce a un *regreso al infinito*; o (2) tiene que presuponer las oraciones que hay que fundamentar, con lo que surge un *círculo lógico* (es decir, una *petitio principii*); o (3) hay que *interrumpir el intento de fundamentación* adoptando determinadas premisas como *dogmas*.<sup>20</sup>

Naturalmente, este trilema no es más que una –en ese sentido trivial– explicación del concepto de fundamentación supuesto por Popper, concepto que está logicístamente limitado. Por lo tanto, este concepto merece nuestro interés filosófico.

Pero, con su limitación radical –logicista– del concepto clásicamente racionalista de *razón suficiente*, Popper ha abierto una contraestrategia positiva, es decir, compensadora: A partir de la sostenida *criticabilidad* de todas las convicciones que proposiciones no fundamentables, derivó la posibilidad de la crítica permanente que, en el “racionalismo crítico” tiene que ocupar el lugar del principio leibniziano de la razón suficiente. Especial importancia adquiere esta estrategia a través de una tesis anterior de Popper según la cual las hipótesis o las teorías

20. Cfr. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübinga 1969<sup>2</sup>, págs. 11 y ss. (Traducción castellana de Rafael Gutiérrez Girardot: *Tratado sobre la razón crítica*, Estudios Alemanes, Buenos Aires 1973. N. del T.)

no pueden ser *definitivamente verificadas* pero sí, en cambio, *definitivamente falseadas*. (Como es fácil de comprender, esta tesis resultaba de la concepción logicista básica de *fundamentación* o *justificación*, pues de ella se sigue que una consecuencia lógica de una teoría, aun cuando pudiera ser confirmada por una oración básica definitivamente verificable, no permite inferir la verdad de la teoría, que, por el contrario, una contradicción entre una consecuencia lógica de la teoría y una oración básica supuesta como verdadera, en la medida en que pueda ser interpretada como contradicción lógica de la teoría de la realidad, falsea definitivamente la teoría.)

En la línea de esta contraestrategia compensadora del “racionalismo crítico”, Hans Albert, discípulo de Popper, ha propuesto también una *estrategia sustitutiva para la imposible fundamentación última de normas éticas*: las teorías éticas —y esto significa también morales vividas, que en cierto modo pueden ser demostradas como consistentes— deben ser básicamente interpretadas como hipótesis competitivas (y que por lo tanto pueden multiplicarse de acuerdo con el principio de proliferación). Por consiguiente, al igual que las hipótesis de la ciencia empírica, deben ser comparadas según su capacidad de rendimiento y sometidas a la corroboración o falsación a través de la experiencia.<sup>21</sup> A primera vista, esta concepción parece muy atractiva en virtud de la perspectiva que abre implícitamente en el sentido de eliminar dogmas morales a la luz de los modernos conocimientos de las ciencias humanas (por ejemplo, médico-sicológicos). (En realidad, ya desde hace tiempo, es utilizada implícitamente con gran efecto de plausibilidad por la crítica científicamente orientada, a las tradicionales concepciones morales, por ejemplo, de las iglesias en el campo de la sexualidad.) Sin embargo, hay que examinar filosóficamente en qué se basa la plausibilidad de esta concepción y hasta dónde llega ella.

Por lo pronto, me parece claro que la capacidad de rendimiento de una ética puede efectivamente ser examinada, en una

21. Cfr. H. Albert, loc. cit. pág. 78 y s.

cierta analogía con el poder de explicación de una teoría científica, recurriendo a la experiencia; es decir, en la medida en que, a partir de las empíricamente constatables *condiciones de realización*, pueden obtenerse para las normas morales los por Albert llamados *principios-puente*<sup>22</sup> para la mediación del ser y el deber ser, por ejemplo, criterios negativos de exclusión en caso de la imposibilidad demostrable de realización. Además, en mi opinión la investigación de las condiciones de realización puede hasta proporcionar criterios situacionales de selección y preferencia para normas o fines que en un *discurso práctico*<sup>23</sup> son propuestos como objeto del acuerdo o para *máximas de acción* que pueden ser tomadas en cuenta por cada individuo en el contexto de una *formación de estrategia moral*.

La relevancia que en esta medida hay que reconocer a los “principios-puente” de Albert proviene de la circunstancia de que de la distinción humeana entre ser y deber ser no resulta que los *hechos empíricos* sean *irrelevantes* para la derivación de las normas; lo único que se infiere es que las normas no han de derivarse *exclusivamente* a partir de ellos sino, en el mejor de los casos, a partir de ellos como *condiciones-marco* de la situación ética y a partir de una norma ya presupuesta. (Hasta puede suponerse, a la inversa, que la constatación de condiciones-marco empíricas —por ejemplo, aquellas bajo las cuales ciertas tribus del Artico consideran que es moralmente sostenible o hasta debido dejar librados a su suerte con una última comida a los ancianos que ya no están en condiciones de trabajar— es tan importante para el problema de la justificación ética, que una “lógica deóntica” que sólo estudie abstractamente la posibilidad de la inferencia de normas a partir de normas pierde con ello gran parte de su relevancia.) Sin embargo, del principio humeano se sigue que *una última norma básica ética*

22. Cfr. H. Albert, loc. cit. pág. 76 y s.

23. Con respecto a la lógica del “discurso práctico”, cfr. P. Lorenzen/O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim/Viena/Zürich 1973, cap. II; cfr. también Fr. Kambartel (comp.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Francfort del Meno 1974. (Traducción castellana de Ernesto Garzón Valdés: *Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia*, Estudios Alemanes, Buenos Aires 1978. N. del T.)



*está siempre presupuesta* no sólo en la derivación obligatoria de normas sino *también en el juicio* (legitimación o crítica) *de normas o sistemas de normas* (morales) propuestos. Y de aquí se sigue que la analogía entre el examen de teorías o hipótesis de la ciencia empírica y el examen de sistemas morales, en realidad, puede conducir a error.

El hombre puede dejar que las hipótesis mueran, como lo ha expresado Popper, para poner de manifiesto la conexión y la diferencia entre su principio de falsación y el principio de selección darwinista, según el cual la naturaleza deja que mueran las especies que no se adaptan a ella. Sin embargo, el hombre no puede (en el mismo sentido) dejar que se mueran los sistemas morales, a menos que se suponga que quiere o hasta debe vivir a cualquier precio moral. Aun en este caso, en las comparación de las morales, la norma básica de la supervivencia a cualquier precio sería ya presupuesta como un apriori ético no falseable. Si suponemos que la cuestión ética de la *vida buena* no puede ser equiparada con la cuestión de la mera supervivencia sino que plantea un problema especial (con lo que naturalmente ya se ha tomado también una decisión ética previa), entonces se muestra que hasta el criterio empírico de la *no realizabilidad* no constituye en todo sentido un *criterio de exclusión* obligatorio para las normas éticas. En última instancia, pueden darse situaciones en las que los hombres prefieran la muerte, como consecuencia del cumplimiento de la norma ética, antes que una vida indigna.

(Puesto a elegir entre morir o traicionar o sacrificar a otras personas –amigos, hijos, la patria, la humanidad– el hombre puede, por razones éticas, decir no a la vida y hasta eventualmente suicidarse. En tales casos, en los cuales las condiciones empíricas de realización de normas en el marco de un *discurso práctico* o de una *formación de estrategia moral* funcionan como *criterio de selección o de preferencia*, es claro que siempre se presupone ya una norma ética básica para la determinación del valor de las condiciones-marco empíricas en el juicio total de la situación. Dicho brevemente: los hombres no pueden dejar morir las normas morales como si fueran hipótesis de la ciencia empírica porque no puede suponerse que en nombre de la vida

puedan distanciarse por un tiempo de la vida buena, sino más bien lo inverso. Esto ya lo sabía Descartes cuando, como condición existencial de la posibilidad de la duda metódico-científica, reconoció, al menos, la conservación de una “moral provisoria”).

Resulta pues que, al menos en el ámbito de la ética, la estrategia compensadora de los popperianos –permanente crítica y selección a través de la falsación, en lugar de fundamentación suficiente– no logra solucionar el problema de la fundamentación última, en este caso de una norma básica.

(Como complementación puede decirse que esto tampoco se logra en el ámbito de la filosofía teórica y de la teoría de la ciencia. Como es fácil ver, el “racionalismo crítico” no puede explicitar o conservar el *sentido* de la propia posición –a diferencia por ejemplo, del *escepticismo*– sin excluir definitivamente de la posible falsación y crítica a ciertos presupuestos; dicho en lenguaje técnico: *a presupuestos pragmático-trascendentales del propio juego del lenguaje*, es decir, ya del sentido de su preguntar. A ellos pertenece no sólo la *posibilidad de un discurso crítico*, sino, además, por ejemplo, el presupuesto también muy rico en implicaciones, de la *historia de la ciencia como la de un posible progreso en la aproximación a la verdad*.

Naturalmente, en el ámbito de la filosofía teórica es posible –a través de la exclusión de los intereses práctico-existenciales– problematizar también la posición del “racionalismo crítico” y retirarse a un radical *escepticismo* teórico. Desde luego, esto tiene eo ipso como consecuencia que las premisas, que en el “racionalismo crítico” fueron presupuestas como indudables, ahora pueden igualmente ser puestas en duda. El propio Karl Popper realiza este paso cuasicartesiano detrás de su propia posición cuando, como consecuencia de su tesis de la imposibilidad de la fundamentación última, declara que su posición debe su ventaja con respecto a la posición opuesta –por ejemplo, el “oscurantismo”– en última instancia a una decisión *pre-racional*, es decir, a un “act of faith” que, a su vez, posee todavía una calidad moral.<sup>24</sup>

24. Cfr. K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Londres 1945, vol. II, págs. 231 y ss.

Esta última posición de Popper, a la que llamaría *decisionismo ético-práctico más allá del escepticismo teórico*, tiene interés paradigmático para nuestra problemática. Vuelve implícitamente claro que la *posibilidad de la fundamentación última ética* es demostrada no ya a través de la relativamente fácil refutación del pancriticismo<sup>25</sup> –del punto de vista de que la fundamentación suficiente puede ser reemplazada por la crítica ilimitada– sino sólo a través de la refutación del *escepticismo teórico* radical, que naturalmente implicaría la refutación del *decisionismo ético-práctico* en el sentido de la posición última de Popper.

Además, el avance de Popper más allá de la propia posición en el sentido de un presupuesto ético de la misma, contiene para nosotros otra indicación heurísticamente interesante: Induce a poner en tela de juicio el axioma estándar del *positivismo científico*, según el cual una fundamentación racional de normas intersubjetivamente válidas resulta ser imposible pues el posible sentido conceptual del término “validez intersubjetiva” está limitado a la validez de hechos empíricos y de conclusiones lógicas. Podría ser –y ya el *decisionismo ético* de Popper en vinculación con su cuestionamiento de la validez definitiva de constataciones de hechos así lo sugiere– que la formación de consenso siempre sólo provisoria de los científicos acerca de la validez intersubjetiva de los hechos presuponga ella misma la validez de normas éticas –de una ética mínima– en la comunidad de científicos. Naturalmente, este *argumentum ex presuppositionibus scientiae* no demostraría frente al escéptico que la verdad científica, –conjuntamente con la validez de las normas éticas presupuesta para su constatación– es, en última instancia, posible. Podría ser que –como lo sugiere el *decisionismo ético* de Popper– uno no pueda ya fundamentar racionalmente la posibilidad de la verdad científica y de la validez intersubjetiva de las normas éticas presupuestas para su constatación, sino que haya que suponerla a través de un “act of faith” ya no más fundamentable y por ello éticamente meritorio.

25. En el sentido de una precisión del “racionalismo crítico” de Popper, tal como es sostenida en W. W. Bartley, *The Retreat to Commitment*, Nueva York 1962.

En este lugar, el *racionalismo-cientificista* de la posición popperiana se convierte, por así decirlo en *existencialismo*, tal como al menos por lo que respecta al pathos, fue el caso del *Tractatus* de Wittgenstein, cuando la ética fue incluida en el ámbito de lo “superior”, que sólo es “delimitado desde adentro” por las posibles oraciones “con sentido” de la ciencia natural.<sup>26</sup> Y nuestro análisis precedente del sistema de complementariedad ideológico sugiere suponer que justamente en este cambio hacia el *existencialismo-misticismo* se basa la, por lo general no confesada, plausibilidad cosmovisional de la tesis radical de la *imposibilidad de la fundamentación última*.

Sea como sea: nuestra pregunta acerca de la *posibilidad de una fundamentación racional de las normas éticas* se ve en todo caso enfrentada con su tarea en virtud de la posición última de Popper: Tiene que mostrar no sólo los presupuestos ético-normativos de la ciencia y hasta del racionalismo crítico sino, además, los presupuestos ético-normativos del escéptico radical, en la medida en que testimonie, a través de la argumentación, que todavía se entiende a sí mismo y que no testimonia su negación o duda de toda posibilidad de fundamentación racional última tan sólo a través de consecuencias práctico-existenciales, por ejemplo, en el sentido de una testaruda negativa a la argumentación, del cinismo, del suicidio por desesperación existencial o de la (más o menos consciente) huida en un proceso neurótico o sicopático de autodestrucción. Y también habrá que exigir de una fundamentación última filosófica de la ética que esté en condiciones de interpretar la importancia ética de las diversas formas de rechazo de la argumentación en el sentido de una *autocontradicción* no sólo *lógica* sino también *existencial*. Sólo a través de la demostración de esta *autocontradicción* existencial –que eventualmente puede ser ejemplificada también con respecto a la problemática de la identidad de comunidades sociales– se habría hecho comprensible la *autocontradicción* del escéptico que argumenta, en su valor de testi-

26. Cfr. K. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, 6.41, 6.421-6.43. Cfr. también la “introducción histórica” de G. H. von Wright en el *Prototractatus* de Wittgenstein (Londres 1971).

monio indirecto para la autofundamentación de la razón práctica.)

Después de estas observaciones acerca del “racionalismo crítico” de Popper, volvamos a nuestro planteamiento general: ¿Puede ponerse en tela de juicio la *negación cientificista-logicista de la posibilidad de una fundamentación última de las normas éticas* (tal como se expresa en las premisas cuasi-axiomáticas de la argumentación analítica estándar que aquí han sido expuestas)? ¿Existe una posibilidad de desmotrar que no es posible sostener una o varias de las tres premisas presentadas?

Con respecto a la primera premisa –el principio de Hume y la crítica de G.E. Moore a la “naturalistic fallacy”– creo que esta posibilidad no es digna de ser tomada en cuenta.<sup>27</sup>

(Más arriba he tratado de mostrar que una re-interpretación *dialéctica* del hiatus lógico entre ser y deber ser no eliminaría su importancia práctica: Quien tenga que actuar y pregunte “¿Qué debo hacer?” o “¿De acuerdo con cuáles criterios debo orientar mis decisiones?” no puede inferir una orientación suficiente para la determinación autónoma de su voluntad ni a partir del *ser* en el sentido humeano de los *hechos* existentes, ni a partir de una concepción *especulativa* de la *automediación dialéctica total del ser para el ser en y por sí*, ni tampoco a partir de una *objetivación dialéctico-científica del progreso necesario de la historia*. Además, hay que observar que la reinterpretación dialéctica del hiatus entre el ser y el deber ser no conduce a una negación de la tesis de la no derivabilidad lógico-formal de las normas a partir de los hechos, sino que más bien se apoya en una concepción básicamente distinta de la relación ontológica entre el ser y el deber ser, que incluye una reinterpretación del sentido conceptual de ambos relata. Supongo que una concepción adecuada –es decir, no *especulativa-anticipativa* y tampoco *cientificista-objetivista* de la *mediación dialéctica de teoría de la historia y continuación de la historia a través de la praxis subjetiva* no es otra cosa que una concepción-marco heurística-

27. Cfr. al respecto mi polémica con J. R. Searle en “Sprechakttheorie und Begründung ethischer Normen” citado en nota 12.

mente valiosa para la detallada constatación y vinculación de las normas con condiciones situacionales empíricas de su aplicabilidad bajo el presupuesto de la norma básica, es decir, de la estrategia básica de una ética de la responsabilidad.)

¿Qué pasa con la sostenibilidad de la *segunda* de las premisas que hemos presentado, de la equiparación restrictiva de validez intersubjetiva con la objetividad valorativamente neutra de la constatación científica de hechos y de inferencias lógicas?

En contra de esta premisa estándar del positivismo-cientificista, se puede argumentar, dentro de determinados límites, en una alianza estratégica con el “racionalismo crítico” de Popper. En este sentido, habría por lo pronto que limitar el discurso de la *validez intersubjetiva* de la constatación científica de hechos, en el sentido del falibilismo, es decir, que se refiere a una posibilidad que nunca puede realizarse definitivamente y en la que uno tiene que creer como científico. En la medida en que la *fe* que aquí se exige incluya, según Popper –como ya también según C. S. Peirce–, un *compromiso ético-normativo*, puede sostenerse –siempre en concordancia objetiva con la posición de Popper– que la posibilidad de una objetividad científica valorativamente neutra no excluye la validez intersubjetiva de las normas éticas –como se supone en el positivismo-cientificista– sino que más bien la presupone.

Esta constatación tiene ya consecuencias que, por lo menos hasta ahora, no han sido explícitamente aceptadas por los popperianos: por ejemplo, que la suposición de la posibilidad de validez intersubjetiva de una ciencia valorativamente neutra (es decir, la ciencia natural y la ciencia social cuasi-nomológica practicada de acuerdo con el modelo de aquella) ya presupone que se considera posible una *reconstrucción normativamente comprometida del progreso interno de la ciencia*; pero esto significa: “*ciencia del espíritu*” *histórico-hermenéutica*, no *neutra al valor*. En realidad, no tiene sentido propiciar la neutralidad valorativa de la ciencia empírica en nombre del ideal de objetividad sin presuponer que la objetividad *debe* alcanzarse a través del proceso del conocimiento científico, de donde resulta a su vez, por lo menos con respecto al proceso de progreso interno

de la ciencia, la posibilidad y la tarea de una ciencia de la historia no *empírica-explicativa* (es decir, que explique hechos a partir de leyes o regularidades) sino *empírica y normativamente reconstructiva* (es decir, comprendiendo a posteriori buenas y malas razones y en esta medida “hermeneútica”). (Este argumento en contra del concepto cientificista de una ciencia unitaria orientada nomológicamente y valorativamente neutra puede ser esgrimido ya contra Max Weber;<sup>28</sup> en la actualidad —no obstante toda la resistencia psicológicamente comprensible en contra del abandono expreso del durante tanto tiempo defendido concepto de la *unidad metodológica*— ello debería ser reconocido por los popperianos en su propio interés, por ejemplo en la polémica con la primariamente externalista-relativista teoría de la ciencia de Thomas Kuhn.<sup>29</sup>)

Naturalmente, los argumentos presentados hasta ahora en contra del positivismo-cientificista concuerdan con las consecuencias de la posición popperiana sólo en la medida en que el *presupuesto de una ética normativa por parte de una ciencia valorativamente neutra* (como condición de la posibilidad de su pretensión de validez intersubjetiva) que aquí hemos sostenido, fuera interpretado por Popper como *primado de una decisión última ética pre-racional* frente a todas las posibles pretensiones de *fundamentación última* de la validez intersubjetiva de pretensiones teóricas de la razón.

Por lo tanto, el resumen del cuestionamiento de la segunda premisa se presenta ante todo de la siguiente manera: El bloqueo *cientificista* de la ética normativa puede en verdad ser

28. Cfr. K. O. Apel, “The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology” en J. Sallis (comp.), *Phenomenology and the Human Sciences*, Pittsburgh 1979.

29. Cfr. I. Lakatos/A. Musgrave, *Criticism and Growth of Knowledge*, Cambridge 1970. El carácter de la historia de la ciencia como ciencia del espíritu a la vez empírica y normativa aparece aún más claramente en I. Lakatos, “Die Geschichte der Wissenschaft und ihre rationalen Rekonstruktionen” en W. Diederich (comp.), *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt del Meno 1974, págs. 55-119.

quebrado (hasta en alianza con el “racionalismo crítico” de Popper); pues puede demostrarse que, conjuntamente con el cuestionamiento de la validez de las normas éticas, se derrumba también el cientificismo qua absolutización de la objetividad valorativamente neutra; pero este resultado no permite todavía salir del sistema de complementariedad ideológico sino que, según parece, conduce nuevamente sólo al cambio del cientificismo en el decisionismo existencialista: La validez de la ciencia y de la ética depende —así parece ahora— en última instancia de nuestra decisión de voluntad pre-racional.

Efectivamente, la argumentación precedente sólo consigue conferir obligatoriedad a la siguiente conclusión: Si queremos ciencia —más exactamente: si queremos considerar como posible la validez intersubjetiva de los resultados científicos, que ha de obtenerse *in the long run*— entonces consecuentemente tenemos que considerar posible, al mismo tiempo, la validez intersubjetiva de una *ética* que ya está presupuesta en la comunidad de los científicos. Pero entonces queda por responder la pregunta de si y, en caso afirmativo, *en virtud de qué razones debemos querer* la ciencia, es decir, considerar posible su posible validez intersubjetiva y la de la ética presupuesta. Si no se da respuesta a esta pregunta, entonces automáticamente todas las normas de la ética ya presupuestas por la ciencia se transforman en “imperativos hipotéticos” en el sentido de Kant; de esta manera se concede que todavía no se ha logrado ninguna fundamentación última de las normas éticas. Se puede intentar ahora fundamentar racionalmente el comprometimiento ético por la ciencia como exigencia de la razón práctica en el sentido de una ética de la responsabilidad. Pero, aun cuando esto se lograra, se plantearía por último la pregunta radical de saber por qué se debe ser racional y responsable. Y, según Popper, esta última pregunta puede ser respondida sólo a través de un “act of faith”, es decir, de una decisión pre-racional y justa-mente en esta medida, moral.

Si planteamos ahora la cuestión de por qué desde el comienzo ha de estar condenada al fracaso también la fundamentación racional de la opción por la razón crítica, entonces la respuesta —no sólo de los popperianos sino de todos los filóso-

fos que se orientan por el paradigma de la *semántica lógica*<sup>30</sup>—reza de la siguiente manera: Una fundamentación racional de la opción por la “ratio” no es posible porque manifiestamente una tal fundamentación tendría ya que presuponer lo que hay que fundamentar, es decir, la “ratio”, o sea, sería un razonamiento circular, una *petitio principii*.

En este lugar se ve claramente que el intento de una *fundamentación última de la ética* depende para su éxito del cuestionamiento de la *tercera premisa* de la actual argumentación estándar: la equiparación restrictiva de fundamentación filosófica con la deducción lógica de proposiciones, tal como puede ser reflejada y controlada en el cálculo de enunciados semánticamente interpretado. Pues, en mi opinión, no es difícil comprender que si a través de esta tercera premisa está adecuadamente explicitado el *concepto de fundamentación última filosófica*, no existe entonces ninguna posibilidad de fundamentación última sino sólo el “trilema de Münchhausen” de la fundamentación última, tal como lo formulara Albert.

Pero, ¿cómo ha de ser concebible un concepto de *fundamentación última filosófica* que no sea idéntico con el de la *deducción lógica*? ¿No conduce esta concepción desde el primer momento a la exigencia exagerada de no respetar los criterios de la lógica y con ello también la “ratio” y, de esta manera, a poner en lugar del decisionismo abiertamente confesado un oculto irracionalismo, es decir, un “oscurantismo”? Me parece que estas objeciones serían sostenibles si desde el primer momento

---

30. Con respecto a la distinción entre los paradigmas de argumentación de la *semántica lógica* y de la *pragmática lingüístico-transcendental*, cfr. los siguientes trabajos del autor: “Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik” en J. Simon (comp.), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Friburgo de Brisgovia 1974, págs. 283-326 (versión castellana de E. Garzón Valdés: *Aspectos y problemas de la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires 1977. N. del T.);

Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des ‘kritischen Rationalismus’” en B. Kanitscheider (comp.), *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für G. Frey*, Innsbruck 1976, págs. 55-82; “Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache” en H. Lützel (comp.), *Kulturwissenschaften*, Bonn 1980, págs. 13-68.

fuera claro que una argumentación de fundamentación última que no sea idéntica con la deducción lógica en el sentido indicado, tiene que *no respetar* los criterios de la lógica formal y entrar en conflicto con ella. Sin embargo, creo que éste no tiene por qué ser el caso. Para indicar desde el comienzo la dirección de mi intento de una *argumentación de fundamentación última*, quisiera aquí, por lo pronto, formular una tesis que habrá de ser explicada y fundamentada en lo que sigue.

### III. La reflexión trascendental como paradigma de la fundamentación última filosófica

Si no me equivoco, desde el comienzo de la historia de la filosofía —al menos desde la fundamentación de la lógica por Aristóteles— existe una polémica no aclarada, es decir, una *confusión, entre dos diferentes paradigmas de racionalidad filosófica*. Uno de estos paradigmas fue expuesto por Aristóteles como el de la “apodeixis”, es decir, como *paradigma de la prueba lógico-formal* que se encuentra bajo el presupuesto de los axiomas que no son ya más demostrables. Desde G. Frege y B. Russell, es decir, desde el ascenso de la llamada lógica simbólica-matemática, este paradigma de la racionalidad ha logrado una validez casi ilimitada, al menos en la filosofía analítica occidental.

Pero quisiera expresar la sospecha de que este paradigma, desde el comienzo, no fue el de la racionalidad filosófica sino el de la *racionalidad matemática*,<sup>31</sup> que en el siglo XX está a punto de desplazar, o al menos volver obsoleta, la posibilidad de una racionalidad filosófica, especialmente de una racionalidad ética.

Lo característico de la racionalidad matemática —tal como se presenta en el paradigma de la prueba lógico-formal— parece pues residir en que, en interés de la *objetivabilidad* de todas las

---

31. Cfr. K. O. Apel, “Types of Rationality To-day” en Th. Geraets (comp.), *Rationality Today*, Ottawa 1979, págs. 307-340.

estructuras posibles de la "ratio" y con ello en interés de la *controlabilidad* de los argumentos (sobre la base del "hilo de Ariadne" (Leibniz) de la notación simbólica del lenguaje calculatorio formalizado), hay que hacer estrictamente abstracción de la posibilidad de la *autorreflexión del pensamiento real* en la *realización de la autorreflexión del sujeto responsable del pensamiento*. Actualmente, este paradigma de abstracción de la filosofía analítica se expresa en las alternativas habituales para juzgar la autorreflexión. Existen tres posibilidades de su interpretación:

1. Se admite la *autorreflexión* como posibilidad del pensamiento humano pero, al mismo tiempo, se la excluye del filosóficamente relevante "context of justification", que es tratado como un asunto de la lógica semántica proposicional. En este sentido, la autorreflexión ha de ser equiparada con la *introspección empírica de los individuos* y en esta medida es asunto de la psicología que, a lo sumo, es competente para la tematización del "context of discovery" "empírico-pragmático" del conocimiento o de la argumentación válida. La función fáctica de la autorreflexión como fundamento de la *argumentación de fundamentación última*, tal como existe en Occidente desde san Agustín, pero sobre todo en la época moderna desde Descartes hasta Husserl pasando por Kant y Hegel, cae en esta perspectiva bajo el *veredicto de sicologismo* formulado primeramente por Frege (y posiblemente no concebido con la suficiente restricción por parte de Husserl). A esta concepción se añade la circunstancia histórica de que en san Agustín y todavía en Descartes la función de la autorreflexión como fundamento de la argumentación de fundamentación última filosófica en realidad no fue distinguida de la función de la introspección existencial-sicológicamente relevante del individuo, y en la psicología del conocimiento británico desde J. Locke hasta B. Russell, el argumento cartesiano fue entendido en realidad en el sentido de la introspección empírico-solipista.<sup>32</sup>

2. La *segunda* evaluación actualmente relevante de la *auto-*

*reflexión* no se refiere a su relevancia empírico-sicológica o existencial sino —al menos indirectamente— a su admitida *relevancia lógico-metodológica*, que naturalmente sólo ha de tener el carácter de contaminación de la lógica. La piedra del escándalo para esta evaluación negativa de la autorreflexión por parte de los lógicos, es decir, de los metalógicos, consistía ya en la Antigüedad y en la Escolástica medieval en el papel irritante de los enunciados autorreferentes, en la llamada "paradoja del mentiroso", es decir, en el caso del enunciado "Yo miento ahora" o "Yo miento siempre". Del análisis de esta paradoja o antinomia, en el siglo XX resultó una *nueva evaluación paradigmática de la autorreflexión* en la medida en que desde la teoría semántica de los tipos de Russell y desde la teoría semántica de Tarski acerca de la distinción entre lenguaje-objeto y metalenguaje, en realidad ya no se intentó más una solución filosófica de la paradoja sino que, en su lugar, se sigue la estrategia de evitar su aparición (en el lenguaje formalizado de los cálculos lógicos).

Ya no se pregunta por qué el discurso autorreferente *en el caso* del "mentiroso" conduce a una antinomia, sino que la *autorreferencia del discurso* —más exactamente: de los enunciados declarativos— es *en general considerada como causa de la aparición de antinomias* y por ello se la prohíbe. Pero la realizabilidad técnica de la prohibición se limita, si se toman las cosas estrictamente, a los lenguajes formalizados; pues la necesidad semántica sostenida por Russell para *todos* los signos en el sentido de establecer la distinción de tipos, y la separación entre lenguaje-objeto y metalenguaje requerida por Tarski para *todos* los lenguajes científicos libres de antinomias, manifiestamente no pueden ser exigidas con respecto al lenguaje en el que son formuladas sin caer en una verdadera antinomia. Sin embargo, al menos se mantiene la sugestión de que aquí no se hace una propuesta para lenguajes de cálculos lógico-matemáticos en el sentido de la descarga técnica del riesgo concreto de la autorreflexión filosófica del discurso (y con ello del pensamiento), sino que se agudiza la validez de una *intelección filosófica en el carácter necesariamente antinómico de la autorreflexión*, por lo menos del pensamiento formulado lingüística-

32. Cfr. con respecto a la historia del concepto de reflexión, H. Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs*, Francfort del Meno 1977.

mente. También aquí me parece que hay un síntoma del desplazamiento de la *racionalidad filosófica* en aras de una *racionalidad técnico-matemática*.

En esta medida, la *segunda evaluación de la autorreflexión* actualmente relevante no resulta justamente de la reflexión filosófica de la circunstancia de que se sigue simplemente una estrategia de evitar problemas –exigida pragmáticamente en aras de la formalización– sino del prejuicio filosófico no reflexionado que subyace a la moderna estrategia para evitar el problema. Se sugiere que el lenguaje natural que funciona *pragmáticamente* –llamado a veces lenguaje ordinario– puede ser equiparado a un *lenguaje semántico* formalizable y en tanto tal es incoherente ya que, como dice Tarski, en tanto sistema semántico “cerrado” permite la autorreferencia del discurso y, por lo tanto, no excluye la aparición de antinomias.<sup>33</sup> De esta manera, justamente aquella propiedad de los lenguajes naturales que, desde el punto de vista de una antropología filosófica, como expresión del pensamiento humano, los distingue de todos los llamados “lenguajes animales” y con ello de los “lenguajes simbólicos” técnicos, estructuralmente comparables –la circunstancia de que, en cierto modo, es su propio metalenguaje–, es denunciada como defecto principal de los lenguajes naturales.

Desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, esta posición se cristaliza en la concepción –a menudo sostenida desde la teoría del lenguaje de Karl Bühler– según la cual la distinción del lenguaje humano con respecto a los llamados lenguajes animales residiría exclusivamente en la función de “representación”, independientemente de la situación, de las oraciones enunciativas como portadoras de proposiciones susceptibles de verdad o falsedad, mientras que las funciones *comunicativas* (“expresión”, “apelación”) del lenguaje de los animales y de las personas serían esencialmente comunes a ambos. Mientras tanto, a esta concepción se opone por cierto el significado autorreferente de los performativos –tales como, por

33. Cfr. Y. Bar-Hillel, “Do Natural Languages Contain Paradoxes?” en Y. Bar-Hillel, *Aspects of Language*, Jerusalén 1970, págs. 273 y ss.

ejemplo, “Yo sostengo que...” –descubierto por Austin, que sugiere ver en la “estructura doble” *performativa-proposicional* de los actos lingüísticos verbalmente explicitados, la distinción del lenguaje humano qua condición de la posibilidad de la por G. H. Mead reconocida igualdad de origen genético de la comprensión del otro y de la autorreflexión dentro del marco de la comunicación.<sup>34</sup> Pero esta perspectiva *lingüístico-pragmática* sigue estando privada en la *semántica lógica* de su aspecto filosófico-reflexivo, en el sentido –si no me equivoco– de que los “performativos”, conjuntamente con todas las demás expresiones de “deixis” pragmáticamente dependiente de las situaciones, son considerados en principio como elementos eliminables del lenguaje.

En general, en este sentido, la segunda, puramente *negativa evaluación de la autorreflexión lingüísticamente expresada*, puede ser caracterizada como elemento paradigmático de la estrategia de objetivación de la moderna semántica lógica dirigida en contra del tomar filosóficamente en serio la pragmática lingüística. Pero con esto se ve claramente hasta qué punto esta segunda evaluación de la autorreflexión complementa la primera, que parte del veredicto del sicologismo, en tanto bloqueo de la tradicional argumentación de fundamentación última basada en la autorreflexión.

3. En mi opinión, de esta segunda, puramente negativa evaluación de la autorreflexión en la filosofía analítica qua metalógica, puede distinguirse una *tercera alternativa de juicio*, que por cierto parte del mismo presupuesto básico que la segunda pero, sin embargo –al menos de acuerdo con su auto-comprensión–, llega a una posición positiva. Se podría caracterizar su función como la de una *estrategia de appeasement* en la polémica entre filosofía (lingüístico-) analítica y filosofía tradicional de la conciencia. Esta tercera posición admite que

34. Cfr. J. Habermas, “Was heisst Universalpragmatik?” en K. O. Apel (comp.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort del Meno 1976, págs. 174-272; cfr. también K. O. Apel, “Zwei paradigmatische Antworten...”, loc. cit. (ver nota 30).

la capacidad de la *autorreflexión* es un ingrediente decisivamente importante de aquello que uno podría llamar la característica del “logos” o de la “razón” humana. Ella tampoco discute que la autorreflexión efectivamente se expresa en la parte performativa del discurso humano como parte pre-proposicional, autorreferente, en principio en la misma forma que en la auto-comprensión efectiva de comprenderse-en-la-situación, que ha descrito la fenomenología existencial y que no debe ser confundida con una autoobjetivación. Por último, esta posición no deja de tener en cuenta que la capacidad de la autorreflexión es el presupuesto de la distinción entre lenguaje-objeto y metalenguaje, es decir, de la potencialmente infinita jerarquía de matalenguajes, metateorías y aspectos similares y, en esta medida, en esta distinción o jerarquía se expresa en un sentido positivo.

Sin embargo, estas concesiones no afirman que aquí haya sido reconocida la posibilidad de *proposiciones autorreferentes* o, más exactamente, la posibilidad y necesidad de proposiciones de la filosofía implícitamente autorreferentes porque son aseveradas con pretensión de validez universal. Más bien la admisión de la función positiva de la autorreflexión en la parte performativa del discurso y en la posibilidad de series potencialmente infinitas de metalenguajes es interpretada en el sentido de que prácticamente nunca se presenta la necesidad de autorreferencia proposicional: la posibilidad de una generación infinita de metaniveles sería justamente la expresión lógicamente adecuada de la capacidad de reflexión. En cambio, el comienzo del “pensamiento impuro” (así B. Russell sobre la dialéctica de origen hegeliano) residiría en el rechazo de la “mala infinitud” de la generación de metaniveles en aras de la insistencia en la actual infinitud de la razón, tal como se expresa en la pretensión hegeliana del “saber del saber” o, dicho modernamente: en la tesis de la *autorreferencia proposicional del discurso filosófico*.

En mi opinión, la tesis argumentativamente decisiva de esta tercera posición reside en su respuesta a la cuestión de cómo es posible hablar filosóficamente acerca de la necesidad de una jerarquía potencialmente infinita de tipos de signos o lenguajes

en enunciado universalmente válidos. La respuesta a esta *cuestión acerca del status semántico de la filosofía* reza: el discurso de la filosofía pertenece al respectivo metalenguaje de la serie potencialmente infinita que en la secuencia temporal histórica es el último actualmente utilizado.<sup>35</sup> Ahora bien, no es necesario discutir que el lenguaje filosófico actualmente utilizado en el proceso histórico de desarrollo del lenguaje humano —al igual que en el proceso de desarrollo del idiolecto utilizado por los filósofos— pertenece a un determinado estrato que también responde a una determinada grada finita de la reflexión concretamente realizable con el lenguaje sobre el lenguaje. Ninguna persona —tampoco ningún filósofo— puede en esta medida adelantarse a sí mismo, es decir, al tiempo. Sin embargo, la cuestión es si con esto se ha dicho algo relevante y sostenible acerca de la específica *pretensión de validez del discurso filosófico* (que justamente a través de enunciados sobre *todo posible último estrato en el tiempo* y la correspondiente expresión “etcétera”, ayuda a la *intelección en la finitud concreta del estrato de reflexión del correspondiente acto lingüístico*).

En realidad, me parece que todo intento de metalógica o metamatemática filosófica, de otorgar al sentido de validez de los propios enunciados sobre la división del lenguaje —y esto significa sobre *su continuabilidad infinita*— un lugar dentro de esta jerarquía potencialmente infinita, se ve envuelta en la misma paradoja en la que cayó Russell con la pretensión de validez universal de su teoría semántica de los tipos. Una filosofía que siga este paradigma de la autoevaluación está obligada a negar la en principio *universal y con ello implícitamente autorreferente pretensión de validez* de las propias proposiciones —de manera similar a como ello ocurriera, por ejemplo, también en la auto-comprensión no-cognotivista de los enunciados filosóficos de explicación lingüística en Wittgenstein o de las construcciones semánticas de sistemas en el Carnap de la última época. Pero con ello una filosofía tal se priva, en principio, de la posibili-

35. Cfr. por ejemplo, W. Essler, *Analytische Philosophie*, tomo I, Stuttgart 1972, págs. 151 y s. y 156 y ss.



dad de sostener, a nivel de la polémica argumentativa de pretensiones de validez universal, su propia posición frente a otras. Sin embargo, como –tal como lo enseña la historia– no puede renunciar realmente a ello –en caso contrario tendría que apartarse tácitamente de la historia, es decir, renunciar a *valer como filosofía*–; la aparente autolimitación de la autocomprensión no-cognitivistica, es decir, de la negación de pretensiones de validez universales, implícitamente autorreferenciales, de proposiciones filosóficas conduce a inmunizar contra toda crítica posible las pretensiones de validez filosóficas efectivamente presentadas. En principio, esto no es muy diferente al caso del *pancriticismo*, que quisiera cubrir también la posibilidad de una falsación de la propia posición y en esta medida no puede nunca equivocarse.<sup>36</sup>

En vista de esta aporética de las típicamente modernas estrategias de argumentación, que apuntan a eliminar del instrumentalario metódico de la filosofía la autorreflexión del pensamiento, es decir, del discurso argumentativo, quisiera inferir una conclusión exactamente opuesta: Me parece que aquí, via negationis et eminentiae, se ha mostrado que la *autorreflexión* realizada de una manera lingüísticamente responsable –es de-

---

36. Así, por ejemplo, H. Albert en una defensa del “racionalismo crítico”, explica con toda seriedad que el principio del falibilismo *puede ser aplicado sin dificultad al principio mismo* (*Transzendente Träumereien*, Hamburgo 1975, pág. 122). Una tal “autoaplicación del principio” no conduciría en modo alguno a una contradicción pues –según Albert– *en ella aparece tan sólo la consecuencia de que en principio puede ser ella misma puesta en duda, cosa que por lo demás sería conciliable con su corrección absoluta* (loc. cit. pág. 123). Me parece que aquí hay un bello ejemplo de una posición filosófica que –violando las leyes de la lógica– se inmuniza a priori frente a toda crítica; Nota bene: No se trata de que toda posición posible tenga que quedar abierta a la duda y la crítica; esto no es lo que se discute. De lo que se trata es más bien si en principio es *concebible* que el principio del falibilismo pueda mantenerse cuando se aplica a sí mismo. Quien sostiene el principio del falibilismo ilimitado, ¿tendría pues también razón cuando el principio del falibilismo resultara ser falible y naturalmente también cuando no resultara ser falible? Naturalmente con una posición tal uno no ha de querer discutir. Tan sólo cabe constatar que aquí se trata de una analogía con la *paradoja del mentiroso*, que tendría que ser estudiada todavía con mayor exactitud.

cir, en enunciados performativos y proposiciones implícitamente autorreferenciales– del pensamiento y de su pretensión de verdad, presenta el *paradigma* genuino de la *racionalidad filosófica*. Con respecto a los comienzos de la metodología de la argumentación filosófica, esto significaría que Aristóteles en su teoría de la argumentación silogística –que se encuentra bajo el presupuesto de axiomas no ya demostrables– habría proporcionado a la filosofía simplemente el “Organon” del control objetivante de los argumentos a través de la racionalidad del cálculo matemático de signos; en cambio, Aristóteles expone el paradigma de la racionalidad filosófica cuando, en el 4.º libro de la *Metafísica*, explica la esencia de los por los matemáticos llamados “axiomas”, recurriendo al ejemplo del principio de no contradicción que se presupone en la lógica apodeítica. Allí dice entre otras cosas: «Algunos consideran que esto también tiene que ser demostrado, pero ello se debe sólo a que carecen de educación filosófica. Pues significa una falta de educación filosófica no saber distinguir entre lo que necesita una demostración y lo que no lo necesita. Es efectivamente imposible que haya para todo una demostración: pues entonces sería necesario avanzar hacia el infinito de manera tal que por esta vía no se llegaría tampoco a ninguna demostración... En cambio, al menos a través de una refutación puede demostrarse que es imposible lo sostenido por nuestro oponente, si se tiene un oponente que discuta esto. Si no lo hace, sería ridículo buscar argumentos frente a una persona que no argumenta para demostrarle que no argumenta. En la medida en que así se comporte, un tal oponente se parece a una planta” (*Metafísica* 4, 1006a 6-18).

Aristóteles –sin duda desde la perspectiva de la experiencia de la dialéctica pre-apodeítica del diálogo socrático– identificó aquí el punto arquimédico de los presupuestos necesarios de la validez intersubjetiva de los argumentos que no son discutibles porque son descubribles a través de la «refutación» del oponente (loc. cit.); sin embargo, ex profeso he aclarado el alcance de su argumento a través de una formulación en el estilo de la *reflexión transcendental sobre las condiciones necesarias de la posibilidad de la validez intersubjetiva*. Para hacer

inteligible esta perspectiva de reconstrucción, es necesario, según me parece, la sólo hoy posible visión retrospectiva sobre un largo camino –y sus rodeos– del pensamiento filosófico:

Por lo pronto, el argumento aristotélico de la «demostración indirecta» continúa la tradición de las antiguas refutaciones de los escépticos. Pero, a partir de esta tradición, también hay que entender la refutación agustiniana de la duda de la propia existencia a través del argumento autorreflexivo *Etsi fallor, sum*, que fuera a menudo reiterado en la Edad Media y en el Renacimiento y que finalmente conduce a la llamada «duda metódica» de Descartes y su superación a través del argumento *dubito, cogito, (ergo) sum*. En realidad, la tónica de la duda solitaria y su superación mediante la autorreflexión, que conduce desde san Agustín a Descartes, se devela hoy como un derivado monológicamente internalizado de una refutación dialógica del oponente, a través de la invitación a producir «performativos» autorreflexivos contradictorios, como por ejemplo, «Yo declaro aquí que posiblemente no existo», en donde de inmediato se ve claramente que la *evidencia autorreflexiva* de la contradicción se corresponde con la *evidencia dialógica* de la contradicción en la frase «Te digo que tú posiblemente no existes», pero de ninguna manera con una evidencia objetiva-silogística (=lógico-proposicional) del tipo «Lo que piensa –o habla– existe también»; pues de «Juan piensa» o «Juan habla» se sigue con evidencia que él existe sólo si realmente él participa en el diálogo; en caso contrario, esto se sigue –trivialmente– sólo cuando ya en la premisa se presupone que «Juan piensa» significa «Juan existe también», algo que, por ejemplo, en el caso de la frase «Hamlet piensa a menudo», referida al personaje del drama de Shakespeare, se supone no efectiva sino ficticiamente.<sup>37</sup>

La ceguera frente a los presupuestos de juegos del lenguaje de pensamientos qua argumentos, especialmente característica de la época poscartesiana orientada hacia la sicología del conocimiento, trajo consigo que la evidencia *autorreflexiva* del argu-

37. Cfr. J. Hintikka, «Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance» en *Philos. Review* 71 (1962), págs. 3-32.

mento cartesiano *Cogito, sum* fuera concebida –por lo pronto, desde la perspectiva de J. Locke– como certeza solipcista en el sentido de la introspección empírica prelingüística del respectivo individuo. Con esto se había recorrido ya el camino en la –desde Frege posible– descalificación de la autorreflexión a través del veredicto del sicologismo.

En cambio, la intelección de que en el argumento cartesiano se trata de la autorreflexión qua reflexión de todo posible argumentante sobre las condiciones de la posibilidad del pensamiento, fue hecha valer por primera vez por Kant; es decir en la interpretación filosófico-transcendental del «cogito» en el sentido de la «síntesis de la apercepción» y de las funciones sintéticas del entendimiento allí implicadas como *condiciones de la posibilidad de la validez intersubjetiva del conocimiento*. Sin embargo, en Kant están también marginados los presupuestos *lingüístico-comunicativos* del conocimiento –y ya antes: de todo pensamiento argumentativo–; prescindiendo de que no hace valer de una manera realmente autorreflexiva la función de fundamentación última de la «reflexión transcendental» también con respecto al propio conocimiento crítico-gnoseológico, tal como observaran con razón Hegel y otros. Así sucede que en el contexto de la habitual discusión de Kant, centrada gnoseológicamente, no es en absoluto fácil aclarar el alcance total del principio de la «reflexión transcendental» como paradigma de una radical *fundamentación última de la argumentación*. Para ello necesitaba, por así decirlo, algunas autoexperiencias reflexivas de la conciencia filosófica.

Así, por lo pronto, Hegel radicalizó esencialmente la interpretación de la *autorreflexión* filosóficamente relevante en el sentido de una *argumentación transcendental de fundamentación última del conocimiento* a través de la exigencia, dirigida en su crítica a Kant al crítico del conocimiento, de reflexionar en la crítica del conocimiento también la propia pretensión de conocimiento y de la verdad.<sup>38</sup> En este sentido, en la *reflexión trans-*

38. Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister Hamburgo 1952<sup>o</sup>, págs. 63 y ss.; además: *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, Hamburgo 1966, tomo II, pág. 496; *Vorlesungen über die Geschichte der Philoso-*

cidental, a la que se recurre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel qua “ciencia” de la “conciencia que se presenta” y en la *Lógica* como el punto de vista del “saber del saber”, me parece totalmente legítima, sin que importe lo que los representantes de una racionalidad orientada hacia la demostración formalizada y la correspondiente problemática semántica metalingüística puedan decir en contra de la posibilidad de la autorreflexión lingüísticamente formulable. En realidad, me parece que la verdadera solución filosófica de la *antinomía del mentiroso* se encuentra justamente en la exigencia hegeliana de la reflexión de la propia pretensión indispensable de verdad —en esta medida, en el “saber del saber”—: Todo aquel que, como el “mentiroso”, niega la propia pretensión de verdad o —como las numerosas “reducciones” de pretensión de validez a las condiciones externas, inspiradas por las ciencias humanas empíricas— pone implícitamente en tela de juicio la propia pretensión de verdad, tiene en realidad que verse envuelto en antinomias. Y aquellos que quieren eliminar hoy las *posibles antinomias* de la autorreflexión —que, como en el caso de la “antinomía del mentiroso” se basan en premisas “patológicas” concretas— prohibiéndose la autorreflexión formulada lingüísticamente, caen, (como se mostrara más arriba), al menos en la autocontradicción de quien quiere hacer valer su posición filosófica sin reconocer la implícita pretensión de validez autorreferente de todas las proposiciones universales.

Sin embargo, en el caso de Hegel, desde la perspectiva actual, me parece que está planteada la tarea de separar con suficiente claridad la necesidad *transcendental-reflexiva* del *saber del saber* —qua reflexión de la propia pretensión de verdad y de la necesaria anticipación de su en principio posible cumplimiento (a través de la comunidad de todos los sujetos del conocimiento que entran en comunicación)— de la sugestión especulativo-sistemática de una elaboración substancial y de contenido de todo saber en el saberse de un pensador finito. Esta tarea se vincula con la de una suficiente inclusión de las

phie, tomo III, ed. Glockner, tomo XIX, págs. 555 y ss.; *Enzyklopädie*, 1830, ed. Nicolin y Pöggeler, págs. 43 y ss.

condiciones *lingüístico-comunicativas* de la posibilidad del conocimiento empírico concreto y su tradición en la autorreflexión del pensamiento solitario como un *modus* (deficiente) de la comunicación argumentativa. En este sentido, me parece que justamente la situación actual de una reconstrucción lingüístico-analítica de los problemas filosóficos fundamentales (que, por lo pronto, —en la fase de la semántica lógica— trasladó la problemática de la autorreflexión del pensamiento a lo psicológico-pragmático o lo trató como fuente de antinomias) ofrece, por primera vez, la oportunidad de tematizar adecuadamente la problemática de la autorreflexión de la argumentación formulada lingüísticamente.

Se necesita para ello, en mi opinión, una *renovación del planteamiento transcendental-reflexivo* de Kant como la *cuestión acerca de las condiciones de la posibilidad de una argumentación con sentido e intersubjetivamente válida*. En la medida en que de lo que aquí se trata es de recurrir a la llamada dimensión pragmática del discurso, a menudo descalificada como meramente psicológica, a la dimensión de su uso interpretativo y performativo por el sujeto responsable del pensamiento y del conocimiento, como dimensión de la autorreflexión transcendental de las pretensiones de validez de los argumentos, en esta medida puede hablarse aquí de *reflexión pragmático-transcendental* como método de la filosofía. En ella quisiera ver el *paradigma* propiamente dicho de la *racionalidad filosófica* en el sentido de la *fundamentación última de validez*.

En lo que sigue quisiera justamente hacer jugar la *autorreflexión de la argumentación* como *paradigma de la fundamentación última filosófica* en contra del *paradigma de la demostración lógico-formal*, según el cual efectivamente todo intento de una fundamentación última tiene que conducir al trilema del regreso al infinito, del círculo vicioso o de la dogmatización de las premisas axiomáticas. Se produce la confrontación de ambos *paradigmas* en todo caso de la (desde Aristóteles hasta Kant, a través de Descartes, utilizada y primariamente dialógica figura del pensamiento de la) reflexión reflexiva del argumentante, sobre lo que él siempre supone necesariamente como condición de la posibilidad del sentido y de la validez de su argu-

mentar mismo —sea que se presuponga la validez de principios lógico-formales o lógico-trascendentales, la propia existencia— y, además, las de una comunidad de comunicación lingüística y del mundo real o, como habrá de verse, la validez de una norma básica moral, que es suficiente para la fundamentación de la ética.

Si, como hoy es habitual, se sigue el paradigma de la *demonstración lógico-formal* como la única forma de *fundamentación* suficiente, habrá de exigirse entonces que la estructura de la figura de pensamiento del *presupuesto pragmático-trascendental* que se acaba de indicar sea explicitada como *estructura de demostración* deductiva. Así, por ejemplo, se exigirá que se demuestre lógico-semánticamente —es decir, de una manera reflejable en un lenguaje formalizado— la validez intersubjetiva del propio principio de no contradicción, que está trascendental-pragmáticamente presupuesto en el argumentar. Si se satisface esta exigencia, entonces el resultado es naturalmente éste: en el lugar de un presupuesto pragmático-trascendental del argumentante, que éste no puede llevar a cabo sin una real autocontradicción (performativamente evidente), aparece una *petitio principii* (es decir, un círculo vicioso); pues naturalmente no se puede demostrar el principio de no contradicción de la lógica sin ya presuponerlo. Por lo tanto, desde la *perspectiva del paradigma de la demostración*, el intento de fundamentación última está condenado al fracaso. En el mejor de los casos, habrá que conceder que en la filosofía existen presupuestos que no es posible discutir sin caer en autocontradicción y que, sin cometer una *petitio principii*, no son demostrables, razón por la cual habría que tomar aquí una decisión de conciencia pre-racional.<sup>39</sup>

Pero, desde la *perspectiva del paradigma pragmático-trascendental de la fundamentación última*, se ve de inmediato claramente que en el caso de la presuposición de los principios lógicos por parte de la demostración lógica, desde el punto de vista del contenido, existe una situación totalmente distinta a

39. Cfr., por ejemplo, W. Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Heidelberg/Nueva York 1969, pág. 169.

la del caso que normalmente debe ser combatido con la prohibición de la *petitio principii*: Aquí no se ha introducido de contrabando, a la manera sofista, algún demostrandum como premisa de la demostración; aquí se expresa más bien, en la circunstancia de que lo que había que demostrar tenía que estar presupuesto ya para la demostración, la razón para el dictum de Aristóteles en el sentido de que una manifestación de la ignorancia filosófica puede ser el exigir una prueba lógica para ciertos axiomas de la prueba.

Pero esta razón puede ser comprensible desde la perspectiva pragmático-trascendental de la *fundamentación última filosófica*.

Habría que pensar que la estructura *lógico-semántica* de la demostración deductiva de proposiciones a partir de proposiciones, representa tan sólo una *objetivación abstractiva del pensamiento real*, es decir, del *argumento dialógico pragmáticamente integrado*.<sup>40</sup> La posibilidad de una tal objetivación abstractiva del pensamiento tiene su presupuesto lingüístico en la estructura doble del pensamiento. De acuerdo con ella, la proposición —al menos no directamente— no autorreferencial tiene —al menos implícitamente— su complemento en una proposición performativa autorreflexiva (como por ejemplo: “Yo sostengo con esto que...”). Pero, al mismo tiempo, la objetivación abstractiva del pensamiento humano —dicho de otra manera: del argumento auto-reflexivo, pragmáticamente integrado, perteneciente al diálogo— en tanto proposición tiene también su límite interno en la complementación, al menos implícitamente necesaria, de la proposición a través del elemento autorreflexivo, performativo, del acto lingüístico. Así, en la perspectiva *pragmático-trascendental*, parece como básicamente imposible objetivar la autorreflexión constitutiva del pensamiento humano, por lo que respecta a sus presupuestos, en una *demonstración lógico-proposicional*.

Si uno piensa esta *relación de demostración lógico-semántica y autorreflexión pragmático-trascendental del pensamiento* aún también en la reflexión pragmático-trascendental, resulta cla-

40. Cfr. aquí y para lo que sigue los trabajos indicados en la nota 30.

ro que, en la medida en que la demostración deductiva de la validez de los principios de la lógica tiene que presuponerlos ya a éstos, lo filosóficamente interesante no es la estructura formal de la *petitio principii* sino la *intelección de reflexión de contenido* que en este caso se puede inferir de aquí: Todos los presupuestos del argumentar que —en tanto condiciones de la posibilidad de su sentido y de su validez intersubjetiva— no pueden ser discutidos en el diálogo sin una real autocontradicción —performativa-evidente— de quien argumenta, *tienen* que aparecer manifiestamente en el marco *abstractivo, lógico-semántico del cálculo proposicional como non-demostranda*. Por lo tanto, parece obvio formular la siguiente tesis heurística: Todos los presupuestos de la argumentación que cumplen la condición de que no pueden ser discutidos por ningún oponente sin una real autocontradicción<sup>41</sup> y no pueden ser demostrados lógicamente sin *petitio principii*, deben ser tematizados en una última y autofundamentación filosófica —es decir, pragmático-

41. La expresión “por ningún oponente” debe ser incluida ya que en caso contrario —es decir, al ser aplicada al *proponente* de una tesis— surge una fórmula que, en algunas circunstancias, podría ser aplicada a cualquier aseveración, por más absurda que ella fuera. Esta precisión de mi fórmula de fundamentación última debo agradecerla a la crítica que en contra de mi primera y descuidada versión formularan C. Fr. Gethmann/R. Hexelmann en “Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus” en *Zeitschrift f. allg. Wissenschaftstheorie*, tomo VIII (1977), págs. 347 y ss. Naturalmente, después de todo lo dicho, no puedo aceptar la exigencia también presentada en ese trabajo en el sentido de una fundamentación del principio que prohíba la *contradicción pragmática* (es decir, la *autocontradicción real*), si la exigencia conduce a demostrar como posible para este principio una *deducción no circular* dentro del marco de un cálculo proposicional o de enunciados *lógico-semántico*. Si, en cambio, lo que se exige es una *fundamentación* en el sentido *pragmático-transcendental* por mí indicado, entonces puedo señalar que ella efectivamente puede ser realizada a través de la *indicación reflexiva de un presupuesto del argumentar con sentido*. La usual objeción de circularidad en contra de esta fundamentación reflexiva puede ser presentada, tal como ya se ha expuesto, únicamente desde la perspectiva de un *distanciamiento lógico-semántico y una objetivación de la situación de reflexión*; pero ésta tiene que presuponer ya siempre el principio pragmático-transcendental de la autocontradicción actual que hay que evitar. Justamente este contexto semiótico-transcendental es conceptualizado en la fórmula de fundamentación última.

transcendental— de la filosofía. Es decir, en tanto implicaciones del apriori de la argumentación detrás del cual ya no es posible preguntar más, constituyen el fundamento pragmático-transcendental de todo argumento.<sup>42</sup>

Naturalmente, como ya se ha insinuado de diferente modo, a estos *presupuestos* pertenecen no sólo los *principios de la lógica formal* sino también los de una *pragmática universal* de la argumentación que comunicación humana; y en estos presupuestos se presupone no sólo la validez de *reglas* sino también la validez de *aseveraciones de existencia*. Justamente esta última se hace valer en forma solipsistamente abreviada en el famoso argumento cartesiano *cogito, sum*. Si —al igual que todos los representantes pos-ockhamianos de la certeza prelingüística de la intuición del pensamiento— Descartes, a través de los presupuestos del juego del lenguaje de su argumentación (es decir, de su pretensión pública de validez) no hubiera visto como a través de un vidrio, no se le hubiera escapado lo siguiente: No sólo es indudable la existencia del pensamiento sino también la existencia de un mundo externo real, pues con la hipótesis de que al final *todo* lo que sostenemos como realmente existente sólo existiría en nuestros sueños, se destruye al mismo tiempo el sentido intencionado de su hipótesis (es decir, se le quita todo dramatismo) porque este sentido depende del presupuesto: existe un mundo fuera de nuestros sueños (en este sentido, fuera de nuestra conciencia) de forma tal que podemos aprender la distinción lingüística entre “realmente existente” y “un mero sueño”. A través de la reflexión de *este* presupuesto, Descartes podría haber comprendido que, con respecto a la existencia de elementos reales del mundo, no es posible ninguna duda simplemente universal pero sí una duda *virtualmente universal* en el sentido del más tarde llamado *principio del falibilismo* de la ciencia empírica.

Sin embargo, a través de una crítica de este tipo a los detalles del procedimiento cartesiano de la duda metódica no se

42. Cfr. K. O. Apel, “Das Problem der philosophischen Letztbegründung...” en loc. cit. (ver nota 30).

demuestra como absolutamente obsoleto –como muchos parecen pensar hoy– el sentido de una *duda metódica* en tanto argumento heurístico con el fin de lograr una fundamentación última filosófica, para no hablar del sentido de la reflexión trascendental, vinculado con Descartes, sobre los actualmente no discutibles presupuestos de la argumentación. Más bien, el punto principal del razonamiento cartesiano se manifiesta de una manera mucho más impresionante cuando, en el caso de la duda en la existencia real de los elementos del mundo, se sustituye la duda simplemente universal con el principio empíricamente relevante del falibilismo. Aquí se muestra que no es posible dudar acerca de ciertos presupuestos de la argumentación con sentido y, por lo tanto, también de los discursos científicos y teórico-científicos sobre la falibilidad de aseveraciones de existencia individuales, empíricas.

(Sintomáticamente, con respecto a los *presupuestos de existencia* del juego trascendental del lenguaje de la argumentación, en el contexto de la discusión lingüístico-analítica sobre “Transcendental Arguments”, se ha seguido una estrategia de argumentación que es exactamente análoga a la utilizada en contra de la posibilidad de la fundamentación última en el caso de los *presupuestos lógicos*. Así como en este caso se exige que la evidencia de reflexión del presupuesto actualmente no discutible sea explicitada todavía a través de una demostración lógica de lo presupuesto, así también en el caso de los presupuestos de existencia se ha exigido que, independientemente del llamado “transcendental argument” –que demuestra al presupuesto de existencia como condición necesaria de la posibilidad del sentido y de la posible validez del argumentar lingüístico–, se demuestre a priori la verdad empírica de la correspondiente aseveración de existencia. En todo caso, esto sería posible sólo con la ayuda de una –insólita– utilización del *principio de verificación*, que desde el sentido del presupuesto de existencia infiere su verificabilidad básica; de donde podría verse que los argumentos transcendentales serían dependientes del principio de verificación, y hasta demostrarían ser superfluos en virtud de aquél. Me parece que esta estrategia de argumentación introducida por B. Stroud ha casi paralizado la nueva discusión

acerca de los “transcendental arguments” introducida por Strawson.<sup>43</sup>

Naturalmente, desde la perspectiva de una pragmática trascendental –esto se entiende en virtud de lo expuesto anteriormente– no sería posible reconocer la exigencia de una *demostración independiente de la verdad* con respecto a los *presupuestos de existencia de la argumentación*. Si se puede mostrar que sin un determinado presupuesto de existencia no es posible argumentar con sentido –es decir, ni en el sentido de que algo existe ni en el sentido de que no existe– entonces la exigencia de demostrar independientemente de la reflexión trascendental la verdad del presupuesto de existencia, conduce a la suposición de que “en si” todo podría comportarse de manera distinta a lo que podríamos suponer con sentido. Pero justamente esto es en mi opinión –desde la perspectiva de una *pragmática trascendental del lenguaje* en la que se radicaliza la *crítica kantiana al conocimiento en crítica del sentido*– el paradigma del *disparate filosófico*. Quien quiera considerar lo totalmente distinto de lo pensable con sentido, no se comporta con especial cautela o “escépticamente”, como quizás lo cree, sino más bien, en una forma ingenuamente dogmática, especulativamente. Sin embargo, de este rechazo de la exigencia de una demostración independiente de la verdad para los presupuestos transcendentales de existencia no se sigue en modo alguno que de la circunstancia de que haya que suponer necesariamente el sentido y la verdad de este presupuesto, no haya que inferir también que tienen que existir “criterios” de acuerdo con los cuales el presupuesto –por ejemplo, de la existencia de elementos del mundo exterior o de, por lo menos, la existencia anterior de co-sujetos de comunicación– tenga que poder ser *verificada* o *falseada* en el caso particular. Este postulado se sigue más bien de la *transformación y concreción lingüístico-pragmática con sentido crítico* de la filosofía trascendental kantiana, según la cual las condiciones de la posibilidad de la validez intersubjetiva de

43. Cfr. B. Stroud, “Transcendental Arguments” en *Journal of Philos.* 65, págs. 241-256.

la experiencia no se agotan en las necesarias condiciones de conciencia de la validez de los "juicios sintéticos a priori" sino que también abarcan *criterios –evidencias paradigmáticas–* del hacer experiencias, que están entretreídos con el juego del lenguaje. Esto aclara, en mi opinión, el que el *principio de verificación de sentido crítico*, que Wittgenstein tuviera en mira en diferentes vías, tenga su fundamento en la transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental de Kant).

Dentro del marco de la presente investigación, de lo que se trata es de aplicar el *método pragmático-transcendental de la fundamentación última* a los problemas de la *razón práctica* de la *fundamentación de normas éticas*. Por lo tanto, tiene que ser posible, ante todo, dar respuesta a la pregunta radical acerca de *por qué debemos ser racionales, es decir, responsables, en el sentido de la razón práctica*. Esta pregunta, que, según Popper, puede ser respondida sólo a través de una decisión *pre-racional* apunta, en mi opinión, ya a la *norma básica de la ética* que hay que aceptar o rechazar, aun cuando esta norma tenga que ser todavía desarrollada por lo que respecta a sus implicaciones.

#### IV. La respuesta pragmático-transcendental a la cuestión de la norma básica de la ética

Antes de intentar formular la respuesta pragmático-transcendental a esta cuestión tengo que subrayar, por lo pronto, que aquí sólo puede tratarse de mostrar a través de la reflexión sobre la indiscutibilidad de un presupuesto, el *fundamento normativamente obligatorio de la validez de la norma ética básica* y no de producir un argumento que pudiera *obligar* a una persona a *reforzar voluntariamente* la norma básica cuya validez ella considera indiscutible, es decir, a transformarla en guía de su vida y a seguirla en todas las situaciones existencialmente relevantes. Si fuera posible, a través de algún tipo de argumento, obligar a una persona a una tal actitud de buena voluntad, entonces carecería de sentido una fundamentación racional de la ética ya que ella no podría presuponer la *libertad* en el senti-

do kantiano de la autonomía de voluntad de la persona. Así pues, justamente la posibilidad del *cínico*, que comprende la validez de la norma básica y sin embargo decide actuar en contra de ella, tiene que ser presupuesta por una fundamentación racional de la ética como posibilidad básica de la existencia humana. Otra cuestión es la de saber si un cínico por principio— que debe ser distinguido de aquel que a veces se dispensa del cumplimiento de la ley ética— puede mantener su identidad como "animal rationale" de una manera no patológica. Sobre esto volveré más adelante.

Así pues, parto de que en la *fundamentación pragmático-transcendental* de la norma básica de la ética que —como ya se expuso— no puede ser una fundamentación deductiva, lo que importa es navegar, por así decirlo, entre la Escala de un ideal de fundamentación, que no otorga ningún espacio al libre albedrío de la persona, y la Caribdis del moderno *decisionismo existencialista*, que reemplaza el argumento racional de fundamentación con el "fiat" de una voluntad casi divina que constituye la norma.<sup>44</sup> Justamente quisiera ver los aspectos específicamente *humanos* de la fundamentación última a través de la *reflexión pragmático-transcendental*, en el hecho de que aquí se establece un límite interno al principio *constructivista* "Entendemos sólo aquello que nosotros mismos hemos hecho o pudiéramos hacer"<sup>45</sup> —que tan fundamental es para el método de

44. Me parece que todas las posiciones éticas que desean *fundamentar* la validez de las normas éticas en el acto del libre consentimiento o reconocimiento conducen a una ya por Hobbes iniciada secularización de la soberanía absoluta de la voluntad de Dios, que fuera sostenida por los teólogos franciscanos (Duns Scotus y Guillermo de Ockham). Entre ellas se cuenta también la suposición de Popper en el sentido de que no sólo la disposición a obedecer el principio de la razón, sino también la demostración de su validez, depende de un "act of faith" prerracional pero también moral en sí mismo (cfr. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Londres 1945, vol. II, págs. 231 y ss.).

45. El principio que, según mi opinión, tiene su origen histórico en una secularización de la equiparación teológica de lo verdadero con lo creado y conocido por Dios ("verum et factum convertuntur") fue por primera vez aplicado por Nicolás de Cusa al conocimiento humano (más exactamente: matemático). Se encuentra en Ficino, Cardano, Hobbes, Vico, Kant, Fichte, K.

la ciencia y la filosofía contemporáneas—, a través de la reflexión sobre la validez de algo que todavía no hemos hecho y que, sin embargo, podemos concebir como fundamento de nuestra autonomía e identidad racional. Todo hacer y construir tiene aquí sus límites y al mismo tiempo, qua *re-construcción* no arbitraria, su condición de posibilidad en un *apriori de la situación* a través del cual el hombre siempre “se adelanta” a sí mismo.<sup>46</sup> En esto —es decir en la circunstancia de que el “punto arquimédico” de la fundamentación última no reside en una premisa contingente, empírica o metafísica, sino en el apriori de la situación, detrás del cual no se puede prácticamente ir, del presupuesto de la argumentación cognoscible sólo a través de la reflexión— me parece que consiste el carácter específicamente *pragmático-transcendental* de la fundamentación última que tenemos en mira. Con respecto a la fundamentación de la norma básica ética, puede verse en este apriori situacional una explicación del “hecho de la razón”<sup>47</sup> postulado por Kant en la *Crítica de la razón práctica* en lugar de toda otra fundamentación de la ley ética; pero aquí hay que completar lo dicho en el sentido de que el apriori situacional al que queremos recurrir no es ningún “hecho” —empírico o metafísico— del cual no puede derivarse ninguna norma sin cometer la “naturalistic fallacy”<sup>48</sup> sino —como habrá que mostrar todavía— una *condi-*

Marx y constituye en la actualidad el fundamento último del operacionalismo-constructivismo (por ejemplo, en Hugo Dingler y Paul Lorenzen).

46. Martin Heidegger puede ser considerado como el descubridor de esta estructura cuasi-transcendental (yo diría: “pragmático-transcendental”) del “adelantarse-a-sí-misma” de la existencia humana. Mientras que en *Sein und Zeit*, me parece que no excluye la posibilidad y la necesidad de un *responsable hacerse cargo de sí mismo* —y esto significa también de la *re-construcción* ética y teórico-científica de las normas siempre presupuestas— ello parece ser sugerido en el Heidegger tardío a través de la “superación” de todos los presupuestos cuasi-transcendentales de la existencia en el “sino del ser”. Cfr. mi análisis crítico de esta “vuelta” (“Kehre”) de Heidegger y de la hermenéutica del “acontecer de la verdad” de Gadamer, en la “Introducción” a *Transformation der Philosophie*, Francfort del Meno 1973.

47. Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Werke*, Edición de la Academia, tomo V, págs. 47, 55, 91, 104.

48. Esto ya lo hizo valer G. E. Moore en contra de la teoría de Kant de la “realidad” de la ley ética, es decir, del “hecho de la razón”. Cfr. al respecto

*ción normativa de la posibilidad de la argumentación que, al mismo tiempo, es fundamento normativo de la derivación de todas las normas éticas.*

Después de estas observaciones propedeúicas previas, quisiera intentar formular la respuesta pragmático-transcendental a la pregunta acerca de la norma ética básica qua fundamento de la responsabilidad ética. Ello puede hacerse, por ejemplo, de la siguiente manera:

Quien argumenta —y esto significa: quien, por ejemplo, seriamente plantea la cuestión de la norma ética básica en un diálogo o también en una autocomprensión solitaria qua diálogo internalizado— puede ser conducido a reconocer o convenido a través de la autorreflexión, de que necesariamente *en tanto argumentador*, ya ha reconocido una *norma ética básica*. Esta norma básica puede ser explicitada de la siguiente manera: 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*.

Quisiera, por lo pronto, detenerme aquí sin pretender que la explicación de la norma básica ética hasta aquí presentada sea completa. Me parece que la esencia de la *norma ética básica* reside en el hecho de que por ser, en cierto sentido, fuente

especialmente K. H. Ilting, “Der naturalistische Fehlschluss bei Kant” en M. Riedel (comp.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, tomo I, Friburgo de Brisgovia 1972, págs. 113-132.



inagotable de la generación de normas éticas, tiene el carácter de un *principio metódico*, un principio que sólo bajo las condiciones-marco de posibles cuestiones referidas a situaciones concretas —en el “discurso práctico”, como podría decirse— puede ser llevado a la realización de su potencia normativa.<sup>48 a</sup> Por ello me parece conveniente continuar la (recién iniciada) explicación de la norma básica sometiéndola a objeciones críticas en un discurso.

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 argumentación 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, aunque más no sea implícitamente, a través de la formulación de estas cuestiones. A raíz de esta objeción, uno podría sentirse inclinado a ilustrar de la siguiente manera, a través de un ejemplo, el reducido alcance de la fundamentación última de la ética hasta aquí expuesta:

Supongamos que a un esclavista romano, de la época, por ejemplo, del joven Escipión, por puro aburrimiento y curiosidad, se le ocurre llamar a su esclavo griego recién comprado y de quien se dice que tiene formación filosófica, para que mantenga con él una discusión, digamos, sobre la esencia de un orden social justo. Podría tener aquí tanta percepción de la lógica de la situación que —eventualmente después de algunas explicaciones por parte del esclavo griego— acepte, durante la discusión, respetar todas las reglas del juego éticamente rele-

48 a. Cfr. al respecto mi trabajo “Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?” en K. O. Apel / D. Böhler / G. Kadelbach (comp.), *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge*, Francfort del Meno 1984, tomo 2, págs. 123 y ss. y K. O. Apel / D. Böhler / K. H. Rebel (comp.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte*, Weinheim/Basilea 1984, tomo 2, págs. 606 y ss.

vantes, es decir, por ejemplo, en el sentido de una reciprocidad ideal de la situación del discurso, la estricta igualdad por lo que respecta a las oportunidades para hablar de todos los interlocutores socialmente diferentes. Sin embargo —y éste sería el punto de la objeción— de esta discusión, es decir, de sus *presupuestos comunicativos* y de sus posibles *resultados normativamente relevantes y susceptibles de consenso*, no se seguiría ninguna consecuencia éticamente obligatoria para los dos desaparejos interlocutores.

¿Qué puede responderse a esta objeción? Con respecto a la objeción y al ejemplo presentado podría decirse que ninguno de los dos toma en cuenta los argumentos de fundamentación última que hemos explicitado y por ello no son sostenibles. Sin embargo, quisiera aclarar esto aún más y de esta manera seguir explicitando el sentido y el alcance de los argumentos de fundamentación hasta aquí expuestos. Por lo pronto, cabe señalar que la objeción presentada nos devuelve, en un doble respecto, a un estadio anterior de la discusión: Si fuera correcto que la norma básica que hemos renovado es nada más que la de una *ética del discurso argumentativo*, como un juego lingüístico entre otros, de manera tal que uno puede o no entrar en este juego del lenguaje, entonces en principio tendríamos que vérnosla con la misma situación que en el caso de la ética científica. De ella dijimos que por cierto ofrece un importante argumento en contra del *cientificismo* (es decir, en contra del prejuicio de la inconcebibilidad de la idea de una objetividad valorativamente neutra con la validez intersubjetiva de las normas éticas) pero, sin embargo, desde el punto de vista formal, es decir, con respecto a su fundamentación última, depende de la *decisión* de la cuestión de si la ciencia *debe* ser. Sin embargo, mientras tanto hemos radicalizado aún más el pensamiento heurístico básico que condujo al descubrimiento de una ética ya presupuesta en la ciencia valorativamente neutra: Nos hemos preguntado ya no sólo —como, por ejemplo, C. S. Peirce—<sup>49</sup> por las condiciones normativas de la posibilidad de una

49. Cfr. C. S. Peirce, *Collected Papers*, vol. V, §§ 354 y ss. Al respecto, K. O. Apel, *Der Denkweg von C. S. Peirce: eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Francfort del Meno 1975, págs. 102 y ss.

comunidad de experimentación e interpretación de los científicos sino, en una nueva extrapolación pragmático-transcendental de la problemática kantiana, por las condiciones ético-normativas de la posibilidad de una *comunidad de argumentación de las personas*, tal como se exige en todo argumento serio.

Entre el planteamiento de Peirce y el nuestro existe tanto una *afinidad pragmático-transcendental* como así también una *diferencia pragmático-transcendental de radicalidad*. La afinidad consiste, a más de la inspiración kantiana y yendo más allá de ella, en el presupuesto de que el conocimiento científico, al igual que ya el pensamiento en general qua argumentación, no puede ser un asunto de un sujeto aislado del conocimiento o del pensamiento –tampoco de una “conciencia en sí” precomunicativa, presuponible idénticamente en todos los individuos– sino que presupone en principio, es decir, en el sentido de una *pragmática lingüística* trascendental, una *comunidad de comunicación*. Sólo bajo este presupuesto –y no ya bajo el actual presupuesto estándar del “solipsismo metódico”, según el cual la *relación sujeto-cosujeto* de la comunicación a lo sumo es la “piedra de toque” (Kant), pero no la condición de la posibilidad, de un conocimiento válido en el sentido de la relación sujeto-objeto–<sup>50</sup> puede sostenerse que una ética de la comunicación es efectivamente el presupuesto indispensable, tanto del cono-

50. El hecho de que la filosofía trascendental kantiana de la conciencia, a pesar de la presuposición de intersubjetividad de la “conciencia propiamente dicha”, presuponga en última instancia –como en Descartes, Locke y explícitamente E. Husserl– el “solipsismo metódico” se explica justamente a partir del tipo de uso que Kant hace del criterio de la “aprobación” de los demás, es decir, de la coincidencia con el juicio de los demás. Esto no es para Kant una condición de la posibilidad de la *síntesis de la interpretación lingüística del mundo*, y en esta medida de la validez intersubjetiva de los juicios de conocimiento, sino simplemente *una piedra de toque subjetivamente necesaria de la corrección de nuestros juicios en general y, por lo tanto, también de la salud de nuestro entendimiento* (*Anthropologie*, 1.<sup>a</sup> parte, § 2; cfr. también § 53. Cfr. igualmente *Kritik der reinen Vernunft*, Edición de la Academia, pág. 532). Según Kant, el *criterio objetivo de la verdad* es, en cambio, la *coincidencia recíproca de las concepciones en un juicio de acuerdo con las leyes generales del entendimiento y la razón*, es decir, *a través de percepciones o conceptos*. (*Hand-schriftlicher Nachlass*, Edición de la Academia, 2, pág. 128.)

cimiento científico, como del pensamiento en general. La significación del *apriori de la comunicación* para la posibilidad del paso del planteamiento trascendental desde los presupuestos de la *epistemología* a la *ética* se aclara aún más si uno piensa que los desde hace ya tiempo discutidos fundamentos de las ciencias del espíritu, es decir, de las *ciencias sociales crítico-hermeneúticas* no neutras al valor, tienen que ser buscados primariamente no en la relación sujeto-objeto del conocimiento sino, más originariamente, en la relación sujeto-cosujeto de la comprensión de sentido.<sup>51</sup>

Sin embargo, entre el presupuesto de Peirce del *apriori* de la comunicación bajo la forma de la “community of investigators” y el presupuesto del *apriori de la comunidad de argumentación* al que nosotros recurrimos, existe una diferencia decisiva, tanto con respecto a la validez intersubjetiva de la ética de comunicación implicada, como con respecto a la validez última de su fundamentación. Y sobre la base de esta diferencia puede tanto admitirse como relativizarse la objeción según la cual nuestra fundamentación anterior de la norma ética básica sólo se refiere a una ética especial del discurso argumentativo.

En el caso de la *ética de la comunidad de investigadores* de Peirce se trata efectivamente de una *ética especial* para personas que, en tanto miembros de una comunidad de buscadores de la verdad, tienen, según Peirce que realizar un “self-surrender” en el sentido de la subordinación de todos los intereses individuales al interés en la formación de un consenso acerca de la verdad en el sentido de la ciencia, que sólo es realizable “in the long run” en la “indefinite community”.<sup>52</sup> En este sentido, es posible reducir aquí con razón la *validez intersubjetiva* de la norma básica a aquellos que se han decidido expresamente por el “self-surrender” que exige Peirce. También *materialmente*

51. Cfr. K. O. Apel, “The Apriori of Communication and the foundations of the Humanities” en *Man and World*, Vol. 5/1 (1972) págs. 3-37 y del mismo autor, “The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics”, *loc. cit.* (ver nota 28).

52. Cfr. nota 49.

esta ética está limitada a la comunidad de investigadores en la medida en que no fundamenta ninguna norma para la defensa y mediación de los intereses y necesidades individuales bajo la forma de pretensiones éticas o jurídicas.

En el caso de la norma básica de la ética, tal como es presupuesta en cada argumento por la *comunidad humana de argumentación* —y que aquí investigamos— están eliminadas a priori todas las limitaciones concebibles de la *competencia de contenido* y de la *validez intersubjetiva*. Pues cualquiera que sea el contenido de interés que pueda ser analizado —es decir, defendido o discutido— como pretensión éticamente relevante, ello manifiestamente sólo puede hacerse bajo el *presupuesto del reconocimiento previo* de la norma ética básica ya presupuesta en el discurso argumentativo. Con ello, también es al mismo tiempo obligatoria la validez de la norma básica para todo aquel que deba poder defender una *pretensión de validez éticamente relevante*. Es decir, la posibilidad de la no participación en el discurso argumentativo no implica, como en el caso de la ética de la ciencia, la posibilidad básica de la discusión argumentativa de una ética presupuesta para un determinado fin; más bien es totalmente irrelevante para la cuestión de la validez de las normas éticas, ya que esta cuestión puede ser formulada sólo bajo el presupuesto de la norma básica presupuesta en el discurso argumentativo. Quien en sentido estricto no participa en este discurso y no reconoce la norma básica allí presupuesta no puede, ni siquiera con respecto a sí mismo, plantearse la cuestión de la validez de una ética. En esta medida, 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 indentidad*), sin que esta posibilidad existencial de la negación de la norma pueda ser presentada como argumento en el sentido de impugnar o relativizar la norma básica.

Después de esta aclaración de la distinción entre la *ética de*

la *comunidad de argumentación* y la de un discurso referido a un fin especial, estamos en condiciones de refutar en detalle la objeción presentada (y el ejemplo correspondiente) sobre la base de la ya formulada explicación de la norma ética básica:

El último presupuesto del cual partió la objeción se encuentra manifiestamente en la suposición —*decisionista y metódico-solipsista*— de que el *discurso argumentativo*, junto con la ética correspondiente, sería una *institución* entre otras instituciones posibles en la cual se puede o no estar de acuerdo con una decisión prediscursiva. (Desde el punto de vista histórico-empírico, el discurso argumentativo es en esta perspectiva hasta un invento tardío de las culturas signadas filosóficamente —especialmente de la griega y la india— es decir, una institución que la mayor parte de la humanidad no conoce.)

Al respecto cabe responder lo siguiente: 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. Ésta afirma, entre otras cosas: En todo juego del lenguaje humano —que ya en sí es la instancia de articulación y reflexión que pertenece a priori a toda interacción humana— tiene que estar dado a priori 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.

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 encon-

trarse 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 a priori en toda comunicación humana, inclusive la autocomprensión*. En vista de esta circunstancia, *en el contexto de la fundamentación última*, es irrelevante que —en los hechos— también el discurso argumentativo como *metainstitución*— y, en cierto sentido, como *contrainstitución*— de todas las instituciones humanas haya tenido primero que ser institucionalizado históricamente y que desde entonces, en tanto fenómeno real de la historia social, esté sometido al destino precario de todas las instituciones humanas que se encuentran bajo las condiciones internas (ideales) y externas (reales) de su realización.

Naturalmente, en la medida en que se exige en la norma ética básica del discurso argumentativo que el discurso, en tanto *discurso práctico*, tiene que fundamentar la validez de normas concretas a través de la formación de consenso, en el sentido de la mediación de los intereses de todos los afectados, en esta medida, no es en modo alguno irrelevante la circunstancia de que también el *discurso ideal*, que tenemos que presuponer ya en la argumentación en serio, tenga que ser institucionalizado bajo condiciones reales. Más bien aquí comienza el problema de la *realización* (política) de *aquella comunidad ideal de comunicación* que los hombres tienen que *presuponer contrafacticamente* en todo argumento, y antes ya, implícitamente, en todo acto de entendimiento comunicativo seriamente intencionado.

Sin embargo, antes de discutir esta dificultad, queremos, por lo pronto, reflexionar sobre otra implicación de la norma básica del discurso argumentativo, que generalmente no es tenida en cuenta cuando se habla de una mera *ética de la discusión*. A los presupuestos normativos del argumentar pertenece no sólo la —aunque contrafáctica— anticipación de las condiciones ideales de la comunicación y con ello de la formación del consenso, sino también el presuponer que, *en principio*, los *problemas de la praxis de la vida* —por ejemplo los conflictos de intereses— pueden y deben ser solucionados sobre la base

de la formación de un consenso en el discurso (idealiter de todos los afectados). Si falta este presupuesto, entonces uno no se ha entregado seriamente al discurso argumentativo.

Desde esta perspectiva, se ve claramente que, y hasta qué punto, el ejemplo del romano que *discute* con su esclavo griego sobre la esencia de un orden social justo y que fuera utilizado como *objeción por la mera ética de la discusión*, no acierta los puntos centrales de nuestra posición. Para seguir con la metáfora: Si el esclavo griego es un filósofo formado en la escuela de la *fundamentación última pragmático-transcendental*, entonces, antes de entrar en la discusión no sólo se asegurará que el amo romano está dispuesto a cumplir con las condiciones normativas de una discusión "fair" sino también que quiere discutir seriamente y sabe a qué se entrega prácticamente, en el sentido de la idea del discurso argumentativo. Si el amo romano confirma también este presupuesto, entonces el discurso sobre la esencia de una sociedad justa en ningún caso puede *en principio ser éticamente irrelevante*, cualquiera que sea después el comportamiento fáctico del amo romano con miras a liberarse de la situación, en vista de las circunstancias sociales imperantes, de un modo tal que le permita mantenerse ante sí mismo y ante su esclavo como participante en la discusión.

Después de haber rechazado los más probables malentendidos del enfoque de fundamentación pragmático-transcendental, podemos dedicarnos al alcance de contenido de la norma básica es decir, al análisis de la circunstancia peculiar de que la propia norma básica reflexivamente analizable tiene sólo la *función de un principio metódico-regulativo para la definición y organización del discurso práctico* mediante el cual ha de llevarse a cabo la fundamentación concreta de las normas, es decir, la legitimación de las normas en el sentido de la exigencia de *consenso* de la norma ética básica. Me parece, que la mejor manera de aclarar el punto central de esta exigencia de la norma básica qua *metanorma de la generación de normas*, es una comparación con el convencionalismo del liberalismo tardío, *en tanto principio de la fundamentación pública de normas*.

La exigencia de nuestra norma básica ética coincide con el *convencionalismo del liberalismo tardío* en el principio ético-

político de que un acuerdo basado en el libre reconocimiento de las resoluciones constituye una condición *necesaria* de la fundamentación pública de las normas. Naturalmente, ya en este punto de coincidencia externa existe una diferencia con respecto al sentido de la exigencia: En el convencionalismo del liberalismo tardío, la *convención* (acuerdo) *de las libres decisiones de voluntad* es considerada como *una fuente ya no más fundamentable de todas las normas públicamente válidas*; por lo tanto, ella misma no puede ser ya concebida como exigencia ético-política, a pesar de que esto todavía se supone hoy con un cierto pathos moral, no obstante el sistema de complementariedad de positivismo y decisionismo. En cambio, en el contexto de nuestra explicación de la norma ética básica (una ética de la comunidad de argumentación), por el contrario, la *exigencia política* del libre acuerdo, en tanto condición necesaria de la fundamentación pública de las normas, es ella misma una *consecuencia de la exigencia ética de formación de consenso bajo condiciones de reglas de una comunidad ideal de comunicación*. Por lo tanto, la *democracia*, en tanto aproximación a esta exigencia ideal, es algo más que un mero concepto de procedimientos valorativamente neutros observados en virtud de una decisión pragmática; tiene su *fundamentación ético-normativa en la ética de la comunidad ideal de comunicación*, que ya es siempre reconocida en el argumentar. Los procedimientos democráticos de la fundamentación de normas a través del acuerdo —al igual que los procedimientos de las convenciones internacionales presupuestos y previstos en la idea del derecho internacional— tiene pues su “idea regulativa” en la concepción ética del “discurso práctico”, tal como está implicado en la ética del discurso argumentativo.

A partir de esta distinción básica entre el *convencionalismo* y la exigencia ética de la formación de consenso bajo la condición de un libre acuerdo, resultan otras distinciones importantes con respecto a la definición y organización del procedimiento de la fundamentación de normas a través del acuerdo. Mientras que este procedimiento, bajo los presupuestos del convencionalismo, no está protegido frente a la posibilidad de conducir a un compromiso entre los intereses de una comuni-

dad de intereses limitada a costa de otros afectados<sup>53</sup>, la norma ética básica define, desde el comienzo, el “discurso práctico” de la fundamentación de las normas o de la legitimación en el sentido del ideal de la formación de consenso de todos los afectados y exige una correspondiente organización del discurso práctico. Dicho más exactamente: El “discurso práctico” de la fundamentación de normas o de la legitimación de normas se encuentra él mismo ya bajo la norma de un *principio de universalización* de las *pretensiones* (normativas de validez) y, por cierto, en un doble respecto:

Por lo pronto, toda *pretensión de validez* normativa, exactamente lo mismo que toda *pretensión de verdad* en el discurso argumentativo, se encuentra a priori bajo el *principio de universalización* en la medida en que tiene que ser capaz de lograr consenso en una comunidad de argumentación, en principio ilimitada, de juzgadores competentes. Mientras que este postulado (de Peirce), en el caso de la formación de consenso acerca de pretensiones teóricas de verdad, tiene importancia decisiva para el progreso de la ciencia “in the long run”, manifiestamente en el caso del “discurso práctico”, no puede aspirarse a una

---

53. Por ello una *estrategia retórica de la mediación de intereses*, que en el caso de conflictos de normas se remite a un consenso básico de quienes participan en una deliberación (conferencia, etc.) a fin de lograr bajo este presupuesto regulaciones aceptables por todos los participantes, todavía no tiene nada que ver con una *fundamentación ética de normas* en el “discurso práctico”. Como *técnica de deliberación* puede ser perfectamente utilizada también por una mafia que trata de lograr un acuerdo interno a costa de todos los que no forman parte de ella. Lo decisivo para la constitución de un “discurso práctico” en el sentido que propiciamos es, en cambio, la *obligación de la mediación de los intereses* —es decir, de las virtuales pretensiones— *de todos los posibles afectados*, que está implícita en la norma básica ética. Esto basta como argumento en contra del intento de una trivialización del problema de la fundamentación de las normas tal como el emprendido, por ejemplo, por H. Lübbe (cfr. W. Oelmüller (comp.). *Transzendente Normenbegründungen*, Paderborn 1978, págs. 38 y ss.). Por lo demás, es evidente que una fundamentación de normas a través de “procedimientos intrasistemáticos” establecidos por el derecho positivo posiblemente ni siquiera proporciona suficientemente una mediación intrasistemática de intereses, para no hablar de una *legitimación* universalmente sostenible del correspondiente sistema social.

institucionalización del progreso de la confirmación de validez universal en este sentido. (Con todo, por ejemplo, en un Estado de derecho, se puede prever institucionalmente el examen continuado y la consiguiente revisión posible de normas; y además, naturalmente, toda fundamentación de las normas e institucionalización está sometida a la posterior reconstrucción y crítica de la legitimación a través de las ciencias sociales histórico-críticas.)

Tanto más importante es para el *discurso práctico* la *universalización de intereses*, presupuesta para la constitución de contenido de las normas concretas, en el sentido de su conciliabilidad con los intereses de todos los afectados bajo las condiciones-marco (por ejemplo, de realización) de la situación histórica. La universalización de intereses aquí exigida debería llevarse a cabo en el discurso práctico —que no pretende para sí ningún juicio válido a priori acerca de la existencia, contenido y justificación de intereses humanos—<sup>54</sup> a través de la vía de la *interpretación y mediación de las pretensiones de todos los afectados, representadas mutua y recíprocamente en el discurso*. Desde luego, aquí se plantea el difícil problema de tomar en cuenta de manera adecuada, en la comunidad concreta de argumentación del discurso práctico, las *pretensiones virtuales de los no participantes, pero afectados*, por ejemplo, las de los ciudadanos representados en una democracia pero, además, los intereses insuficientemente representados de los miembros de Estados subprivilegiados (por ejemplo, de los países en desarrollo), además de los menores incapaces, de los aún no nacidos (por ejemplo, en la cuestión del aborto), finalmente, en conexión con los problemas ecológicos, los de las futuras generaciones.

No quisiera aquí seguir analizando las dificultades de la realización de la idea del “discurso práctico”.<sup>55</sup> Baste tan sólo

54. En ello reside la diferencia básica de nuestro principio de fundamentación con respecto a todos los tipos del *utilitarismo* y del *eudemonismo social*.

55. No puede dejar de decirse que la dificultad principal que en mi opinión hace necesaria una parte B de la ética, no puede ser tratada dentro del marco de la presente investigación. En mi opinión se basa en la circunstancia

señalar que la idea esbozada del discurso práctico subyace ya hoy, como *ficción pública de un principio regulativo*, al juego del lenguaje de numerosas conferencias internacionales sobre problemas de la humanidad, inclusive del discurso de los periodistas y de los medios que informan al respecto. Naturalmente, con esto no se discute que estas conferencias —al igual que todo discurso práctico institucionalizable— están determinadas de manera más o menos fuerte por *imperativos de la imposición estratégica de intereses*. Lo que había que subrayar era sólo que a la idea del discurso práctico, en tanto *norma obligatoria de la fundamentación de normas*, no se oponen sin más, por ejemplo, las condiciones pragmáticas de realización del discurso práctico. Más bien lo que es probablemente correcto es que hoy también ya las condiciones pragmáticas de realización de los acuerdos internacionales están condicionadas por la ficción pública del principio del discurso normativo que allí se presupone.

---

de que dentro del marco de una *ética de la responsabilidad del éxito*, tal como la que es obligatoria para cada político —y esto signi-  
fica, al mismo tiempo: para la persona como ser político— la posibilidad de la solución de conflictos a través de la participación en un “discurso práctico” puede y debe ser afirmada como ideal que hay que procurar alcanzar, pero no puede ni debe ser presupuesta como posibilidad real. En esta situación de la “condition humaine”, me parece que lo que importa es mediar entre el comportamiento *consensual* y el *estratégico* bajo el “principio regulativo” de una *estrategia ética* a largo plazo —que ha de ser inferida de la norma básica ética— de acuerdo con la correspondiente situación histórica. Cfr. al respecto K. O. Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik” cit. (ver nota 8), págs. 427 y ss.; además, “Types of Rationality To-day” en Th. Geraets (ed.), *Rationality Today*, Ottawa 1979, págs. 336 y ss. y mi trabajo en W. Oelmüller (comp.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn 1978.

## ¿ES LA ÉTICA DE LA COMUNIDAD IDEAL DE COMUNICACIÓN UNA UTOPIA?

Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía

### I. El problema

Curiosamente, el concepto actual de *utopía*, del que parto en el presente trabajo, es considerado como más o menos claro y conocido. Esto se encuentra por cierto en oposición a la extraordinaria ambigüedad y ambivalencia que caracterizan al concepto y a la evolución de lo utópico en la literatura especializada sobre este tema: entre la valoración positiva en el sentido de la *Utopia* de Thomas Morus<sup>1</sup> y de las reflexiones sobre la utopía de un Karl Mannheim<sup>2</sup> o Ernst Bloch<sup>3</sup> y la evaluación negativa de Leibniz,<sup>4</sup> Baumgarten,<sup>5</sup> de los primeros socialistas, ellos mismos, más tarde llamados "utópicos"<sup>6</sup> y, especialmente, de Marx y Engels.<sup>7</sup> Pero, no obstante esta problemática

1. Con respecto a Thomas Morus, cfr. Th. Nipperdey, "Die Utopie des Thomas Morus und der Beginn der Neuzeit" en del mismo autor, *Reformation, Revolution, Utopie*, Gotinga 1975. Cfr. también L. Stockinger, "Überlegungen zur Funktion der utopischen Erzählung in der frühen Neuzeit" en *Utopieforschung*, tomo 2, págs. 229-248.

2. Cfr. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Francfort del Meno<sup>6</sup> 1978.

3. Cfr. E. Bloch, *Geist der Utopie*, 2ª versión, Berlín 1923, reimpresión, Francfort del Meno 1973; además del mismo autor, *Das Prinzip Hoffnung*, 2 tomos, Francfort del Meno 1959; del mismo autor, *Abschied von der Utopie*, editado por H. Gekle, Francfort del Meno 1980.

4. Cfr. G. W. Leibniz, *Theodizee*, parte I, § 10.

5. Cfr. A. G. Baumgarten, *Meditationes Philosophiae de Nonnullis ad Poema Pertinentibus*, Halle 1735, págs. 20-22 (§§ LI-LVII). Al respecto, H. J. Mähl, "Der poetische Staat. Utopie und Utopiereflexion bei den Frühromantikern" en *Utopieforschung*, tomo 3, págs. 273-302.

6. Cfr. Th. Ramm, *Die grossen Sozialisten als Rechts- und Staatsphilosophen*, Stuttgart, 1955.

7. Cfr. especialment K. Marx/F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), K. Marx, *Klassenkämpfe in Frankreich* (1848), K. Marx, *Klassen-*

histórico-hermenéutica y filosófica de la “utopía”, existe en la actualidad un consenso notorio sobre el significado negativo de “utopía” y “utópico”, que parece estar ya presupuesto en la pregunta del título de este trabajo. Si éste no apareciera dentro del marco de un libro dedicado al análisis de la utopía sino como una contribución a la discusión ética, entonces el sentido “obvio” de la pregunta probablemente sería interpretado como si se tratara tan sólo de aclarar lo siguiente: “¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación —cualquier cosa que ella sea— *meramente* una utopía, es decir, está sometida a la ya conocida crítica al ‘utopismo’ como tendencia de reacción frente a la ‘Nueva Izquierda?’”

Confieso que originariamente *esta* comprensión de la pregunta del título estuvo en el primer plano de mi interés: es decir, en cierto modo la intención de defender un determinado concepto de la ética frente al habitual reproche de ‘utopismo’.<sup>8</sup> Sin embargo, a lo largo de la discusión con la temática “Historia de la función de las utopías literarias al comienzo de la Época Moderna”, del Grupo de investigación de la Universidad de Bielefeld, surgió otra formulación de esta cuestión:

No puede tratarse únicamente de poner en tela de juicio, a la luz y de acuerdo con las pautas de un concepto de utopía que se supone unívocamente negativo, un determinado concepto de ética; tiene que tratarse también de intentar, a la luz y de acuerdo con las pautas de una ética —según pienso— racionalmente fundamentable, una aclaración de la notoria ambivalencia del concepto de “utopía”. Porque es posible que la crítica actual al “utopismo” esté en gran medida justificada, pero que, al mismo tiempo, la idea de la “utopía” ficcional, en tanto una representación de un anti-mundo hipotético (o de la representación extrapolativa de una posibilidad —promisora o amenazante— que ya está dada en la inconsciente anticipación del

*kämpfe in Frankreich* (1850) y F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1882), Berlín 1955.

8. Cfr. al respecto la Unidad de estudio 20 del curso radial *Praktische Philosophie/Ethik* (1980/81).

futuro por parte del presente)<sup>9</sup> responda a una función antropológica indispensable. Y pudiera además suceder que una ética racionalmente fundamentable proporcione criterios para la demarcación entre utopía necesaria y utopía peligrosa: en cierto modo, las pautas normativas de un “principio responsabilidad” que pueda legitimar las utopías ficcionales como órganos de exploración en el sentido de una “heurística de la esperanza” y de una “heurística del temor”.<sup>10</sup>

Sobre la base de la comprensión de la pregunta del título, que se acaba de indicar, resulta la siguiente articulación de este trabajo:

1. Ante todo quisiera intentar caracterizar el concepto de utopía de la hoy actual crítica al “utopismo”. Y esto, desde el principio, con el objeto de hacer comprensible por qué la crítica actual a la utopía no se refiere primariamente a la utopía ficcional-literaria en sentido estrecho sino que —según me parece— está esencialmente dirigida contra una concepción ético-histórico-filosófica que es considerada como *utópica* y en esta medida como peligrosa. A partir de aquí deberá también ser comprensible por qué la crítica al “utopismo” se dirige contra la ética de la comunidad ideal de comunicación.

9. Me parece que Lars Gustafsson (en del mismo autor, *Utopien*, Munich 1970, págs. 92 y ss.) tiene en vista una tal insólita ampliación y profundización del concepto de la función antropológica de la utopía cuando formula, por ejemplo, las siguientes observaciones: “Habitualmente los modelos de pensamiento utópicos son vinculados con el radicalismo político, con la tradición revolucionaria. En realidad, no es seguro que una tal clasificación agote este ámbito. No sólo nuestra concepción acerca de cómo habrá de ser un futuro basado en presupuestos sociales *radicalmente* distintos de los actuales requiere concepciones utópicas. También en nuestro actuar real dentro de la actual sociedad industrial occidental... hay elementos que difícilmente pueden ser aclarados si uno no incluye mentalmente en su trasfondo un utopismo inconsciente... Todo intento de organizar el ahora tiene que contener un momento de predicción... También la sociedad tecnocrática tiene su utopía, también ella presupone un cambio en dirección hacia algo desconocido...” Al respecto habría que comparar los trabajos de Heidegger mencionados en nota 22.

10. Me refiero aquí a un leitmotiv del libro de Hans Jonas *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort del Meno 1979 (cfr. págs. 63 y ss.), dirigido contra *Das Prinzip Hoffnung* de Bloch.



2. En la segunda parte de este trabajo, quisiera intentar presentar, con la debida brevedad, esta ética, tal como yo la entiendo. Aquí lo que me importa es señalar lo siguiente: independientemente de todo pronóstico histórico-filosófico y de toda concepción concreto-ficcional de un posible mundo mejor, es posible fundamentar de una manera indiscutiblemente válida la forma básica de la ética que aquí está en discusión; pero ella contiene, sin embargo, una dimensión cuasi-histórico-filosófica y cuasi-utópica de anticipación: una dimensión de justificación parcial y de crítica a la (función antropológica de la) utopía ficcional y a la utopía histórico-filosóficamente “superada”.

3. En la tercera parte, sobre la base de la “utopía” de la comunicación “libre de dominación”, habrá de aclararse ejemplarmente la concepción de una “crítica de la razón utópica”, cuya necesidad resulta ya en la segunda parte, junto con la justificación ética parcial de la intención utópica.<sup>11</sup>

## II. El concepto de utopía y los motivos de la actual crítica al utopismo en el presente

Me parece que es posible esbozar las características principales del concepto de utopía de la actual crítica al “utopismo” si se la entiende como expresión de una discusión ideológico-política en la “opinión pública razonante” (Kant). Resultan entonces los siguientes aspectos principales:

1. Con respecto a la problemática de una reconstrucción de la utopía “ficcional”, habría por lo pronto que subrayar que la actual crítica a la “utopía” no parte –por lo menos no inmediatamente– del paradigma literario fundado por la *Utopía* de Thomas Morus, sino más bien del concepto ampliado, filosófi-

11. Dentro del marco del Coloquio sobre la utopía, organizado en la Universidad de Bielefeld, el tema de una “crítica de la razón utópica” constituye mi tema de investigación propiamente dicho, pero dentro del marco de un artículo no es posible analizar este tema. Sus resultados serán próximamente publicados en forma de libro.

co-antropológico, de la “intención” o “forma del pensamiento utópico”, tal como fuera introducido por los representantes modernos de un concepto positivo de utopía, por ejemplo, Karl Mannheim y Ernst Bloch. Justamente en la aquí central pretensión de la “trascendencia del ser”, es decir, de la transformación de la “condition humaine” –por ejemplo, en el sentido del agotamiento, esperado y postulado por Ernst Bloch, de la “todavía no” actualizada “potencia” del hombre y de la correspondiente “potencialidad” de la naturaleza– se ve el aspecto temerario, y en esta medida peligroso, de la “intención utópica”. Con respecto a esta *intención*, hoy –de manera similar a lo que sucedía ya en la época de la removilización especulativa del “chiliasmo” cristiano primitivo a través de Joaquín de Fiore y los franciscanos espirituales, para no hablar de los “exaltados” posteriores<sup>12</sup> –se produce la alianza de la teología ortodoxa del pecado original y del Reino de Dios en *el más allá*, con los defensores de las “instituciones”, pero además, con los representantes de las “coacciones fácticas” y de lo realmente “factible”, que ven representada la “condition humaine” en los objetivos y mecanismos inmanentes del proceso de industrialización.<sup>13</sup> (En este sentido, la alianza antiutópica debería incluir también a los pragmáticos del “socialismo real”).

12. Con respecto a la historia del chiliasmo en tanto potencial de la utopía del tiempo, es decir, del futuro, cfr. W. Nigg, *Das ewige Reich*, Erlenbach bei Zürich 1944; además: S. A. Jørgensen, “Utopisches Potential in der Bibel. Mythos, Eschatologie und Säkularisation” en *Utopieforschung*, tomo 1, págs. 375-401; J. Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*, Heidelberg 1965; con respecto a Joaquín de Fiore, ahora también, F. Seibt, “Utopie als Funktion des abendländischen Denkens” en *Utopieforschung*, tomo 1, págs. 254-279.

13. Como trasfondo de toda la crítica al “utopismo de los intelectuales de izquierda” orientada por la teoría de las instituciones tiene que ser considerada en la República Federal de Alemania la filosofía de Arnold Gehlen. Cfr. especialmente, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956 y *Moral und Hypermoral*, Francfort 1973. Con respecto a la crítica neoconservadora de la utopía pragmáticamente orientada, cfr. especialmente Hermann Lübke, “Herrschaft und Planung” en *Die Frage nach dem Menschen, Festschrift für Max Müller*, Friburgo/Munich 1966, págs. 188-211; del mismo autor, *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Friburgo 1975; del mismo autor, *Unsere stille Kulturrevolution*, Zürich 1976; del mismo autor, “Flucht in die Zukunft” en *Hochschulre-*

2. Sin embargo, en el concepto de “utopía” del frente político-ideológico que se acaba de caracterizar, raras veces falta una connotación que establece mediatamente la conexión de la crítica al “utopismo” con el concepto de la utopía literaria: El hombre que no logra resignarse a la “condition humaine” —así se dice, o en una expresión moderna: agobiado por la coacción de adecuación y aprendizaje del proceso del progreso técnico industrial —se abandona a un deseo ideal del tipo de una utopía literaria (o hasta del tipo del mito de la “Edad dorada”). En este sentido, lo peligroso de la programática utópica resulta de la combinación de escapismo y activismo —eventualmente terrorista—; o más exactamente, del hecho de que la representación o descripción fantástica de un antimundo posible se basa en simplificaciones que conducen a una subestimación de la complejidad de las situaciones vitales realmente posibles. Lo mismo vale en realidad como característica de la utopía ficcional-literaria que sin embargo —comparada con la programática político-filosófica de la utopía—, se presenta como relativamente inofensiva, como un folletín izquierdista, cuando es comparada con las ideas izquierdistas contenidas en la editorial política o en la sección económica de un periódico.

3. La concreción de la actual crítica al utopismo se refiere, en primer lugar, a la *utopía socialista de la sociedad*. En esta medida, subyace a ella una tradición utópica que, a través de Marx y los primeros socialistas, se remonta también a la *Utopía* de Thomas Morus (y, en el sentido de un socialismo de la clase dominante, hasta Platón). (Además, también a las “formas de

---

*form und Gegenauflärung*, Friburgo de Brisgovia 1972, págs. 75 y ss.; además H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen 1975; del mismo autor, *Die Hoffnung Blochs*, Stuttgart 1979. Con respecto al distanciamiento de la neoortodoxia protestante con relación a la especulación chiliástica y utópica, cfr. G. Friedrich, *Utopie und Reich Gottes*, Gotinga s/d. Políticamente-ideológicamente, esta desautorización del potencial utópico de la tradición teológica coincide con la infatigable denuncia del mismo por parte de E. Topitsch. Cfr. de este autor, *Gottwerdung und Revolution*, Pullach 1973, como así también “Die entzauberte Utopie” en *Neue deutsche Hefte* 20 (1973), 4, págs. 3-25.

vida alternativas” de las órdenes monásticas y de aquellas sectas cristianas que invocaban la comunidad de bienes de las organizaciones cristianas primitivas.) Pero justamente la actual crítica al utopismo no sigue la autocomprensión de la tradición socialista, y especialmente de la marxista-oficial, en el tema de la “utopía”. Pues mientras los primeros socialistas consideraban como *realizables* sus concepciones y por ello ya no como “utópicas”, y Marx y Engels, en nombre del “socialismo científico”, se distanciaron totalmente de las “utopías” de los primeros socialistas, casi toda la crítica occidental a la utopía de la actualidad ve en el marxismo y en el neomarxismo (y además hasta en el socialismo burocrático del Estado de bienestar) una representación actual de la peligrosa utopía social.

Aquí se muestra que la *idea de progreso de la Ilustración —al menos la idea de la dialéctica triádica de la historia* inspirada por el ideal de perfección, que espera del progreso histórico una superación de toda escisión y alienación, condicionadas por las instituciones y las clases, entre los hombres y del hombre consigo mismo— no es en modo alguno entendida como superación de la intención utópica sino como su potenciación. A veces, hasta la idea del progreso teológico-secular o moralmente orientada de la Ilustración burguesa —por ejemplo, de los masones, de Lessing y Kant— es interpretada como el comienzo de un cuestionamiento utópico y final disolución de la emancipación de la política realizada en el “Absolutismo” y del orden de paz ideológicamente neutral así logrado.<sup>14</sup> En todo caso, la actual crítica a la utopía supone que la utopía ficcional-literaria del espacio (o isla) de los siglos XVI y XVII, sólo a través de su transformación en una realizable utopía del tiempo o del futuro, ha desarrollado realmente su prácticamente importante potencial de seducción.<sup>15</sup> Y aquí no piensa en pri-

---

14. Cfr. por ejemplo, R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo/Munich 1959, como así también H. Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg, 1959.

15. Cfr. H. Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, loc. cit. y, desde una posición no denunciadora, totalmente distinta, H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, loc. cit.

mer lugar en la transformación interna de la utopía ficcional-literaria a través de la sustitución del viaje en el espacio por el viaje en el tiempo (como, por ejemplo, en *L'an 2440* de Mercier, 1770<sup>16</sup> y en *Looking backward: 2000-1887*, Bellamy, 1880)<sup>17</sup> sino en la filosofía especulativa de la historia que emprendió la tarea de pensar como causal y telelógicamente necesario y de predecir científicamente el paso, evitado a través del viaje por el tiempo, del "status quo" a la situación de perfección del orden social ideal.

4. En la actualidad, la tradición de la utopía socialista-comunista es vista por la crítica occidental a la utopía desde el primer momento en conexión con la *utopía totalitaria de planificación y orden*. En este sentido, las concepciones de Platón, Campanella y Marx o Lenin se colocan en una misma línea —por ejemplo, como alternativa a la idea de la "sociedad abierta" en el sentido de Karl Popper—. También —hasta— el programa de procreación eugenética del hombre, que se encuentra ya en Platón y Campanella —para no hablar del nacionalsocialismo— pertenece a esta imagen de la utopía. Pues aquí se considera como constitutivo del pensamiento utópico una concepción en la que no se tolera ninguna variedad y contingencia naturales de la vida individual o de los ámbitos culturales o subsistemas de la sociedad, y en este contexto, tampoco ninguna separación entre las esferas pública y privada de la vida. Como intención utópica vale aquí el proyecto de una vida socializada en la que todo es concebido en su interdependencia con todo y es construido racionalmente a partir de un plan unitario: así por ejemplo, la política, el derecho, la economía, el trabajo, el tiempo libre, la cultura, la ciencia y no en último término también la sexualidad, la procreación y la educación, como

16. Cfr. T. Trousson, *Utopie, Histoire, Progrès*. "L'an 2440" (ponencia presentada en el 1<sup>er</sup> Coloquio del Grupo de investigación "Historia de la función de las utopías literarias a comienzos de la Época Moderna", octubre de 1980).

17. Cfr. H. U. Seeber, "Thomas Morus" "Utopia" und Edward Bellamy "Looking Backward". Ein funktionsgeschichtlicher Vergleich" en *Utopieforschung*, tomo 3, págs. 357-377.

elementos funcionalmente integrados de la realidad social creada y en esta medida también controlada por el hombre. (La —también utópica— antiimagen de esta utopía social del orden podría ser, por ejemplo, la imagen del hombre del "American dream":<sup>18</sup> del "pionero" que no está ligado a ninguna consideración social, del "self-made-man" del país de las "posibilidades ilimitadas", que puede ser entendido como descendiente del "uomo universale" del Renacimiento y como alternativa robustamente capitalista a los héroes de la "utopía del sujeto" de la novela educativa alemana.)<sup>19</sup>

5. En la medida en que la *utopía social de planificación y orden* se basa en la construcción y control racionales, la crítica de esta utopía puede también referirse a los correspondientes proyectos de una *utopía tecnológico-científica*: así, por ejemplo, al programa de Descartes o de Bacon del "regnum hominis" a través del dominio técnico-científico de la naturaleza y, sobre todo, a la aplicación *tecnocrática* de este programa a la sociedad desde Saint-Simon.<sup>20</sup>

(Al contexto de la utopía científico-tecnológica de la Época Moderna pertenece también el programa leibniziano de un lenguaje calculatorio formalizado y universal<sup>21</sup> y su moderno desarrollo en la lógica matemática, en la informática y en la teoría de los ordenadores que, a su vez, son los fundamentos de la planificación y control tecnocráticos a través de la elaboración de datos y de la cibernética social. A la luz de la llamada teoría del "Gestell" de Heidegger, en la coacción mental del "colocar" ("Stellen") y del "disponer" ("Bestellen") calculador de los "ele-

18. Cfr. P. Boerner, "Utopia in der Neuen Welt: Von europäischen Träumen zum American Dream" en *Utopieforschung*, tomo 2, págs. 358-374.

19. Cfr. W. Vosskamp, "Utopie und Utopiekritik in Goethes "Wilhelm Meisters Lehrjahre" und "Wilhelm Meisters Wanderjahre"" en *Utopieforschung*, tomo 3, págs. 227-249.

20. Cfr. al respecto también H. Lübbe, "Zur politischenn Theorie der Technokratie" en del mismo autor, *Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1978 (versión castellana: *Praxis de la filosofía, filosofía práctica, filosofía de la historia*, Estudios Alemanes, Barcelona).

21. Cfr. al respecto L. Gustafsson, "Leibniz'Universalsprache als Wissenschaftsutopie" en *Utopieforschung*, 266-278.

mentos" ("Bestände") del mundo, que fuera preparada por el pensamiento metafísico como "objetivización" ("Vergegenständlichung") del mundo, hay que concebir el presupuesto inevitable del ser colocado y puesto a disposición también de los hombres mismos en la moderna sociedad industrial del Este y del Oeste.<sup>22</sup> Y es claro que esta visión de las cosas es confirmada, al menos parcialmente, por la concepción de Max Weber del "proceso occidental de racionalización" y de la "burocratización" y el "desencantamiento" del mundo vital necesariamente vinculados con aquél.<sup>23</sup> Finalmente, la crítica de la utopía científico-tecnológica de "Prometeo", del mundo moderno occidental, ha adquirido especial actualidad a raíz de la crisis ecológica en este último tiempo; sobre esto tendremos que volver más adelante.)

La dimensión de la crítica actual de la utopía mencionada en último lugar adquiere su interés especial pero también su problematicidad debido a la circunstancia de que se dirige, tanto contra el socialismo oriental de la planificación totalitaria, como contra el capitalismo industrial occidental, y ello sobre la base del presupuesto de que es altamente "dudosa" no sólo la utopía consciente, es decir, la "superación" científica de la utopía del primero, sino también la utopía inconsciente del segundo. Intentemos aclarar esto algo más exactamente.

No es difícil demostrar que la utopía social marxista, según la cual los hombres en la sociedad sin clases ya no padecerán

---

22. Cfr. M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes" en del mismo autor, *Holzwege*, Francfort del Meno 1950 como así también "Die Frage nach der Technik" en del mismo autor, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954. Una correspondencia marxista-teórico-social a la teoría del "Gestell" de Heidegger en el sentido del sometimiento del hombre al aparato institucional, que, por así decirlo, surge naturalmente del sometimiento de la naturaleza, se encuentra en Herbert Marcuse y también en la *Dialéctica del Iluminismo* de Horkheimer y Adorno. Con esto, al menos el aspecto cientificista-tecnológicamente orientado del optimismo utópico de la ortodoxia marxista se convierte en objeto de la crítica de la utopía y de la ideología.

23. Cfr. W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tubinga 1979 y, recientemente, J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort del Meno 1981, tomo 1, cap. II y tomo 2, cap. VIII.

la historia sino que la harán en una acción solidaria, se entiende a sí misma como integración de la utopía científica-tecnológica- tecnocrática de Bacon o Saint-Simon. Más aún, la idea marxista de la "superación" científica de la utopía se basa en el cientificismo utópico del pronóstico "incondicionado" de la historia.<sup>24</sup> Pero justamente este cientificismo utópico de los pronósticos históricos y de la planificación de la sociedad a ellos orientada contiene la paradoja central de la integración de la utopía tecnocrática en la de la emancipación del hombre. Pues la concepción de la sustitución de la dominación política por la "administración de las cosas" (Saint-Simon) es decir, la autocomprensión del político como "ingeniero social" (Lenin), presupone que los hombres en el "reino de la libertad" habrán de ser, al mismo tiempo, *sujetos* autónomos y *objetos* controlables (cuasi-cosas) de los pronósticos y de la planificación.

Pero, como se ha mostrado, ya en el "reino de la necesidad" —es decir, en el desarrollo de la sociedad capitalista que pertenece a la "pre-historia"— los hombres son *sujetos* de sus acciones al menos en la medida en que no pueden ser predichas sus reacciones a las —por ellos conocidas— predicciones de su conducta (confrontar los fenómenos analizados por Merton de la "self-fulfilling" y de la "self-destroying prophecy").<sup>25</sup> Y la no realización de las predicciones a largo plazo de Marx (por ejemplo la pauperización del proletariado y la desaparición de la clase medida) se ha debido esencialmente a las diferentes reacciones de los hombres a las predicciones (por ejemplo, autoorganización de los trabajadores en los sindicatos, reformas político-sociales y política económica en el sentido del intervencionismo estatal). Pero, por otra parte, ha resultado que justamente el primer paso en dirección al "reino de la libertad", en el sentido de la planificación total de la sociedad —la socialización, es decir, la nacionalización de los medios de

---

24. Con respecto a la crítica de los "pronósticos incondicionados" de la historia, cfr. K. R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tubinga<sup>2</sup> 1969.

25. Cfr. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Nueva York 1957, págs. 421 y ss. Cfr. también K. O. Apel, "Types of Social Science in the Light of Human Cognitive Interests" en S. C. Brown (comp.) *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Sussex 1979, págs. 3-50.

producción y la asunción de los controles económicos y políticos centrales por parte del “partido” de los trabajadores como sujetos de la historia— redujo a amplias masas de la población a meros *objetos* del “social-engineering”. Y desde entonces, para el “socialismo real” parece efectivamente existir sólo la vía de la “tecnocracia”; pero esto no significa la sustitución de la dominación política por la administración de las cosas sino por la administración de los hombres como cuasi-cosas. Así lo predijo ya Max Weber con respecto al socialismo de Estado y así han intentado describirlo, poco después de la asunción al poder del socialismo de Estado en Rusia, las llamadas utopías negativas o antiutopías: en el Este, por ejemplo, *Nous* de Samjatin y en el Oeste *Brave New World* de A. Huxley y *1984* de Orwell.

En realidad, este desarrollo parece ser exactamente una consecuencia de la *dialéctica* no comprendida *de sujeto-objeto*, de la continuación lineal de la utopía científico-tecnológica del dominio de hombre sobre la naturaleza a través de la utopía tecnocrática del dominio del hombre sobre la sociedad humana como cuasi-naturaleza.<sup>26</sup> Pero, en esta medida, la coacción mental de la aplicación de las categorías científico-tecnológicas —del cálculo matemático, de la generalización en el sentido de propiedades y funciones intercambiables—<sup>27</sup> a los hombres es también eficaz en la sociedad industrial occidental, y es frenada sólo —desde luego— por los derechos de coestión política de los individuos y su práctica —hábil o no— en formas de comunicación e interacción que no pueden ni deben ser reemplazadas por actos automatizables (formulables en el lenguaje de los ordenadores) de la administración burocrática. Decisiva para la competencia entre ambos tipos principales de la moderna sociedad industrial parece ser la cuestión acerca de si la planificación a largo plazo de tipo tecnocrático puede ser

---

26. Cfr. K. O. Apel, “Types of Social Science...” y del mismo autor, *Die “Erklären-Verstehen”-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Frankfurt del Meno 1979, especialmente III, 2.

27. Cfr. al respecto también L. Gustafsson, “Negation als Spiegel. Utopie aus epistemologischer Sicht” en *Utopieforschung*, tomo 1, págs. 280-292.

reemplazada por una de tipo dialógico. Pues una alternativa radical a la llamada “técnica social” —basada en la calculabilidad del comportamiento humano a través de pronósticos cuasi-nomológicos y, por lo tanto, en una “reificación” tendencial de la “cuasi-naturaleza” humana a través de los tecnócratas— sería concebible, a lo sumo, si fuera posible una planificación a largo plazo sobre la base de un cercioramiento del comportamiento humano a través de asesoramientos y acuerdos —siempre renovados— de todos los sujetos adultos de la acción.

Pero esta última alternativa a la tecnocracia parece ser, medida con la realidad social, también ella misma utópica. En efecto, ella supera aquella concepción que, en la sociedad industrial occidental, a la mayoría de los políticos sociales les parece ser la alternativa más obvia a la tecnocracia totalitaria: es decir, aquello que Karl Popper, en su crítica de la “técnica social utópica” del marxismo-leninismo, ha propagado como “técnica social fragmentaria”.<sup>28</sup> Según ella, el error de la “técnica social utópica” (de la planificación historicista) reside, sobre todo, en el hecho de que ella no traspone con la suficiente precisión el método de las ciencias naturales a la realidad social. En lugar de formular, sobre la base de *la ley* del movimiento de la historia, “pronósticos incondicionados” sobre el curso irreversible de la historia, la ciencia social, al igual que las ciencias naturales (a través de “condiciones iniciales” y “leyes”) debe formular “pronósticos condicionados”, que puedan ser sometidos a prueba a través de experimentos sociales y así le permitan —a través del “trial and error”— aprender de la historia. Además, según Popper, la política social necesita una orientación *ética* que no puede ser sustituida, como en el marxismo historicista, por el “futurismo ético” de la intelección, presuntamente científica, de la marcha necesaria de la historia. La orientación ética, es decir, la evolución de las consecuencias positivas o negativas (y de las “consecuencias secundarias”) de

---

28. Cfr. K. R. Popper, *Das Elend des Historizismus* como así también del mismo autor *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, tomo II, Berna<sup>2</sup> 1970.

las medidas técnico-sociales, no debe estar determinada utópicamente —es decir, a través de una estrategia de fines a largo plazo en el sentido de la teleología de la felicidad humana— sino de caso en caso, por la eliminación de los inconvenientes sociales en el sentido de evitar el dolor.

No hay duda que esta concepción, especialmente en su segundo aspecto parcial, se acerca mucho a la lógica inmanente de las democracias representativas y su política social y por ello puede ser considerada como ampliamente aceptada en los países industriales modernos. Sin embargo, es dudoso que esté en condiciones de controlar los ya mencionados peligros de una inconscientemente utópica anticipación del futuro, que podría (también) ser eficaz en el proceso de industrialización del capitalismo occidental, en la medida en que esto es necesario en la época de la crisis ecológica.

Por lo pronto, me parece que el primer aspecto parcial de la concepción popperiana, es decir, la propuesta de la “técnica social fragmentaria” sobre la base de “pronósticos condicionados”, sigue adherida a la dialéctica no comprendida de sujeto-objeto, propia de la utopía científicista-tecnológica. Pues, como el propio Popper lo ha reconocido, en principio no es posible predecir, por ejemplo, el proceso de progreso de la ciencia porque toda predicción a través de la autorreflexión ingresa en este proceso y modifica en forma irreversible las condiciones de la predicción. Pero esto significa que, al menos por lo que respecta a todas las modificaciones sociales que son mediadas a través de discursos públicos y, por lo tanto, también a través de los resultados de la ciencia, tampoco son posibles “pronósticos condicionados” en el sentido de los experimentos repetibles de la ciencia natural. En esta medida, tampoco es posible aprender de la historia en el sentido del “trial and error” sino que más bien sólo es posible un aprendizaje en el sentido del —siempre renovado pero nunca estrictamente repetible— intento de la reconstrucción crítica del proceso histórico único como si fuera un proceso de progreso, tal como se intenta, por ejemplo, en la historia de la ciencia y en otras reconstrucciones de procesos de racionalización. Pero, en el ámbito de la historia puede haber algo tal como las —muy

problemáticas— *predicciones* sólo bajo la forma de *extrapolaciones de tendencias*, sobre la base de auténticas leyes naturales y suposiciones, ad hoc plausibles pero no examinables en experimentos repetibles, sobre el comportamiento de las personas (en parte) sobre la base de suposiciones no falseables sobre principios de racionalidad (cfr., por ejemplo, los modelos sobre el desarrollo del mundo del “Club of Rome” y *Global 2000*).

Pero si este juicio sobre el primer aspecto parcial de la concepción popperiana es correcto y por otra parte Popper ha refutado definitivamente la pretensión historicista de pronósticos históricos incondicionados, es decir, la “superación” científica de la utopía a través de la filosofía de la historia, entonces se refuerza de manera peculiar la carga de la responsabilidad ética por las consecuencias primarias y secundarias de las acciones colectivas de las personas, es decir, en la actualidad: del proceso de industrialización y sus consecuencias para la biosfera humana y para la convivencia de los diferentes pueblos y culturas dentro del marco de la amenazada biosfera.<sup>29</sup> Si no es posible obtener, en experimentos sociales repetibles, un creciente saber sobre las consecuencias deseables y no deseables de las acciones colectivas, si finalmente hay que suponer un proceso irreversible, en el que ingresan también todas las predicciones mismas, entonces parece muy dudoso que la constatación “ad hoc” de *inconvenientes* particulares por parte de los respectivamente afectados en los diferentes países —en las democracias occidentales, prácticamente a través de los electores potenciales— baste para proporcionar pautas normativas del juicio crítico del proceso irreversible de industrialización en su totalidad. ¿No se necesita una pauta ético-normativa constante para la reconstrucción, que siempre hay que intentar de nuevo, del proceso de civilización y el juicio crítico de sus magnitudes de fines inmanentes? Dicho de otra manera: ¿no tienen que ser también discursivamente fundamentables las valoraciones es-

---

29. En esto se centra Hans Jonas (ver nota 10). Cfr. también K. O. Apel, “Die Konflikte unserer Zeit und das Problem einer ethisch-politischen Grundorientierung” en K. O. Apel y otros (comps.), *Reader zum Funkkolleg “Praktische Philosophie/Ethik*, Francfort del Meno 1980.

pontáneas de las consecuencias primarias y secundarias de la política social en los diferentes países, en el sentido de una macro-ética de la posible supervivencia y convivencia de los diferentes pueblos y culturas?

6. El dilema más arriba indicado de la dialéctica sujeto-objeto científicista-tecnocrática es, en mi opinión, un motivo central del apartamiento del *neomarxismo* occidental —especialmente de Marcuse y de la Escuela de Francfort— del marxismo-leninismo ortodoxo (“objetivista”) y además del diagnóstico —en Horkheimer y Adorno muy pronto pesimista— de la “dialéctica del Iluminismo” en la moderna sociedad industrial en su totalidad. Desde el punto de vista de la teoría de la ciencia, el alejamiento de la Escuela de Francfort con respecto al “objetivismo” encontró su expresión posterior en la llamada “polémica del positivismo” de la sociología alemana.<sup>30</sup> Pues, en esta polémica, de lo que se trataba no era de la cuestión pendiente y difícil de decidir, es decir, si Karl Popper, en contra de su propia autocomprensión, tenía o no que ser considerado como “positivista”. Por el lado de la Escuela de Francfort, de lo que se trataba era más bien de desconectar la fundamentación teórico-científica de una “teoría crítica” de las ciencias sociales histórico-reconstructivas, del programa científicista de la unidad metodológica —determinada por intereses tecnológicos— de la explicación y predicción nomológicas de los procesos naturales y sociales. Como se ha dicho, este programa había dominado el marxismo ortodoxo y el antiguo positivismo y, según parece, fue también sostenido por Popper y Albert en el sentido de la “unidad metodológica de las ciencias reales” (a pesar de que irónicamente Popper y Lakatos en aquellos años, bajo la impresión del debate histórico-científico, dieron pasos decisivos en dirección de la eliminación del programa de la unidad metodológica).<sup>31</sup>

30. Cfr. Th. W. Adorno y otros, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin 1969.

31. Cfr., por ejemplo, K. R. Popper, “On the Theory of the Objective Mind” en del mismo autor, *Objective Knowledge*, Oxford 1972, y I. Lakatos, “Die Geschichte der Wissenschaft und ihre rationalen Rekonstruktionen” en

Bajo la creciente influencia de Jürgen Habermas, comenzó entonces la “Teoría crítica”, siguiendo la tradición hermenéutica y el “pragmatic turn” de la filosofía analítica del lenguaje, a considerar la posibilidad de una fundamentación normativa dialógica y teórico-comunicativa de las ciencias sociales reconstructivas y —lo que es mucho más difícil— de la organización democrática de la praxis social. Y en este contexto se desarrolló por parte de Habermas y también por el autor de este estudio, la concepción de una ética de la “situación ideal del discurso” es decir, de la “comunidad ideal de comunicación”.<sup>32</sup>

Pero en conexión con nuestra pregunta acerca del concepto de utopía de la actual crítica al utopismo, hay que registrar el hecho de que el neomarxismo que ya no es científicista-tecnocrático —en primer lugar Bloch y Marcuse, pero también Habermas— se encuentra aún más que el marxismo ortodoxo en el centro de la crítica al utopismo. Más aún, circunstancialmente se llega a un acuerdo entre los críticos burgueses-conservadores de la utopía y los representantes del “socialismo real” por lo que respecta a la evaluación negativa del “nuevo utopismo”, de su “déficit de realidad”, de su desconocimiento de la función de orden del Estado y de las instituciones y eventualmente de su peligrosidad como una ideología de exaltados que hasta promueve el terrorismo.<sup>33</sup> ¿Cómo puede comprenderse este fenómeno?

Me parece que aquí hay que volver, por una parte, a los

W. Diederich (comp.), *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*, Francfort del Meno 1974. Al respecto, K. O. Apel, *History of Science and the Problem of Historical Understanding and Explanation* (en prensa).

32. Cfr. los artículos de J. Habermas en J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Francfort del Meno 1971, como así también del mismo autor, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Francfort del Meno 1973; además, K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Francfort 1973, tomo 2, parte 2, como así también los artículos de Habermas y Apel en K. O. Apel (comp.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort del Meno 1976.

33. Cfr. al respecto los trabajos de H. Lübke y H. Schelsky indicados en la nota 13.

presupuestos de la crítica neoconservadora-pragmática de la utopía en la actualidad, que curiosamente convergen en el Este y en el Oeste. Por otra, hay que tener en cuenta las especiales motivaciones ideales e histórico-tradicionales que en Bloch, Marcuse y finalmente en Habermas, han conducido a una revitalización de la dimensión utópica del marxismo.

Con respecto a la primera indicación, baste lo siguiente: En la actualidad, la cuestión ya no es que el pensamiento conservador del status quo se oponga en todo respecto a la idea de progreso. Más bien, tanto en el Este como en el Oeste, hay un pensamiento de status quo de los llamados pragmáticos, que absolutiza un progreso que nos es dictado por la llamada "coacción fáctica" de lo técnico y económicamente realizable. Este progreso cuasi automático e inmanente al sistema de la moderna sociedad industrial es considerado en la actualidad como el *ámbito de lo real-posible*; y consecuentemente, es considerado como utopista todo aquel que —por ejemplo en vista de la crisis ecológica— cree que puede apartarse de la dirección de la marcha general a fin de, por ejemplo a través de discursos públicos, analizar objetivos posibles, que no están impuestos como objetivos evidentes a través del proceso de industrialización.

Esta actitud explica, por ejemplo, la tesis de Hermann Lübbe en el sentido de que no tenemos ningún nuevo problema de objetivos, sino sólo problemas de conducción en tanto compensación técnica de las consecuencias secundarias negativas del proceso de industrialización,<sup>34</sup> y de que la revuelta estudiantil de fines de los años sesenta debe ser entendida como una huida de una juventud recargada por el progreso, en una utopía social estática, por ejemplo en el sentido de una Edad Dorada. Ya antes, Erwin Scheuch había catalogado a los estudiantes como "anabaptistas de la sociedad de bienestar", siguiendo la tradición de los movimientos cristianos de los exaltados.<sup>35</sup> Es evidente que esta crítica al utopismo por parte de

34. Cfr. H. Lübbe, *Unsere stille Kulturrevolution*, loc. cit. págs. 64 y s., 114 y s.

35. Cfr. E. K. Scheuch (comp.) *Die Wiedertäufer der Wohlstands-gesell-*

los pragmáticos está muy alejada de aquella crítica a la utopía de la Época Moderna mencionada más arriba, que ve en las coacciones de pensamiento científicista-tecnológicas del proceso de industrialización oriental y occidental, una inconsciente anticipación utópica de un dudoso futuro de la humanidad. Toda la apertura de la actual crítica a la utopía y la cuestionabilidad de su concepto de "utopía" se manifiesta claramente en esta oposición.

Una catalogación de la Nueva Izquierda en la tradición de los exaltados cristianos tiene sin embargo un cierto valor heurístico para la peculiaridad del concepto de utopía que los críticos, no sin razón, suponen en el llamado "neomarxismo utópico". Con esto llego a mi segunda indicación con respecto a las razones específicas de esta crítica. Merece ser tenido en cuenta el hecho de que en el neomarxismo —por ejemplo, en Ernst Bloch— la línea de la tradición de la secularización de la escatología judeo-cristiana en el sentido del chilianismo especulativo— desde Joaquín de Fiore y la Cábala hasta la filosofía de la historia alemana desde Lessing— ha inspirado el "principio de la esperanza" por lo menos tanto como la línea de la tradición de la utopía social racional que otrora fue reconstruida por Karl Kautsky, partiendo de su "superación" por parte de Marx, pasando por los primeros socialistas, hasta Thomas Morus.<sup>36</sup> Y este cambio de acento va acompañado en Bloch —pero también en Horkheimer, Adorno y Marcuse, para no hablar de Walter Benjamin— de la profesión de una esperanza mesiánico-utópica, que de ninguna manera había sido "superada" científicamente por Marx.<sup>37</sup>

*schaft. Eine kritische Untersuchung der "Neuen Linken" und ihrer Dogmen*, Colonia 1968.

36. Cfr. K. Kautsky, *Die Vorläufer des Neueren Sozialismus*, 2 tomos, Stuttgart 1895, Colonia 1968.

37. Sólo aparentemente se opone a esto la "prohibición de imágenes" antiutópica de Adorno, y aún más, el rechazo de toda formulación positiva de ideal de sociedad. En esto se expresa más bien —al igual que en la teología negativa— la radicalidad de la trascendencia de lo existente y el saber acerca de la dependencia implícita de toda concepción concretizada de un anti-mundo con respecto a las implicaciones contextuales de la representación en



También en Marcuse, y hasta en Habermas, la crítica actual al utopismo ha descubierto la huella de la tradición chiliástica de los exaltados y, con ello, de la escatología secularizada. En lo que sigue, no puedo entrar a tratar en detalle la utopía de la “existencia pacificada” de Herbert Marcuse, con sus tonos erótico-anarquistas y de sicología profunda, sino que debo concentrarme en la correspondiente concepción de Habermas, quien ya tempranamente trató de comprender desde Kant, como “postulado de la razón práctica”, el científicamente no “superable” “excedente” escatológico-utópico de la teoría marxiana.<sup>37</sup> Efectivamente, con Habermas la problemática neo-marxista de la fundamentación de la filosofía de la historia —o mejor: de la reconstrucción crítica de la historia social con intención práctica— adoptó aquel giro que hizo pasar a primer plano el problema de la *ética*. Consecuentemente, en época reciente la crítica del utopismo se ha dirigido contra una determinada concepción de la ética que fuera esencialmente sostenida por Habermas y por mí. Usando mi propia terminología y en el sentido de una formulación que efectivamente provoca la crítica de la utopía, quisiera llamarla la ética de la “comunidad ideal de comunicación”.

Con respecto a Habermas, la crítica al utopismo se ha encendido, sobre todo, en la fórmula de la “comunicación libre de dominación” en el sentido de la formación del consenso a través de la fuerza no coactiva de los argumentos en el discurso;<sup>38</sup> con respecto a mi propia contribución, sobre todo, en la

---

el sentido del mundo conocido. Con respecto a la prohibición de imágenes en Adorno cfr. J. Habermas, “Theodor W. Adorno” en *Philosophisch-politische Profile*, Francfort del Meno 1971, especialmente pág. 182. Con respecto a la problemática gnoseológica de las implicaciones contextuales de concepciones utópicas de anti-mundos, cfr. L. Gustafsson, “Negation als Spiegel” en *Utopieforschung* tomo 1, págs. 280-292.

37. a Cfr. J. Habermas, “Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus” en *Philos. Rundschau* V (1957), págs. 165 y ss., reimpresso en del mismo autor, *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, págs. 261-335.

38. Cfr. al respecto J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort del Meno 1968, I, 3, como así también J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, especialmente págs. 136 y ss. Al respecto R.

pretensión de que la norma ética básica —es decir, el principio de la formación de consenso sobre normas en el discurso argumentativo de una comunidad ideal de comunicación— es demostrable como indiscutiblemente válida (obligatoria) en el sentido de una fundamentación última pragmático-trascendental.<sup>39</sup> Sintomáticamente, contra ambos aspectos de la ética comunicativa se dirige no sólo un reproche específico de utopismo sino, en conexión con ello, hasta la sospecha manifiesta de que la exigencia de una ética de este tipo y la pretensión de su fundamentación última, conduce en la praxis a una especie de terror del ideal à la Robbespierre. No se toma aquí en cuenta, se dice, la circunstancia de que en un orden social pluralista, democrático-liberal, la “validez social” de las normas tiene que ser un asunto de *procedimientos institucionalizados de sanción* de las mismas. Pero más allá del reconocimiento de los resultados de tales procedimientos, en una democracia, el reconocimiento de normas —por ejemplo, de normas morales a diferencia de las normas jurídicas— tendría que ser, al igual que la religión, un asunto de tradiciones convencionales voluntariamente seguidas o —en última instancia— de decisiones privadas de conciencia. Por ello, en un orden social democrático no puede ni debe haber ninguna exigencia de *legitimación* ético-discursiva, intersubjetivamente válida, de las instituciones legales y de los procedimientos para la sanción de normas. Y tampoco puede ni debe en ningún caso suceder que una parte de la sociedad —es decir los intelectuales (de izquierda)— pretenda poner en tela de juicio crítica-ideológicamente la “competencia comunicativa” de los demás, por ejemplo, de los representantes del “complejo industrial-militar”.

---

Spaemann, “Die Utopie der Herrschaftsfreiheit” en del mismo autor, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, págs. 124 y ss. como así también el subsiguiente intercambio epistolar entre Habermas y Spaemann, en *ibidem* págs. 127 y ss.

39. Cfr. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, tomo 2, págs. 405 y ss. como así también del mismo autor, “El problema de la fundamentación filosófica última a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje” en este libro. Al respecto la discusión en W. Oelmüller (comp.), *Materialien zur Normendiskussion*, tomo 1: *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn 1978, págs. 123 y ss.

¿Qué puede decirse contra estas objeciones? Dicho en general y de acuerdo con el sentido de nuestro tema: ¿Cómo se comporta la ética de la fundamentación discursivo-consensual de las normas, es decir, de la legitimación y su concepción de la comunidad ideal de comunicación o del discurso libre de dominación con respecto a la intención utópica del hombre y a la crítica al utopismo?

### III. La "ética de la comunidad ideal de comunicación" como justificación parcial de la "intención utópica" y el postulado de una "crítica de la razón utópica"

Como en lo que sigue se trata de un esfuerzo discursivo —la defensa de la ética discursiva— quisiera, desde el principio, aclarar provisoriamente un punto que se refiere al status y a los derechos y deberes de los participantes en el discurso (por ejemplo, filósofos, científicos, publicistas, críticos del "utopismo" y defensores de la "intención utópica"). Todos ellos —es decir, también los críticos del utopismo, que defienden al Estado y sus instituciones frente a los "exaltados intelectuales"—son representantes de la "opinión pública razonante" (Kant, Federico II de Prusia) y en tanto tales pueden poner en tela de juicio y fundamentar (justificar) las normas e instituciones a través de argumentos racionales, sin que esta crítica o legitimación metainstitucional pueda lograr *validez político-jurídica* (*vigencia jurídica*) inmediata. Pero esto no afirma que los argumentos no puedan ser *intersubjetivamente válidos o inválidos*; en caso contrario, manifiestamente también los argumentos de los defensores antiutopistas de las instituciones carecerían de sentido desde el primer momento.

En esta medida, desde el comienzo hay que conceder que existe un sentido (¿esotérico?) de *validez intersubjetiva* con respecto a la fundamentabilidad de las normas, que no coincide con la *vigencia jurídica* ni puede ser remitida a la *validez convencional* de tradiciones o a *decisiones privadas de conciencia*. Estas últimas —en contra de lo que afirma una forma de hablar decisionista— no tienen nada que ver con la fundamentación

de la validez posible de las normas sino tan sólo con la obediencia o no obediencia de las normas, sobre lo cual naturalmente hay que decidir aun cuando no pueda lograrse un consenso discursivo sobre la validez basado en argumentos racionales. Pero la validez *convencional* de las normas sobre la base de tradiciones ya es puesta en principio en tela de juicio cada vez que se plantea el problema de la *fundamentabilidad a través de argumentos racionales*. Y hata los defensores de la validez indiscutible de normas institucionales arcaicas —tal como, por ejemplo, Arnold Gehlen— presuponen necesariamente en sus argumentos este umbral cultural de la ilustración filosófica en Grecia.<sup>40</sup>

¿Cuál es, pues, en la actualidad, la relación de la (esotérica) *validez de normas racionalmente fundamentables* con la validez en el sentido de *vigencia jurídica* (sobre la base del procedimiento institucionalizado de la fundamentación de normas) y con la *validez social* de las normas?

Un crítico de la ética discursiva utópica, Hermann Lübbe, equipara a esta última con la *vigencia jurídica* y reduce la fundamentación racional de la validez de las normas o bien al procedimiento estatalmente institucionalizado de la fundamentación de las normas con vigencia jurídica o —así manifiestamente en el ámbito relativamente libre de derecho de la política internacional— al procedimiento de la negociación efectiva de acuerdos sobre normas (por ejemplo, para el establecimiento de cuotas en la caza de ballenas por parte de los Estados interesados).<sup>41</sup> No es difícil observar que de esta manera se

40. Con respecto a la reconstrucción de la ilustración griega y de la moderna como umbrales culturales en el sentido del intento de pasar a la fundamentación posconvencional de las normas, cfr. las unidades 3 y 4 del curso radial "Praktische Philosophie/Ethik" (1980/81) editadas por K. O. Apel y otros, *Dialoge* 2 tomos, Francfort del Meno 1984; *Studentexte* 3 tomos, Weinheim/Basilea 1984.

41. Cfr. H. Lübbe, "Sind Normen methodisch begründbar?" en W. Oelmüller (comp.) *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, págs. 38 y ss. Al respecto también los artículos de H. Lübbe y C. F. Gethmann en W. Oelmüller (comp.) *Materialien zur Normenbegründung*, tomo 2: *Normenbegründung —Normenduchsetzung*, Paderborn 1978.

trata de “disolver” la cuestión “esotérica” acerca de la *fundamentabilidad o legitimación racional* de las normas en el sentido de una ética filosófica es decir, de demostrar que es un pseudo-problema. Dicho más exactamente: Mientras inofensivos esotéricos (o utopistas no tan inofensivos que ponen en tela de juicio los procedimientos institucionalizados a nivel nacional e internacional y de esta manera, por lo menos, crean inseguridad) no planteen la cuestión de la fundamentación o legitimación con respecto a las normas, esta cuestión es solucionada “trivialmente” a través de procedimientos que son de naturaleza puramente “técnico-instrumental”.<sup>42</sup> En efecto, tan pronto como los interesados en la fundamentación de las normas (por ejemplo, los representantes de un partido en un parlamento o las partes que intervienen en un conflicto de intereses a nivel internacional) se han puesto de acuerdo con respecto a un “objetivo superior” común, la “razón instrumental” —desde luego injustamente criticada— determina cuáles normas son adecuadas con respecto al presupuesto “objetivo superior” y, en esta medida, son racionalmente obligatorias. ¿Qué tiene que responder frente a este análisis desilusionante la ética discursiva, esotérica, sobre la que pesa la sospecha de utopismo?

Comencemos con el procedimiento institucionalizado para la fundamentación de las normas, en el que se basa la *vigencia jurídica* intraestatal de las normas. ¿Es posible equipararla —a diferencia de la *fundamentabilidad racional* de las normas— con la *validez social*? Podría darse una respuesta afirmativa sólo si uno considera como algo evidente al Estado de derecho vigente, tal como quizás —no obstante la ocupación de viviendas desocupadas y otras iniciativas ciudadanas— puede sostenerse desde la perspectiva federal alemana. Pero, con respecto a la mayoría de los Estados actualmente existentes, el sociólogo tiene buenas razones para distinguir tajantemente entre las normas *puestas en vigencia jurídico-positivamente* y las *socialmente válidas* —es decir, normas imponibles o aceptadas como

42. Esta tesis de H. Lübbe debe ser vista en conexión con su metacrítica de la “crítica de la razón instrumental” de Horkheimer en *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Friburgo 1975, págs. 121 y ss.

válidas (aun cuando no siempre obedecidas)—. Pero, en la mayoría de los casos, la importancia de esta distinción reside posiblemente en que plantea el problema —en modo alguno trivial— de la *legitimabilidad* (es decir, la fundamentabilidad en el sentido de la capacidad de consenso) de las normas puestas en vigencia jurídica-positivamente (es decir, del procedimiento de fundamentación institucionalizado).<sup>43</sup>

Pero, con esto, llegamos al problema *ético* de la *fundamentación racional de las normas jurídicas*. ¿Es posible explicitar la racionalidad procesal aquí presupuesta como suficiente en el sentido de Lübbe, a través del acuerdo efectivo de las partes que intervienen en la negociación —representantes de los partidos en el parlamento o representantes de los Estados— con respecto a un objetivo superior común?

Hay que tener en cuenta aquí que la racionalidad procesal de la formación de consenso también puede ser seguida por una mafia, en donde el objetivo superior común de las partes podría ser, por ejemplo, el desarrollo eficaz del tráfico de drogas. Esto no significa que el manejo político exitoso de los tratados a menudo no siga el modelo indicado por Lübbe;<sup>44</sup> pero lo que cabe discutir es que este modelo de formación del consenso sea ya el de la *razón ética*. Más bien podría decirse que se trata de un modelo de *racionalidad estratégica* de la imposición exitosa de intereses; en la medida justamente en que ella no puede lograrse siempre a través de la lucha de los interesados sino a menudo a través de la (al menos parcial) cooperación.<sup>45</sup> Pero, ¿no es él procedimiento de la *cooperación*

43. Cfr. al respecto también J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Francfort del Meno 1973.

44. Cfr. también H. Lübbe, “Pragmatismus und die Kunst der Diskursbegrenzung” en W. Oelmüller (comp.), *Normenbegründung...*, cit., págs. 118 y ss.

45. Con respecto al problema de los tipos de racionalidad y su transmisión a la luz de la ética de la comunicación, cfr. K. O. Apel, “Die Situation des Menschen als ethisches Problem” en D. Henrich (comp.) *Kant oder Hegel? Akten des Hegelkongresses. Stuttgart 1981*, Stuttgart 1983, págs. 597-624. Del mismo autor, “Normative Ethics and Strategical Rationality: The Philosophical Problem of a Political Ethics” en *New School for Social Research, Graduate Faculty Philosophy Journal*, 9 (1982), págs. 81-108.

*estratégica* la única forma realista de la formación del consenso?; y ¿no es todo intento de postular un procedimiento de formación de consenso que excluyera el caso aquí esbozado de la mafia, *utópico* en el sentido de la no realizabilidad y del perjuicio potencial de los intereses vitales de los afectados? Creo efectivamente que esta cuestión es la que expresa las más profundas dudas de los llamados pragmáticos o políticos realistas, en contra de la ética de la comunidad ideal de comunicación. No es casual que el modelo presentado de fundamentación de normas a través de la negociación de un contrato pueda ser remitido al modelo de Thomas Hobbes de la fundación del Estado de derecho a través del contrato social de “lobos” humanos, es decir, a un modelo en el cual la racionalidad moral de las “natural laws” efectivamente es remitida a la racionalidad estratégica e instrumental del bien calculado autointerés.

¿No debería acaso suceder que en realidad la capacidad de racionalidad humana se agotase con esto, en contra de la suposición de Kant según la cual la razón tiene que ser considerada como una facultad de la legislación moral opuesta al autointerés natural, en cierto modo transubjetiva? Por lo menos hay que conceder a los realistas políticos que un político responsable —y esto significa toda persona que represente un sistema de autoafirmación, sea que se trate de un individuo, una familia, un grupo o un Estado— casi nunca puede *contar con que* la contraparte habrá de obedecer el “imperativo categórico” de Kant y, por ejemplo, no mentirá. Así pues, ¿no habrá que actuar, en la práctica, al menos *también estratégicamente* y, en todo caso, no actuar en el sentido de aquella rigurosa recomendación de Kant según la cual está prohibido mentirle “por razones de humanidad” al asesino potencial que pregunta por el lugar donde se encuentra la víctima que él busca?<sup>46</sup>

46. Cfr. I. Kant, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, Edición de la Academia, Berlín 1968 tomo VIII, págs. 432 y ss. Cfr. también del mismo autor, *Zum ewigen Frieden*, apéndice I (especialmente págs. 378 y ss.) en donde Kant acepta la frase “fiat justitia, pereat mundus” y no reconoce la necesidad de una mediación entre la responsabilidad estratégica del éxito de la política y la moral.

Antes de intentar dar respuesta a esta cuestión parece necesario, por lo pronto, aclarar por qué una ética de la comunidad ideal de comunicación no puede aceptar como éticamente satisfactorio el modelo de Hóbbes o de Lübbe de la fundamentación de las normas a través del acuerdo de los interesados. Me parece que aquí cabe mencionar, por lo menos, tres razones, todas las cuales marcan la diferencia entre la *racionalidad consensual-comunicativa del discurso* y la *racionalidad estratégica*:

1. El motivo más profundo se refiere al *autointerés estratégicamente bien calculado en tanto motivo*. Sólo bajo determinados presupuestos situacionales, esto sugiere un acuerdo en el sentido de un equilibrio de intereses, pero no básicamente en casos de conflictos de intereses. Por ello, el “lobo” humano hobbesiano tiene, en general, un interés en el Estado de derecho (por ejemplo, en que todos obedezcan las leyes) pero básicamente no puede ser inducido a que con respecto a un acuerdo (por ejemplo, un contrato) renuncie a su reserva criminal que le aconseja dispensarse a sí mismo de la observancia del contrato en la ocasión adecuada (siempre que no haya de temer alguna sanción) y de esta manera obtener la ventaja parasitaria de “surplus”, del orden jurídico que funciona.

2. La segunda razón reside en el rechazo del modelo de la *negociación* (estratégica) en tanto tal. De acuerdo con este modelo, es perfectamente posible remitirse a un objetivo superior común y, de esta manera, encontrar una base para un acuerdo sobre normas que responda al interés de todas las partes; pero aquí no se sigue el *principio ético de fundamentación de las normas de la universalización argumentativa de intereses*, sino que en el contexto de todas las ofertas de negociación estratégicamente eficaces (y de amenazas con consecuencias negativas) juega un papel efectivo, entre otras cosas la reflexión sobre el objetivo superior común; dicho brevemente: se trata de un *compromiso de intereses estratégicamente solucionado*.

3. La tercera razón se refiere a las *consecuencias de la diferencia entre el principio ético de la universalización de los intereses de todos los afectados y el principio estratégico del compromiso*

*ad hoc* entre los intereses de las partes en conflicto. En el primer caso está estrictamente prohibido un acuerdo entre las partes en conflicto a costas de terceros afectados (como en el caso de la mafia); en el último caso, es hasta plausible, por razones de efectividad de la negociación.

Me parece que aquí se muestra que efectivamente el modelo de negociación del acuerdo *ad hoc* sobre normas instrumentalmente adecuadas no tiene nada que ver con un principio ético de fundamentación (o de legitimación) de las normas ya que —por razones de autoafirmación o de efectividad— no se remite a un estricto principio transubjetivo de universalización. Pero Kant fue el primero en indicar justamente esto como principio de la ética en su “imperativo categórico”; y la ética consensual-comunicativa del discurso considera al principio kantiano como internalización formal de aquel principio de *reciprocidad universalizada que ordena, dentro de lo posible, fundamentar normas concretas a través de un entendimiento* (averiguación y transmisión argumentativa) sobre los *intereses de todos los afectados*. A partir de esta confrontación de la ética discursiva con la racionalidad de las negociaciones estratégicas, se ve de manera inmediatamente clara que si el rechazo del modelo estratégico del acuerdo tiene que ser utópico, entonces curiosamente esto tiene que valer también para el principio de la ética indicado.

Con esto hemos llegado a un punto dialecticamente notorio en nuestro análisis de la relación entre *utopía* y *ética*. Pues ahora se plantea la cuestión de si el indicado principio de la ética mismo ya no ha resultado ser no obligatorio a causa del reproche de utópico o de si —independientemente del reproche de utopía, que a su vez necesita de un explicación de sentido— puede ser obligatoriamente fundamentado a través de argumentos racionales. Si tal fuera el caso, esto significaría, al mismo tiempo, que la utopía —más exactamente: una determinada forma de la *intención utópica* del hombre— puede ser justificada como inevitable e irrenunciable.

Pero, ¿es posible *fundamentar* con argumentos racionales el principio de la ética ya presentado, es decir, el principio estrictamente transubjetivo de la reciprocidad universalizada de

una comunidad ideal e ilimitada de comunicación en la que han de ser resueltas todas las diferencias de opinión (sólo) mediante la formación de consenso sobre la base de la fuerza no coactiva de los argumentos?<sup>47</sup> ¿No está acaso ya presupuesto el principio indicado en toda argumentación seria —también en el pensamiento solitario, en la medida en que tenga que ser intersubjetivamente válido— en tanto condición normativa de la posibilidad de un discurso ideal? Pero si esto es correcto, entonces manifiestamente el principio no puede ser *fundamentado* sin presuponerlo a él mismo en una *petitio principii*. Dicho brevemente: la fundamentación racional del principio de la ética parece fracasar debido a que toda fundamentación racional última conduce a un trilema lógico: o bien (1) a un *regreso al infinito*, en el sentido de que todo principio de fundamentación tiene a su vez que ser fundamentado, o (2) a un *círculo lógico* (*petitio principii*) en el que el principio que ha de ser fundamentado ya es presupuesto o (3) a la dogmatización de un principio (axioma) que ya no se está dispuesto a fundamentar.<sup>48</sup> (Esto último parece darse en Kant quien en la *Crítica de la razón práctica* renuncia al intento de una justificación deductiva de la ley ética (a través de la deducción trascendental de la libertad) por considerarla imposible y califica a la “ley moral” como “un hecho de la razón pura del que estamos conscientes a priori y que es apodícticamente cierto”).<sup>49</sup>

47. Cfr. los trabajos del autor indicados en notas 32 y 39 como así también W. Kuhlmann, “Reflexive Letztbegründung” en *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 35 (1981), págs. 3-26. Mientras tanto, la discusión acerca de la posibilidad de una fundamentación racional última de la ética ha alcanzado una dimensión tal que en este contexto no puede ser considerada suficientemente. El autor espera hacerlo en otro lugar.

48. Cfr. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübinga 2<sup>a</sup> 1969 (4<sup>a</sup> 1980), pág. 13. (Versión castellana: *Tratado de la razón crítica*, Estudios Alemanes).

49. Cfr. I. Kant, Edición de la Academia, tomo V, págs. 46 y ss. En contra de la fundamentación de normas éticas haciendo referencia a un “hecho de la razón” se ha dirigido desde G. E. Moore, en la metaética analítica, la objeción de la “falacia naturalista”. Cfr. K. H. Ilting, “Der naturalistische Fehlschluss bei Kant” en M. Riedel (comp.), *Rehabilitierung der praktischen Vernunft*, Friburgo 1972, tomo 1, págs. 113-132. Sin embargo, aun cuando fuera posible —en contra de la opinión de Kant y en el sentido del idealismo especulativo—

En realidad, es cierto que el principio de la ética ya indicado está presupuesto en todo argumento serio; en esta medida no puede ser él mismo *fundamentado* sí –como es usual– por “fundamentación” se entiende una “prueba” en el sentido de la matemática y de la lógica (*deducción* de enunciados a partir de enunciados en el marco de un sistema sintáctico-semántico axiomatizable, o la *inducción* de enunciados generales a partir de enunciados particulares o, de manera más general, de predicados a partir de datos sensoriales). En este caso (es decir, en todos los casos en los que *fundamentar* significa *inferir algo de algo*) resulta, como es fácil de ver, con necesidad analítica el trilema lógico de la fundamentación última. Pero justamente eso es, en un sentido más profundo, dogmático (y conduce a una *petitio principii*): definir el concepto de *fundamentación* filosófica en el sentido indicado, es decir, suponer desde el primer momento que toda fundamentación tiene que realizarse a partir de la inferencia *de algo diferente*.

En el caso del presupuesto necesario del principio básico de la ética comunicativa discursivo-consensual por parte de todo argumento serio, la *fundamentación filosófica última* del principio de la ética reside justamente en la *no cuestionabilidad* (reflexiva) del argumentar seriamente (y por lo tanto también del principio ético-normativo del discurso) por el argumentante, es decir, en cierta medida en el autocercioramiento reflexivo de la razón.<sup>50</sup> La circunstancia de que el principio normativo

---

demostrar la existencia del libre albedrío independientemente de la ya presupuesta obligatoriedad de la ley ética (en el sentido del “Tu puedes pues tu debes”), aun también en este caso –en contra del presupuesto de Kant y Fichte– se habría demostrado según me parece, una condición *necesaria* pero no *suficiente* de la validez de la ley ética; pues bajo el mero presupuesto de la libertad del yo con relación a un no-yo, es decir, sin el presupuesto de la reciprocidad de las pretensiones en una comunidad de comunicación de sujetos-yo, ni siquiera se comprendería el sentido y la necesidad de algo así como una ética. En esto reside, según mi opinión, la necesidad de una transformación teórico-comunicativa de la filosofía trascendental.

50. El argumento reiteradamente presentado por el decisionismo, en el sentido de que el hombre también tiene que *decidirse* a favor o en contra de la razón, no se refiere a la *validez* normativa del principio discursivo de la razón –pues ésta tiene que ser ya presupuesta para la *comprensión* correcta de

necesariamente presupuesto en toda argumentación no pueda ser *demostrado lógicamente* sin caer en un *círculo lógico* (y en esta medida sin *petitio principii*) adquiere en este caso un significado totalmente nuevo e insólito. Ya no es interesante como señal del fracaso de una prueba lógica sino como señal de que el principio presupuesto ya no es más cuestionable, lo mismo que tampoco lo es el argumentar mismo; pues la inevitabilidad del círculo lógico en una demostración lógica *resulta* en este caso de la necesidad –no sintáctico-semántica sino– *pragmático-trascendental* (es decir, reflexivamente comprensible para el sujeto de la argumentación) de la presuposición del principio en cuestión. Dicho brevemente: lo decisivo en este caso no es la –conocida– imposibilidad de la *demostración última no circular*, sino la circunstancia de que el principio en cuestión *no puede ser discutido* sin *autocontradicción pragmática*<sup>51</sup> de quien argumenta en tanto tal (*es decir, sin inconsistencia entre el acto de aseveración y la proposición aseverada*, como por ejemplo en las frases: “Yo asevero que no existo” o “Asevero que no pretendo decir la verdad” o “Asevero como verdadero (es decir, como intesubjetivamente válido) que básicamente no puede esperarse un consenso sobre lo que yo asevero” o (justamente) “Yo asevero como verdadero que no estoy obliga-

---

la “decisión”– sino al cumplimiento o no cumplimiento práctico de la norma de la razón. El “decisionismo” se basa justamente en la confusión de este problema con el de la fundamentación de validez.

51. Se ha exigido que el principio de la autocontradicción pragmática que hay que evitar, tenga a su vez que ser fundamentado (cfr. por ejemplo, S.C.F. Gethmann/R. Hegselmann, “Das Problem der Begründung zwischen Fundamentalismus und Dezisionismus” en *Zeitschrift f. allg. Wissenschaftstheorie* 8 (1977), págs. 342-368). Pero manifiestamente esta exigencia se basa en el presupuesto –que también se encuentra en H. Albert– del concepto *deductivo* –o “derivativo” en sentido amplio– de fundamentación. Pues, a través de la remisión reflexiva a lo ya no cuestionable, puede mostrarse en todo momento que todo aquel que argumenta seriamente recurre al principio que está en tela de juicio. Aquí no se trata de una demostración lógicamente circular del principio sino que, de acuerdo con una reconstrucción pragmático-trascendental de las condiciones de posibilidad de la argumentación con sentido, hay un deber adicional de fundamentación con respecto al principio mencionado, sólo para quien lo pone en tela de juicio.

do a reconocer *básicamente* a todos los miembros posibles de la ilimitada comunidad de argumentación como iguales”).)

Con esto efectivamente se ha indicado una –reiteradamente soterrada– línea de tradición de la *fundamentación filosófica última de los principios*, que se extiende desde la eléctica de Sócrates y Aristóteles pasando por las –aparentemente evaluables metafísico-sicológicamente– refutaciones de los escépticos formulada por Agustín y Descartes hasta, por lo pronto, la –todavía metódico-solipsistamente abreviada– intelección kantiana en la necesidad de la presuposición del “yo pienso” en todo conocimiento objetivamente válido.<sup>52</sup> Naturalmente, esta línea de tradición de la fundamentación reflexiva última alcanza su autotransparencia explicativa sólo en la reflexión pragmático-trascendental sobre las indiscutibles pretensiones de validez del discurso (*comprensibilidad* de un sentido intersubjetivamente válido, *veracidad* del discurso como expresión subjetiva, *verdad* en el sentido de un contenido proposicional en principio susceptible de consenso universal y *corrección*, es decir, justificabilidad normativa o legitimabilidad del discurso como acción social de comunicación). Sólo ahora se ve claramente que –a causa de la necesidad de la aceptación ilimitada del sentido y la verdad lingüísticos en el sentido de validez intersubjetiva– el presupuesto “yo pienso”, indispensable para los argumentos teóricos, es inseparable del presupuesto ético-práctico del reconocimiento de las normas de una comunidad ideal de argumentación. Con pocas palabras: simultáneamente con la superación del “solipsismo metódico”, se vuelve posible la fundamentación última como autocercioramiento reflexivo de la unidad de la razón teórica y la razón práctica.

Pero, ¿qué se sigue de esta argumentación con respecto a la posible justificación de la *intención utópica* del hombre? Por lo

---

52. Este presupuesto no debe ser confundido con el de un conocimiento teórico-metafísico o teórico-empírico del yo. Hasta quien, como Nietzsche, discute con razón la evidencia incondicionada del saber cartesiano de la “res cogitans”, tiene que aceptar la certeza performativo-reflexiva de justamente este acto de argumentación y su pretensión de validez, a fin de que sea posible argumentar.

pronto, desde la perspectiva de la crítica de la utopía, se podría tender a limitar su alcance de la siguiente manera: la indiscutible necesidad de un reconocimiento del esbozado principio de la ética –podría argumentarse– se refiere únicamente a una *ética especial del discurso liberado de la carga de la acción*, en el que el interés racional en la satisfacción de las pretensiones de validez del discurso, en una suposición artificial, está separado de los intereses estratégico-prácticos de autoafirmación de los hombres (o de los sistemas de autoafirmación que representan). Por ello –podría inferirse– en un sentido dudoso sería utópico inferir de la aceptación de la ética discursiva una correspondiente obligación ética con respecto a la situación vital de los conflictos prácticos de intereses fuera del discurso argumentativo. Más aún, hasta los posibles conflictos prácticos de intereses de los participantes que existen independientemente de su interés en la satisfacción de sus pretensiones de validez a través del discurso, no están –de acuerdo con esta objeción– afectados en lo más mínimo por la ética discursiva.

En este argumento me parece que es correcto lo siguiente: El discurso argumentativo –cuya idea constitutiva para la filosofía y la ciencia se remonta en Occidente hasta Sócrates, quien lo contrapuso al discurso retórico de los sofistas– se basa efectivamente en una idealización en el sentido de una separación entre la *racionalidad consensual-argumentativa* y la *racionalidad estratégica*. Esta separación no es característica de las formas de comunicación de los hombres antes y fuera de la introducción del discurso argumentativo y sigue siendo, también para el discurso al que *constituye* como institución, al mismo tiempo una “idea regulativa a la que no puede corresponder íntegramente nada empírico” (Kant). Pero de esta circunstancia no se infiere en absoluto que la ética presupuesta en el discurso argumentativo no sea obligatoria para el tratamiento de los conflictos prácticos de la vida. Pues también todo aquel que argumenta seriamente (y esto significa también: todo aquel que formula solo una pregunta pertinente) presupone a priori que el discurso, bajo las condiciones normativas de una comunidad ideal de comunicación, no es tan sólo un “juego lingüístico” entre otros sino que, como única instancia concebible de fundamentación

y legitimación, se refiere a las conflictivas pretensiones de validez de los hombres en todos los juegos lingüísticos posibles.<sup>53</sup>

Así pues, si en el caso de discusión de pretensiones normativas de validez en conexión con conflictos de intereses se ha de lograr una *satisfacción* racional de las pretensiones justificadas (y no simplemente una "solución" a través de la negociación o de la lucha abierta), entonces, la ética discursiva tiene también que ser reconocida como base de la formación de consenso sobre las normas discutidas. (Pero esto —es decir, que debe lograrse una solución no estratégica sino argumentativo-consensual— lo comprende desde el primer momento todo aquel que plantea la cuestión de la obligatoriedad de una ética.)

Naturalmente sería utópico, en un mal sentido de la palabra, es decir, inconciliable con una "ética de la responsabilidad", que quien en la situación vital real representa un sistema de autoafirmación —especialmente el político, pero virtualmente toda persona— quisiera dejar de lado la diferencia entre la praxis vital y el discurso liberado de la carga de la acción, y suponer que sus contrapartes (que igualmente representan sistemas de autoafirmación) habrán de seguir ilimitadamente la norma básica de la ética discursiva. Aún cuando dos políticos responsables hubieran reconocido voluntariamente la obligatoriedad de la ética discursiva, ellos podrían —en tanto representantes de diversos sistemas de autoafirmación— no saberlo con seguridad con respecto al otro y calcularlo consecuentemente. En ello consiste la *paradoja básica de la ética política* (por ejemplo, en las negociaciones de desarme), es decir, se basa en la distinción y la tensión nunca totalmente eliminable entre *razón (racionalidad) ética y estratégica*.

Por ello, la ética parece distinguirse de la utopía básicamente en lo siguiente: Al igual que la utopía, parte de un *ideal* que ha de ser distinguido de la realidad existente; pero no anticipa el ideal a través de la representación de un mundo alternativo

53. Sin este presupuesto, no puede argumentarse *seriamente*. Cfr. al respecto K. O. Apel, "Warum transzendente Sprachpragmatik?" en H. M. Baumgartner (comp.), *Prinzip Freiheit*, Friburgo/Munich 1979, págs. 13-43.

o contrapuesto empíricamente posible, sino que considera al ideal sólo como *idea regulativa*, cuya correspondencia bajo las condiciones de la realidad —por ejemplo la formación discursiva del consenso bajo las condiciones de la autoafirmación estratégica— puede ser por cierto aspirada pero no puede suponerse nunca que será plenamente alcanzable.

Esta *disyunción* entre ética y utopía no es falsa pero no da cuenta plenamente de la conexión interna entre ambos fenómenos. Efectivamente, la ética de la comunidad ideal de comunicación no puede *conformarse* con considerar a su ideal como una "idea regulativa" en el sentido de Kant. Efectivamente, todo aquel que argumenta seriamente —y antes ya todo aquel que, en el sentido de la posible satisfacción de las pretensiones de validez, entre en comunicación con otras personas y por consiguiente se autoatribuya y atribuya a los demás madurez—<sup>54</sup> tiene que suponer que están en cierto modo —contrafácticamente— satisfechas las condiciones de una comunidad ideal de comunicación, es decir, de una situación lingüística ideal, es decir, tiene que *anticipar una situación ideal*. (Esto se documenta de manera bien clara en la autocontradicción pragmática de un hablante en el discurso que con creciente afán procura convencer a su público de lo contrario, por ejemplo, a través de la frase "Todos tenemos que admitir que, en principio, no podemos hacer abstracción de las peculiaridades e insuficiencias individuales de nuestra existencia".)

54. Siempre he considerado correcta esta tesis de Habermas pero, a diferencia de él, no veo en esta verdad *antropológica* sustituto alguno para la fundamentación *pragmático-transcendental* última a través de la reflexión estricta sobre los presupuestos indiscutibles de quienes, por ejemplo, cuestionan la tesis antropológica o, como simple hecho, la consideran *normativamente* no obligatoria para ellos. Dicho brevemente: la fundamentación última de la validez de las normas éticas —a diferencia de la reconstrucción de su constitución de sentido tiene que partir del primado metódico del discurso libre de la carga de la acción, porque siempre tiene que presuponer la problematización de las pretensiones de validez de la comunicación humana. Cfr. al respecto K. O. Apel "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen" en del mismo autor (comp.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort del Meno 1976, especialmente págs. 122 y ss.



En realidad, me parece que en este fenómeno se vuelve visible la más profunda conexión entre *ética* y *utopía*, es decir, también, entre *razón* y *utopía*. Evidentemente esta conexión es una de aquellas que están inevitablemente ínsistas en la "condition humaine". En tanto *ser parlante* que tiene que compartir con sus congéneres *el sentido y la verdad*, a fin de poder pensar en forma válida, el hombre tiene en todo momento que *anticipar contrafácticamente una forma ideal de la comunicación y en esta medida, de la interacción social*. Este "suponer" es constitutivo para la institución del discurso argumentativo; pero ya antes de esto el hombre, en tanto ser parlante, no puede nunca haber mantenido con sus congéneres una relación puramente estratégica, tal como se supone por ejemplo, en el "estado de naturaleza" de Hobbes, en todo caso como una ficción con sentido. (Ya más arriba hemos intentado mostrar que bajo este presupuesto ficticio tampoco es concebible el paso a un Estado de derecho que funcione, debido a la reserva criminal.)

La necesidad antropológica fundamentable pragmático-trascendentalmente de la anticipación contrafáctica de una comunidad ideal de comunicación para la formación argumentativa del consenso tiene que ser evaluada, según me parece, también como un contraargumento filosófico central frente a la doctrina teológica de la total corrupción del hombre en virtud del pecado original y, en este sentido, frente a una posición radicalmente antiutópica, por ejemplo, la del Cristianismo protestante. Pues con la anticipación necesariamente concebible del ideal está fundamentado, al mismo tiempo, el *deber* de la superación a largo plazo de la contradicción entre realidad e ideal y, en esta medida, se proporciona una justificación puramente ética de la fe en el progreso que impone a quien duda la carga de la prueba de la demostración de la imposibilidad del progreso.<sup>55</sup>

Se puede entender a esta demostración de una conexión interna entre razón comunicativa, ética y utopía como justifi-

---

55. Con respecto a esta carga de la prueba, cfr. también I. Kant, Edición de la Academia, tomo VIII, pág. 308 y ss.

cación de la indispensabilidad e irrenunciabilidad de la *función antropológica de la utopía*, es decir, de la *intención utópica* en el más amplio sentido de la palabra. Pero, en este caso, debe, al mismo tiempo, ponerse en claro en qué medida la intención utópica irrenunciable se diferencia de la –usando una expresión de Kant– "exaltada" forma de pensamiento de la utopía, que no puede ser justificada filosófico-trascendentalmente.

Por cierto que es correcto que en la argumentación –es decir en el pensamiento serio con pretensión de validez– no sólo consideramos a la situación ideal de comunicación como "idea regulativa" sino que además tenemos que anticiparla contrafácticamente, es decir, en cierto modo suponemos la estructura formal de un mundo alternativo u opuesto a la realidad existente. Pero esta anticipación no se refiere justamente a una "utopía concreta" cuya realización empírica uno pudiera concebir y describir ficticiamente o esperar como una situación futura del mundo. Pues ella se refiere sólo a las *condiciones normativas* de la comunicación ideal, cuya realización empírica en una sociedad concreta siempre tiene que estar sometida a las condiciones adicionales de la individualización histórica, por ejemplo, de instituciones y convenciones concretas.

En esta medida, en cierto modo tenemos que pagar un precio por la "superación" filosófica del interés de la utopía: Esta "superación", en tanto conservación y negación de la intención utópica es, al mismo tiempo, algo más y algo menos que una *utopía ficcional*: más, en la medida en que supone no sólo un orden social empírico alternativo sino, de acuerdo con la estructura formal, realmente el "ideal" de una comunidad de comunicación de personas con igualdad de derechos; menos, en la medida en que no esboza las condiciones pragmáticas –por ejemplo, de los acuerdos sobre ordenamientos sociales, limitaciones de tiempo y de temas, representación de los interesados a través de quienes poseen determinadas competencias, etc.– bajo las cuales se podría imaginar la realización empírica del ideal.

Que la "superación" indicada de la utopía es, al mismo tiempo, algo más y algo menos que una "utopía concreta" se muestra también en el hecho de que, a pesar de la anticipación

contrafáctica del ideal, sigue valiendo la distinción básica kantiana entre el "ideal", es decir, "idea regulativa", y toda realización empíricamente concebible del ideal: Como las condiciones normativas de una comunidad ideal de comunicación tienen que realizarse bajo condiciones adicionales de la individualización histórica, estas realizaciones en el tiempo necesariamente tienen que quedar atrás de su ideal normativo. Y justamente debido a esta diferencia ineliminable, la "superación" filosófica-trascendental de la utopía evita la *aporía fundamental de toda utopía ficcional*: el que no debe pensarse un desarrollo de la realización utópica del ideal y, al mismo tiempo, tiene que ser pensado necesariamente.

Me parece que esta antinomía caracteriza especialmente la aporía de la versión *utópico-chiliástica* de la *escatología* judeocristiana y su herencia secularizada en la *filosofía especulativa de la historia* en la que se presupone una realización intratemporal del ideal, de acuerdo con una ley dialéctica del curso de la historia. Una tal teleología utópica de la historia es, por una parte, afirmada (por ejemplo en el sentido del "chiliasmo filosófico"<sup>56</sup> de Kant) a través de la superación ética de la intención utópica y, por otra, es negada críticamente. Pues con el postulado del progreso *éticamente* fundamentado no es conciliable ni una renuncia a la realización progresiva del ideal ni la concepción de una verificación (falsación) escatológica en el tiempo. Hans Jonas ha visto en esto una inconsecuencia semi-teológica, es decir, platónico-metafísica, de la filosofía kantiana de la historia en comparación con la por él criticada filosofía utópica de la historia de Hegel y Marx.<sup>57</sup> Yo vería aquí más bien una diferenciación crítica entre (1) la dimensión *ética* del futuro del *deber ser* incondicionado, (2) la dimensión *utópico-ficcional* del futuro de la *posibilidad hipotética* y (3) la dimensión *histórico-especulativa* de la *predecibilidad* (de la *necesidad causal y teleológica*). Pero quisiera atribuir inequívocamente la ventaja actual de la fundamentabilidad crítica a la

56. Cfr. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, párrafo 8, Edición de la Academia, tomo VIII, pág. 27.

57. Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, cit., págs. 227 y ss.

*teleología ético-deóntica*. Desde su perspectiva, la *filosofía especulativo-determinista de la historia* tiene que ser sustituida por el siempre renovado intento de una *reconstrucción crítica de la historia con intensión práctica* (es decir, en el sentido de su posible continuabilidad progresiva). Esta sería la fundamentación de una "teoría crítica" de las ciencias sociales.

Se ve aquí que la justificación parcial de la intención utópica a través de la fundamentación pragmático-trascendental de una ética de la comunidad ideal de comunicación contiene, al mismo tiempo, el postulado de una *crítica de la razón utópica*. En este trabajo no es posible desarrollar este programa en su dimensión cuasi-gnoseológica.<sup>58</sup> Tan sólo en su respecto ético-político se intentará, finalmente, una aclaración ejemplar a fin de no dejar sin respuesta el desafío de la crítica a la utopía que ha encendido la fórmula de Habermas de una "comunicación libre de dominación".

#### IV. La utopía de la "comunicación libre de dominación" a la luz de una "crítica de la razón utópica"

Me parece que la fórmula de la "comunicación libre de dominación" representa de una manera especialmente notoria la *ambivalencia de la intención utópica* que acabo de indicar. Por una parte, expresa una indiscutible suposición y un postulado ético irrenunciable; por otra, puede señalar una peligrosa utopía: una exaltada idea anarquista cuya realización tiene que convertirse en el terror y, finalmente, en la dominación totalitaria. El criterio para la distinción de ambas dimensiones de sentido lo ofrece, por lo pronto, la distinción que he señalado –y que también se remonta de Habermas– entre "discurso libre de la carga de la acción" y aquellas formas de comunicación en las que, de acuerdo con nuestra interpretación, no es

58. Cfr. *supra* nota 11. A este contexto pertenecen también las muy interesantes consideraciones de Lars Gustafsson en "Negation als Spiegel" en *Utopieforschung*, tomo 1, págs. 290-292.

posible distinguir entre el actuar estratégico al servicio de sistemas de autoafirmación y el actuar consensual-comunicativo en el sentido de la posible satisfacción de pretensiones de validez.

La idea del “discurso libre de la carga de la acción” –que desde la Ilustración griega y totalmente desde la Ilustración europeo-occidental de la Época Moderna, se ha vuelto constitutiva de las instituciones de la filosofía, de la ciencia y de la “opinión pública razonante”, caracterizada por la libertad de opinión y de prensa– presupone indiscutiblemente la idea de la *comunicación libre de dominación*, en el sentido de la “fuerza no coactiva” de los argumentos. La institución del discurso argumentativo en tanto tal ha superado básicamente la concepción de la posibilidad de satisfacción de las pretensiones del discurso (sentido, veracidad, verdad, corrección normativa) en el marco de las imágenes convencionales del mundo, es decir, de instituciones que puedan pretender para sí un monopolio de interpretación. En esta medida, tienen un status *posconvencional* y, en cierto modo, al igual que el lenguaje mismo, *meta-institucional* (en ello se basa su posible función como instancia de legitimación de todas las instituciones y normas institucionalizadas).

Sin embargo, tampoco puede discutirse que la cuasi-institución que se acaba de caracterizar ha presupuesto siempre para su realización la función de protección y garantía de la dominación estatal o cuasi-estatal. Esta posibilidad política de la comunicación libre de dominación a través de las funciones de dominación tiene en cierto modo dos lados: Un asunto inequívoco del Estado en el aspecto de la protección hacia afuera. En este respecto, el discurso, que en tanto tal está básicamente referido a un “sistema” de comunicación ilimitado, tiene que ser tratado, por así decirlo, como subsistema de un sistema estatal de autoafirmación, que necesita de la garantía a través de la dominación. En esta medida se presupone la función política de dominación –especialmente de la posibilidad de imponer el derecho– a fin de hacer valer aproximadamente el consenso ideal de los afectados en contra de consensos fácticos de limitados grupos de interés. (Naturalmente, la legitimación

especial de la forma de Estado democrática consiste en que el consenso fáctico de la mayoría de los afectados, es decir, de sus representantes elegidos, que presupone y concluye el discurso público, es considerado como una mejor aproximación al consenso ideal de los afectados que su anticipación por parte del “gobernante sabio” o de una élite.) Prescindiendo de la posibilidad estatal del discurso, existe también la necesidad de una cuasi-política autoposibilitación del discurso a través de la autoprotección hacia adentro. Pues los participantes humanos en el discurso, que siempre representan sistemas vivientes de autoafirmación, tienen que hacer depender la realización de la comunicación libre de dominación de una función de cuasi-dominación (por ejemplo, de la función de un moderador, de un director de discusión, etc.). La necesidad de estas dos funciones de protección y de posibilidad permite comprender el peligroso utopismo de la interpretación anarquista de la fórmula “comunicación libre de dominación” y fundamenta su rechazo. La tendencia regresiva de la interpretación anarquista se basa, en última instancia, en la confusión de la función metainstitucional de la argumentación con la función institucional de dominación que la posibilita políticamente. En el ilusorio intento de reemplazar la última con la primera, tiene que triunfar finalmente la función autoritaria de dominación de un líder carismático que pone fin, con una dictadura, a la revolución de la democracia de la discusión permanente.

Pero la distinción entre la función institucional de dominación, que puede posibilitar políticamente el discurso libre de dominación y la función –en este caso– metainstitucional de legitimación del discurso puede servir no sólo para oponerse al utopismo de una ideología anarquista de exaltados. Libera, al mismo tiempo, la dimensión utópica en sentido positivo (de la anticipación contrafáctica del ideal y su función como idea regulativa) de la metainstitución del discurso libre de dominación. Desde el punto de vista histórico-político y jurídico, reside aquí un paso revolucionario con efecto a largo plazo en el sentido de que un Estado de derecho, en tanto institución, se permite una instancia metainstitucional de legitimación y de crítica discursivas y la protege y garantiza.

Un paso importante en esta dirección se realiza ya con la llamada *división de los poderes*. A través de ella, la función inmediata de dominación del *ejecutivo* es coordinada con la del independiente *legislativo* (de la representación popular) y con la del *poder judicial*, instituciones de legitimación que, al menos aproximadamente, personifican el principio del discurso. Pues en el procedimiento democrático de la fundamentación institucionalizada de las leyes y su puesta en vigencia a través de resoluciones de la mayoría no sólo reside un procedimiento de *decisión* sino —comparado por ejemplo con una dictadura— por lo menos también un procedimiento para la averiguación y transmisión de los intereses argumentativamente sostenibles de todos los afectados. Y en el poder judicial de una democracia moderna —sobre todo en la institución del Tribunal Constitucional— el propio legislativo está una vez más subordinado a una instancia de legitimación y de crítica —una instancia que, también en la *trayectoria del derecho natural*, presupone ya siempre principios *universales* de la ética, tales como los *derechos humanos y fundamentales*, en la legislación positiva de los Estados de derecho.

Sin embargo, la relación de condicionamiento recíproco de la función de dominación y la función de crítica o de legitimación, que está institucionalizada en la división de los poderes, desarrolla sus posibilidades progresivas sólo en la correspondiente relación de las instituciones estatales en su totalidad con la metainstitución del discurso argumentativo de la “opinión pública razonante”. Pues es esta metainstitución el Estado obtiene una instancia de legitimación y de crítica que, desde el primer momento, trasciende, y consiguientemente pone en tela de juicio, la particularidad del Estado como un sistema de autofirmación entre otros. El discurso, tal como es representado a través de la filosofía, la ciencia y la opinión pública razonante, aquí está siempre referido a la humanidad en tanto substrato conocido de la ilimitada comunidad de comunicación. Y el Estado, en tanto sistema particular de autofirmación, ya ha aceptado, por ejemplo, en la relación con la iglesia supranacional, garantizar la posibilidad de una solidarización discursiva y, en esta medida, de la identificación racional del individuo

con la humanidad, a través de su función particular de dominación.

La en sentido positivo utópica dimensión de esta relación de condicionamiento recíproco entre institución particular y metainstitución universal puede ser aclarada en la aporía fundamental de la filosofía del Estado de Hegel. Según la intención de Hegel, en ella debía ser “superada” la *libertad infinita* de la persona en el sentido de la religión universal cristiana y de la *universalidad* de los principios morales o jurídicos del derecho natural estoico de acuerdo con la sugerencia de la *ética de la polis* aristotélica, una vez más en la “eticidad substancial” del Estado concreto y particular, es decir, de un sistema de autofirmación sometido sólo a la causalidad del destino y con ello de la historia universal como tribunal universal. Esta concepción tenía que fracasar ante la circunstancia de que la libertad cristiana de la conciencia y la ética universal de la época posconvencional (de las religiones universales y de la Ilustración filosófica) ya no permitían una total solidarización e identificación de la persona —por ejemplo en la guerra— con un sistema de autofirmación meramente particular.<sup>59</sup> Esto no significa que la guerra, en tanto función de autofirmación del Estado particular, esté ya superada sino lo siguiente: que la función del Estado, también en este respecto, se ha vuelto necesitada de legitimación y tiene que presentarse a la luz de principios morales universalistas en el discurso de la opinión pública razonante.

La tensión entre la instancia universalista de la comunidad ilimitada del discurso y todo sistema particular de autofirmación se muestra, entre otras cosas, en la tendencia a la *moralización de la guerra*. Los espíritus conservadores pueden lamentar los probablemente inevitables estadios de transición de esta moralización: guerras fanáticas de religión y más tarde de ideologías como autodesignados representantes del principio universalista de la moral, que califican al enemigo respectivo co-

---

59. Cfr. al respecto K. O. Apel, “Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht” en D. Henrich (comp.), citado en nota 45.

mo criminal contra la humanidad. Pero la superación de estos estadios transitorios no puede residir en una vuelta a una autoridad indiscutida de las instituciones (A. Gehlen), sino sólo en la realización progresiva de aquellas ideas regulativas que Kant indicara en los principios que se presuponen recíprocamente, de la *opinión pública razonante*, del *republicanismo* y de la *comunidad jurídica de ciudadanos del mundo*.

Pero con estos tres principios regulativos de un proceso de progreso moralmente impuesto, están indicadas tres dimensiones interdependientes de la realización progresiva del principio del discurso y, en esta medida, de la comunicación libre de dominación como idea regulativa. En la actualidad, en el ámbito intraestatal, se trata de la realización no sólo jurídica sino también económica de la libertad de comunicación e información proporcionada por los medios, como así también de la llamada "democratización" y "cogestión"; en el ámbito supra e interestatal, de la dimensión de la sustitución de la política de poder imperialista y (neo) colonialista por una política del equilibrio de intereses mediante "conversaciones" similares al discurso.

Sin embargo, en ambas dimensiones de la transformación posible de la dominación en una comunicación libre de dominación (por ejemplo, de la planificación tecnocrática en la planificación dialógica a través del asesoramiento y el acuerdo), no puede tratarse de volver totalmente prescindible la función política del ejercicio de la dominación. Pues también la posible transformación de la dominación depende ella misma, en su realización empíricamente concebible, del ejercicio de las funciones de protección y garantía del poder político: Así, por ejemplo, la democratización intraestatal y la realización de la libertad de comunicación, de las funciones del Estado de derecho que están en condiciones de mantener dentro de sus límites a las funciones informales de dominación de las asociaciones de intereses. Así, por ejemplo, la realización interestatal del equilibrio de intereses a través de "conversaciones", del balance simultáneo del equilibrio estratégico entre los grandes y pequeños sistemas de autoafirmación.

Por ello, desde el punto de vista de una ética política de la

responsabilidad, nunca se permitirá la renuncia total a la imposición del derecho hacia adentro y a la autoafirmación estratégica hacia afuera. Justamente lo prohíbe la diferencia entre los intereses en un consenso posible de todos los afectados y los consensos fácticos de los limitados grupos de intereses a costa de terceros. En esta medida, es necesario mantener siempre la relación de condicionamiento recíproco entre instituciones y discurso, como así también entre el actuar consensual-comunicativo y el actuar estratégico. Pero esta necesidad no contradice el hecho de que la política responsable se encuentra, al mismo tiempo, bajo el principio regulativo de una estrategia a largo plazo de la realización de las condiciones formales de una comunidad ideal de comunicación en todos los niveles de la interacción humana.

*Titulos y lugar de publicación de los originales alemanes:*

“Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen” en Herbert Schnädelbach (comp.), *Rationalität*, Francfort del Meno 1984.

“Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? – Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion” en *Archivio di Filosofia*, año LI, 1983.

“Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft” en Libro de homenaje a Constantino Tzatzos, Atenas 1980.

“Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? – Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik” en Wilhelm Vosskamp (comp.), *Utopieforschung – Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, tomo 1, Stuttgart 1982.

## ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| <i>Prólogo</i> .....   | 7   |
| <i>El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad</i>   |     |
| Reflexiones programáticas previas: La teoría de los tipos de racionalidad como respuesta posible de la filosofía al desafío de un nuevo irracionalismo ..... | 11  |
| <i>¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?</i>   |     |
| Acerca del problema de la racionalidad de la comunicación e interacción sociales .....   | 29  |
| <i>Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia</i> .....                                      | 107 |
| <i>¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?</i>  |     |
| Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía .....   | 177 |
| <i>Títulos de los originales alemanes</i> .....  | 223 |

# ISONOMÍA

REVISTA de Teoría y Filosofía del Derecho

**1** Octubre 1994 (agotado)  
LÓGICA Y ARGUMENTACIÓN JURÍDICA

**2** Abril 1995 (agotado)  
MERCADO Y JUSTICIA

**3** Octubre 1995 (agotado)  
DERECHOS HUMANOS Y MINORÍAS

**4** Abril 1996

#### MORAL Y DERECHO

- Jorge Malem
- Owen Fiss
- Rolando Tamayo y Salmorán
- Sergio Pérez Cortés

*De la imposición de la moral por el derecho. La disputa Devlin-Hart.  
El efecto silenciador de la libertad de expresión.  
Dogmática jurídica y teoría moral.  
Nunca mentir.*

#### ARTÍCULOS

- Hans Kelsen
- Ulises Schmill
- Roberto J. Vernengo
- David Sobrevilla
  
- Eduardo Rivera López
- Cristina Redondo

*¿Qué es un acto jurídico?  
Lógica y normas positivas. Réplica a Eugenio Bulygin.  
El discurso del Derecho y el lenguaje normativo.  
El modelo jurídico de reglas, principios y procedimientos de Robert Alexy.  
Igualdad política y desigualdad económica. Algunas reflexiones  
y propuestas aplicadas al principio de diferencia de Rawls.  
¿Razones internas vs. razones externas?*

#### NOTAS

- Jesús Silva-Herzog Márquez
- Emilio García Méndez
- Carla Huerta
- Fernando Coronado

*Sismología política. Un apunte sobre Carl Schmitt.  
Infancia: Legalidad democrática, derecho y realidad.  
Sobre la Democracia en el Poder Legislativo.  
Sobre Derecho y Razón de Luigi Ferrajoli.*

**ITAM**

Instituto Tecnológico Autónomo de México



De venta en las principales librerías del país o directamente en:  
**DISTRIBUCIONES FONTAMARA, S.A.**, Av. Hidalgo 478 Col.  
del Carmen Coyoacán, México, D. F. 04100. Tel. 5-659-7117  
**LA LIBRERÍA DEL INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO  
DE MÉXICO (ITAM)**, Río Hondo No. 1, San Ángel, Tizapán.  
Tel. 5-628-4143



# ISONOMÍA

REVISTA de Teoría y Filosofía del Derecho

5 Octubre 1996

## LA INTERPRETACIÓN DEL DERECHO

- Carlos de Silva *La jurisprudencia, interpretación y creación de derecho. ¿Por qué interpretar?*
- Joseph Raz
- José Ramón Cossío y Luis Raigosa *Régimen político e interpretación constitucional en México. La interpretación jurídica en México.*
- Manuel González Oropeza

## ARTÍCULOS

- Fernando Salmerón *Sobre moral y derecho. Apuntes para la historia de una controversia. La distinción entre contexto de descubrimiento y de justificación y la racionalidad de la decisión judicial.*
- Ana Laura Nettel
- Pablo Navarro y José Juan Moreso *Aplicabilidad y eficacia de las normas jurídicas.*

## NOTAS

- Rodolfo Vázquez *Comentarios sobre algunos supuestos filosóficos del análisis económico del Derecho. Réplica a los comentarios de Rodolfo Vázquez.*
- Andrés Roemer *Sobre Introducción al derecho de Mario Álvarez Ledesma.*
- Leonel Pereznieto *Sobre Filosofía política de la democracia de José Fernández Santillán.*
- Alberto Rocha

6 Abril 1997

## CONSTITUCIONALIDAD Y DECISIÓN JUDICIAL

- Manuel Atienza *Los límites de la interpretación constitucional. De nuevo sobre los casos trágicos. Metodología y metáfora en el derecho constitucional. La dificultad de defender el control judicial de las leyes. Independencia e imparcialidad de los jueces y argumentación jurídica.*
- Robert Burt
- Roberto Cargarella
- Josep Aguiló

## ARTÍCULOS

- H. L. A. Hart *Mandatos y razones jurídicas dotadas de autoridad. Sobre la interpretación legislativa ideal.*
- Robert Summers
- Ana Laura Magaloni *El juez norteamericano ante la ley. Las técnicas de interpretación del statute law. La demotabilidad de las normas jurídicas.*

## NOTAS

- Ángel Hernández *¿Fundamentación o protección de los derechos humanos? Las tesis de Bobbio y de Beuchot. Réplica a Ángel Hernández. Comentarios sobre Educación liberal de Rodolfo Vázquez. Comentarios sobre Racionalidad jurídica, moral y política de Javier Esquivel. Presentación del libro Racionalidad jurídica, moral y política de Javier Esquivel.*
- Mauricio Beuchot
- Carlos de la Isla
- Paulette Dieterlen
- Agustín Pérez Carrillo

ITAM

Instituto Tecnológico Autónomo de México



De venta en las principales librerías del país o directamente en:  
DISTRIBUCIONES FONTAMARA, S.A., Av. Hidalgo 478 Col. del Carmen Coyoacán, México, D. F. 04100. Tel. 5-659-7117  
LA LIBRERÍA DEL INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO (ITAM), Río Hondo No. 1, San Ángel, Tizapán. Tel. 5-628-4143

# ISONOMÍA

REVISTA de Teoría y Filosofía del Derecho

7 Octubre 1997

## TESTIMONIOS SOBRE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO CONTEMPORÁNEA EN MÉXICO

- Rodolfo Vázquez *Presentación*
- Mario Álvarez Ledesma, Mauricio Beuchot, Bernardo Bolaños, Leticia Bonifaz, Jaime Cárdenas, Óscar Comeas, Juan Antonio Cruz, Martín Díaz y Díaz, Paulette Dieterlen, José Fernández Santillán, Imer Flores, Jorge Gaxiola, Pablo Larrañaga, León Olivé, Alfonso Oñate, Javier Ortiz, Nora Rabotnikov, Luis Raigosa, Andrés Roemer, Fernando Salmerón, Guadalupe Sánchez, Ulises Schmill, Rolando Tamayo y Salmorán, Lorenia Trueba.

## ARTÍCULOS

- Ulises Schmill *Reconstrucción teórica del concepto de persona*
- Riccardo Guastini *Problemas de interpretación*
- Julia Barragán *La estructura de justificación de los sistemas éticos y las decisiones públicas*
- Ricardo Caracciolo *Existencia de normas*
- Víctor Alarcón *José Medina Echavarría y la filosofía jurídica*

8 Abril 1998

## ÉTICA, MEDICINA Y DERECHO

- Ernesto Garzón Valdés *¿Qué puede ofrecer la ética a la medicina? Poder y autonomía.*
- Mark Platts *Sida e investigación.*
- Florencia Luna *La responsabilidad profesional del médico. Juridificar la bioética.*
- Gonzalo Moctezuma Barragán
- Manuel Atienza

## ARTÍCULOS

- Aulis Aamio *Derecho y acción.*
- Owen Fiss *Política y dinero.*
- José Juan Moreso *Mundos constitucionalmente posibles.*
- Luis Manuel Sánchez Fernández *Límites del modelo de ciencia jurídica actual.*

## NOTAS

- Josep M. Vilajosana *Sobre recepción de normas.*
- José Luis Pérez Triviño *La autoridad suprema de un orden jurídico.*
- Miguel Carbonell *Sobre Constitucionalismo y positivismo de Luis Prieto Sanchis*

ITAM

Instituto Tecnológico Autónomo de México



De venta en las principales librerías del país o directamente en:  
DISTRIBUCIONES FONTAMARA, S.A., Av. Hidalgo 478 Col. del Carmen Coyoacán, México, D. F. 04100. Tel. 5-659-7117  
LA LIBRERÍA DEL INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO (ITAM), Río Hondo No. 1, San Ángel, Tizapán. Tel. 5-628-4143

# ISONOMÍA

REVISTA de Teoría y Filosofía del Derecho

9

Octubre 1998

## HOMENAJE A ERNESTO GARZÓN VALDÉS

- Rodolfo Vázquez *Palabras de presentación*
- Ulises Schmill *Fundamentación alternativa al concepto de estabilidad de los sistemas políticos*
- Rolando Tamayo y Salmorán *Ernesto Garzón en su septuagésimo aniversario*
- Luis Villoro *Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdés*
- Ernesto Garzón Valdés *Diez mandamientos para la vida universitaria*
- *Publicaciones de Ernesto Garzón Valdés*

## ARTÍCULOS

- Tecla Mazzarese *La interpretación jurídica como traducción. Esclarecimientos provenientes de una analogía común*
- Robert Burt *Los riesgos del suicidio con ayuda médica: primeras lecciones desde la experiencia americana*
- Liborio Hierro *Justicia, igualdad y eficiencia*
- Luigi Ferrajoli *Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global*

## NOTAS

- Gerardo Pisarello y Ramón Suriano *Entrevista a Luigi Ferrajoli*
- Pedro Salazar *Una aproximación al concepto de legalidad y su vigencia en México*

ITAM

Instituto Tecnológico Autónomo de México.



De venta en las principales librerías del país o directamente en:  
DISTRIBUCIONES FONTAMARA, S.A., Av. Hidalgo 478 Col.  
del Carmen Coyoacán, México, D. F. 04100. Tel. 5-659-7117  
LA LIBRERÍA DEL INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO  
DE MÉXICO (ITAM), Río Hondo No. 1, San Ángel, Tizapán.  
Tel. 5-628-4143



## DOCTRINA JURÍDICA CONTEMPORÁNEA

COLECCIÓN DIRIGIDA POR  
José Ramón Cossío, Jorge Gaxiola,  
Rodolfo Vázquez y Arturo Zaldívar

1. LA DEFENSA DE LA CONSTITUCIÓN  
José Ramón Cossío y Luis M. Pérez de Acha (Compiladores)
2. INTRODUCCIÓN AL DERECHO  
Manuel Atienza
3. INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA CONSTITUCIÓN  
Rolando Tamayo y Salmorán
4. INTERPRETACIÓN JURÍDICA Y DECISIÓN JUDICIAL  
Rodolfo Vázquez (Compilador)
5. ARBITRAJE COMERCIAL INTERNACIONAL  
Leonel Pereznieta (Compilador)
6. EL CONCEPTO DE DERECHO SUBJETIVO EN LA TEORÍA  
CONTEMPORÁNEA DEL DERECHO  
Juan A. Cruz Parceró
7. INFANCIA-ADOLESCENCIA  
De los derechos y de la justicia  
Emilio García Méndez