

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

La Ética del Discurso como reformulación pragmático-lingüística de la ética kantiana

Informe Final de Seminario de Grado: «Ética discursiva y Transformación de la Filosofía en Karl-Otto Apel»

Alumna:

Teresita Álvarez M.

Profesor: Raúl Villarroel

Diciembre 2006

Introducción .	1
Capítulo 1. Ética Kantiana .	3
1.1. Breve introducción a la filosofía crítica de Kant y a su sistema . .	3
1.2. Acerca de la ética kantiana . .	7
Capítulo 2. La Transformación de la Filosofía en K-O. Apel .	21
2.1. Introducción .	21
2.2. El giro pragmático-lingüístico: la vertiente analítica .	23
2.3. El giro pragmático-lingüístico: la vertiente hermenéutica . .	26
2.4. La síntesis de los descubrimientos a través del enfoque histórico-dialéctico .	30
2.5. La complementariedad de las corrientes hermenéutica y analítica: La orientación gnoseo-antropológica de la filosofía trascendental .	31
2.6. De la transformación a una Ética del Discurso . .	32
Capítulo 3. Ética Discursiva .	33
3.1. La fundamentación racional de la ética: una necesidad histórica . .	33
3.2. Acerca de la Ética del Discurso .	36
Conclusión .	45
Bibliografía .	49

Introducción

El desarrollo científico-técnico propio de la modernidad deja en evidencia, por una parte, la necesidad de una fundamentación racional de la ética, la cual permita regular las acciones de los hombres en un mundo globalizado donde los adelantos científicos han llegado a poner en riesgo la propia vida en el planeta; y por otra parte, esta racionalidad científicista de algún modo bloquea a priori y desde adentro la posibilidad de dicha fundamentación, en tanto que relega todo pensamiento ético en última instancia a un mero decisionismo, emotivo, subjetivista, no susceptible de fundamentación racional ulterior alguna.

Frente a este problema se sitúa la ética discursiva, desarrollada por los filósofos alemanes Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, quienes desde la posmetafísica pretenden llegar a fundamentar racionalmente una ética para la era de la ciencia, y así poder responder al desequilibrio constatable entre la razón técnica del hombre de nuestros días, y la capacidad moderadora exigida a la razón práctica.

En un mundo globalizado, donde las consecuencias de las acciones de los sujetos sin lugar a duda afectan a gran escala, y en ocasiones, a la humanidad en su conjunto, ya no es posible pensar una ética referida al sujeto, o una ética donde cada individuo se responsabilice por sus propios actos. Será necesario, una ética de la corresponsabilidad, donde, en tanto que no es posible culpabilizar a un sujeto determinado de los grandes daños que estamos experimentando producto del actuar humano en su vertiente técnica, hemos de pensarnos todos y cada uno de nosotros como co-responsables de esta situación. Por esta causa, ya no es posible que un sujeto individual cargue con todo el

peso de una decisión ética como es la de fundamentar y aprobar una máxima de acción, sino que será en la interacción del sujeto con sus pares, en comunidad, donde se tomarán en última instancia las decisiones jurídicas y morales que afecten a cada grupo humano. Esta visión ética nos lleva a pensar en la posibilidad política de la instauración de la democracia participativa, donde cada persona sea capaz de exponer, con razones y fundamentos, sus pretensiones de validez a fin de ser sometidas a revisión mediante un discurso argumentativo en vistas a lograr el consenso para la aprobación o el rechazo de dicha pretensión como norma de acción válida universalmente. Precisamente esto es lo que plantean Apel y Habermas en su ética del discurso.

Para entender mejor de qué se trata este proyecto ético, hemos querido mostrar cómo los planteamientos apelianos resultan de la reformulación pragmático lingüística de la ética kantiana. Como ya hemos dicho, una ética que apela únicamente a la conciencia del sujeto, y donde todo conflicto moral se resuelve en la reflexión monológica –que es como Apel y Habermas entienden la ética kantiana- no es suficiente para los problemas a nivel de macro-esfera que enfrentamos en la actualidad. Por esta razón, ambos filósofos, se sitúan desde el paradigma del lenguaje –del cual Kant prescindió- para demostrar que la única alternativa ética para nuestros días no puede sino tener sus bases en el diálogo, entendiendo la argumentación como el a priori irrefutable filosófico. Para nuestro fin, hemos querido comenzar haciendo una exposición de la ética kantiana, posteriormente una explicación de cómo Apel entiende el giro lingüístico que la filosofía experimenta, para finalmente exponer los principales rasgos de la ética discursiva y poder probar cómo es que ésta resulta de la reformulación antes descrita. También (en la conclusión) se revisarán ciertos puntos en los que Apel y Habermas sostienen que la ética del discurso se separa radicalmente de la kantiana, puntos que, como se verá, serán sometidos a crítica.

Tomando en cuenta el carácter sistemático de la filosofía kantiana, para poder hacer una mínima exposición de su ética es indispensable entender primero ciertos aspectos básicos tanto de la teoría especulativa, como de la estética y la teleología kantiana. Es por esto que ha sido inevitable comenzar con una exposición propedéutica del pensamiento del filósofo de Königsberg, pues de lo contrario, no sería del todo comprensible la teoría moral.

Capítulo 1. Ética Kantiana

1.1. Breve introducción a la filosofía crítica de Kant y a su sistema

Para estudiar la Ética kantiana, resulta imprescindible realizar primero una breve introducción al sistema filosófico de Kant, para esto expondremos los principales aspectos de su filosofía, analizando de manera sucinta su teoría del conocimiento y mencionando algunos puntos relevantes sobre la esfera reflexiva estético-teleológica de su pensamiento. Los puntos a exponer a continuación facilitarán la comprensión de la filosofía práctico-moral de Kant desarrollada en la segunda parte de este capítulo.

La filosofía de Immanuel Kant se enmarca dentro de la filosofía moderna, la que se caracteriza, a grandes rasgos, por el primado de la razón, por centrarse en el sujeto, y por la atención que le brinda a dos temas fundamentales, como son el *tiempo* y la *libertad*, temas que se erigirán como pilares de toda su filosofía, adquiriendo especial relevancia el tópico de la libertad. Con los ideales de la ilustración se enaltece al sujeto racional. La ilustración se presenta como un atreverse al conocimiento, una invitación a desplegar y actualizar todo el potencial de la razón humana, única forma de llegar a la libertad, y de constituirnos como personas, es decir, seres racionales, libres y sociales. Se trata, como dice Kant, de que el entendimiento alcance su mayoría de edad.

Como una primera aproximación a la filosofía kantiana resulta útil centrarse en dos de sus caracteres fundamentales, a saber, la noción de sistema y la noción de crítica. En Kant hablamos de sistema pues toda su filosofía se organiza de forma tal que para poder entender una de sus partes se hace necesario conocer al menos lo esencial de las otras partes componentes. Todo el sistema kantiano se organiza en tres grandes áreas: filosofía teórica especulativa, filosofía práctico moral, y las reflexiones estética y teleológica.

El proyecto fundamental de Kant se resume en la redención de la metafísica, y lo lleva a cabo aplicando su método crítico en cada parte constitutiva del sistema, tarea con la cual irá quedando en evidencia una red de facultades de la razón. Kant analizará cada una de estas facultades, haciendo así una crítica de la razón. Esta problemática filosófica de la necesidad de otorgar orden y fundamento a la razón se resume en el propósito kantiano de responder qué es el hombre, tarea que enfrentará analizando las tres preguntas fundamentales de su filosofía, cada una de las cuales apunta a una parte del sistema, esto es, una de las tres grandes facultades, y se resolverá en la exposición de una obra central para cada área:

1) ¿Qué puedo conocer? – filosofía teórica especulativa - Facultad de conocer – *Crítica de la Razón Pura* (En adelante CRP).

2) ¿Qué debo hacer? – filosofía práctico moral – Facultad de desear - *Crítica de la Razón Práctica* (En adelante CRPr); *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (En adelante FMC).

3) ¿Qué me es permitido esperar? – reflexión teleológica y pensamiento estético – Facultad de juzgar - *Crítica del juicio*.

La primera parte del sistema kantiano se refiere a los límites y posibilidades de la razón para conocer, pero específicamente se refiere a las capacidades para conocer de manera independiente de la experiencia.

En Kant la razón es proyecto, ella busca su plenitud, la razón busca responder por la totalidad de la realidad, lo que de hecho también incluye a su propia totalidad. Kant toma conciencia de la necesidad imperiosa que se nos presenta de ordenar y fundamentar a la razón, y esto es lo que hará mediante la crítica: la razón enfrentará a su propio tribunal, que es la razón misma pero ya actualizada, constituida y ordenada. Kant busca determinar las capacidades que el hombre en el mundo tiene para conocer y desde ahí se plantea la pregunta ¿qué puedo conocer? Kant hace una distinción crítica del objeto –distinción que resulta necesario recordar en este punto–, por una parte sitúa al objeto del conocimiento humano, es decir, el fenómeno, el que se define como “*el objeto indeterminado (aún) de la intuición empírica*” (CRP p.65), o como el objeto resultante de las determinaciones empírica e intelectual. Y por otra, sitúa a la cosa en sí, aquello que el hombre en el mundo no es capaz de conocer al modo teórico especulativo, sino sólo de pensar en general o de realizar por vía moral, esto corresponde a la realidad tal cual es y no es objeto de intuición sensible, con estas características nos estamos refiriendo a lo que Kant entiende como noúmeno. El noúmeno es un ente inteligible, y como tal debe ser libre, pues no obedece a leyes de la naturaleza ni al principio de causalidad natural. Kant dice que

“no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir en cuanto fenómeno... No obstante... aunque no podemos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, pensarlos.”¹

De este modo, el noumèno, en la esfera teórica, sólo puede ser pensado como cosa en sí misma, en general, y no como objeto de los sentidos.

Así vemos que lo que importa en la primera parte del sistema será el fenómeno, como objeto de nuestro conocimiento. Pero la crítica va más allá y se centra más que en el fenómeno, en el modo de conocerlo, pero no cualquier modo. Lo que a Kant le interesa, como ya hemos visto, es darle una fundamentación y un orden a la razón, que la metafísica se eleve hasta tener un carácter tal que sea comparable a la ciencia, y para esto lo que Kant busca es la posibilidad de conocimientos universales y necesarios, es decir conocimientos puros a priori, expresados en juicios sintéticos a priori y demostrar cómo es que éstos son posibles. La problemática que presentan estos juicios, será un tema recurrente a lo largo de toda la obra del filósofo, Kant busca responder por la posibilidad de ellos, es decir responder cómo es posible entregar un conocimiento nuevo, añadiendo una cualidad (predicado) al sujeto sin recurrir a la experiencia. Y resuelve esto, en el plano teórico especulativo, demostrando que para los juicios sintéticos a priori de la aritmética del tipo “ $5 + 7 = 12$ ”, en tanto que el sujeto “ $5+7$ ” no contiene en sí al predicado “ 12 ”, debemos recurrir a una forma pura de la razón para poder determinar esa verdad, para poder unir ese sujeto a ese predicado que le era extraño. Así no necesitamos salir a la experiencia para enunciar ese juicio, sólo requerimos de la intuición pura tiempo. La demostración de la posibilidad de un conocimiento universal y necesario radica en un principio de la pura razón. Por otra parte frente a los juicios sintéticos *a priori* de la geometría, por ejemplo “la distancia más corta entre dos puntos es la línea recta” ve que son posibles gracias a la intuición pura espacio. También en el ámbito moral veremos la importancia de este asunto, puesto que también aparece el problema de la fundamentación de un juicio sintético a priori práctico moral como será el imperativo categórico.

El proceso del conocimiento en Kant no es lo que aquí nos convoca, sin embargo, y dado que nuestro objetivo es situarnos en el plano de la Ética (fundamentalmente en el de la moral) se nos hace del todo necesario resumir grosso modo en qué consiste tal proceso.

En Kant el principio de todo conocimiento viene dado por la apercepción trascendental, que es la conciencia del sujeto cognoscente la cual acompaña a toda representación de éste, y para poder constituir todo el trabajo cognoscitivo que la imaginación ha realizado en la síntesis en un conocimiento, la apercepción envía unidad a través de las categorías. Esta apercepción es el Yo fundante, es conciencia pura, es sede de unidad trascendental y del principio de afinidad trascendental, es representado por el “Yo pienso”, que es el sujeto trascendental del giro copernicano de Kant. Es un Yo activo, en tanto que piensa, lo que significa que en él encontramos voluntad y libertad, libertad que no llegaremos a conocer teóricamente pero que si podemos postular, y que

¹ Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Pág. 25.

como veremos se realiza por vía moral. Este “Yo pienso” es aquello que en la moral se va a encarnar en la “Persona”.

En el plano teórico-especulativo, la facultad determinante es el entendimiento. Éste se relaciona con los fenómenos, que es lo único que podemos conocer. El entendimiento no puede llegar a cerrar sus series de trabajo (fenoménicas), no puede entregar La Verdad, no puede entregar el incondicionado. Así no puede llegar a conocer el Yo en sí, el Yo noumenal, es decir, no puede conocer *Alma*. No puede llegar a conocer el *Mundo*, es decir la causa de las causas. Ni tampoco puede el entendimiento llegar a conocer el ser pleno, todos los objetos posibles, es decir, no puede conocer *Dios*. Estos tres postulados, son ideas de la razón, o ideas trascendentales, que son formas puras de la razón, con las cuales podemos pensar totalidades en general, pero que no representan conocimiento, en tanto que no poseen contenido alguno. Su uso es meramente regulativo y nunca constitutivo. Así las ideas cumplen para las ciencias un papel negativo, en tanto que no son conocimiento sino que sólo corresponden a un cierre formal, y también un papel positivo, mostrando aquello a lo que la ciencia debe encaminarse y llegar a lograr, esto es, conocimiento absoluto.

Así, entendemos la utilidad negativa y positiva que representa CRP. Por una parte, su utilidad negativa, apunta a los límites de la capacidad de conocer humana: no podemos conocer más allá del fenómeno. Pero de esto se desprende una utilidad positiva: si bien no podemos conocer más allá del fenómeno, sí podemos abrir a través de esta posibilidad lógica que hay en las ideas otro campo diferente, otro ámbito de la razón, que ya no será referido al conocimiento, no se refiere a la construcción de fenómenos, sino a la realización de nóumena, a la praxis, y nos referimos al ámbito práctico moral, que constituye el punto más alto de la filosofía kantiana, y al que nos referiremos en detalle en el próximo capítulo. Sólo queda decir aquí que las ideas trascendentales de la razón constituyen una base lógico noética para la moral kantiana, y es el aporte que esta parte del sistema hace al ámbito práctico-moral del mismo.

A muy grandes rasgos es en esto en lo que consiste la primera parte del sistema de la filosofía de Kant. Pero si bien esta parte se refiere al mundo natural, fenoménico, a la naturaleza, en Kant se presenta una clara escisión entre mundo fenoménico y mundo noumenal, es decir entre un mundo empírico, tangible, y un mundo meramente inteligible. Si el mundo fenoménico, o más bien nuestro modo de conocerlo, se rige por la ley de causalidad natural, esto es, que los fenómenos se relacionan unos con otros según causa y efecto, el mundo noumenal por el contrario está regido por leyes de libertad, es decir, es un mundo libre, y como tal no puede ser ordenado por el entendimiento humano. A este otro mundo Kant se refiere con su filosofía práctico moral. Éste es el ámbito de la razón humana, donde aparecen las leyes de la razón, y donde el modo de objetivar del hombre sobre el mundo será mediante la realización noumenal.

En Kant, para unir dos ámbitos escindidos o de naturaleza diferente entre sí es necesario encontrar un tercer término que realice esta labor puente. Como vemos el ámbito teórico especulativo es ajeno al ámbito práctico moral, por tanto resulta necesario un elemento mediador entre éstos, un elemento que de alguna forma los sintetice y permita su comprensión unívoca.

En la tercera parte del sistema, que corresponde a la facultad del juicio, estamos en el plano de la mera subjetividad, pero hay que aclarar que aun cuando hablemos de subjetividad esto no quiere decir en ningún caso contingencia, sino que se trata de una universal subjetividad, de la raíz subjetiva de toda subjetividad. Dada la complejidad de este tema no parece pertinente extendernos en el mismo, pero sí dejar esbozados algunos puntos importantes a modo de referencia. La facultad del juicio es puramente subjetiva, es allí donde la razón se pliega sobre sí misma y se siente. En esta facultad encontramos la profunda subjetividad del sujeto del giro copernicano; aquí se trata de una subjetividad que no conoce fenómenos ni tampoco realiza nóumena, sino que es una subjetividad que siente, que totaliza todo lo que es y lo que debe ser en términos finalistas. La crítica del juicio tiene dos grandes partes: una estética, referida al sentimiento racional, y otra acerca de la teleología, referida a la totalización finalista. La parte teleológica comprende una sección sobre teleología natural y otra sobre teleología moral. La teleología natural entrega una explicación de la unidad material de la experiencia, la cual coexiste sin problema con la explicación causal natural de la misma. En la teleología moral adquieren sentido mundo, hombre, la creación y el fin último. La parte estética se refiere al sentimiento de lo bello y lo sublime (como valores estéticos).

El principio trascendental de esta facultad es el principio de finalidad. En la labor de esta facultad por una parte encontramos una finalidad para el sujeto propio, la cual es subjetiva y corresponde a la estética, y por otra parte, una finalidad válida para un sujeto ajeno, que es una finalidad objetiva y corresponde a la teleología. El producto de la finalidad subjetiva es el sentimiento, el cual hay que aclarar es un sentimiento racional, y corresponde a un intermedio entre representación y querer, esto es, entre conocimiento y moral. La facultad de juzgar estética es preparatoria tanto para el conocimiento como para la moral. La ley de causalidad natural es posible sí y sólo si suponemos libertad. La libertad también es condición necesaria para realizar la ley moral. La libertad hace posible nuestra realización desde una perspectiva objetiva, pero sucede que nosotros también somos subjetividad. El mayor grado de libertad al que el hombre puede llegar está precisamente en el ámbito estético, en el ámbito de lo bello y lo sublime, donde encontramos la base subjetiva, pero universal y necesaria, de la libertad, de la autonomía, que es lo que Kant llama Heautonomía. Desde la perspectiva sistemática de Kant hay que tener en cuenta que la realización moral del hombre sobre el mundo sensible requiere de actos preparatorios que tienen relación con lo bello y lo sublime, así como también con la teleología. Pero este es un punto que habrá de ser considerado para la comprensión adecuada de la moral kantiana en lo que sigue.

1.2. Acerca de la ética kantiana

En este capítulo trataremos acerca del significado de la moral kantiana para el ser racional dual en el mundo. Cabe señalar, para comenzar, que en el ámbito de la moral la pregunta es ¿qué debo hacer?, y apunta al carácter del querer y al sentido del obrar. Aquí estamos en el ámbito práctico-moral, en el plano de la acción, de la praxis, de la

objetivación en tanto realización noumenal. En este ámbito se cumple el interés práctico moral de la razón a través del uso homónimo de la misma. La razón pura no es sólo especulativa sino que tiene también una capacidad práctica, cuyo uso consiste en la determinación de la voluntad. En este ámbito, el *faktum* del que se parte es que hay ley moral, la cual se nos presenta como un hecho de la razón, del cual tenemos conciencia necesaria y directamente. Con CRPr, Kant se plantea el problema de si basta la razón pura para determinar la voluntad, es decir, para fundamentar la ley moral y el deber. Este problema nos sitúa en un ámbito distinto del de la naturaleza fenoménica, es decir, en el ámbito del deber ser, entonces en el plano de lo inteligible.

La adscripción recién señalada sin duda remite a la búsqueda de lo universal y de lo necesario. Lo material, aquello que la experiencia nos ofrece no puede ser universal ni necesario, pues sólo proporciona contingencia. Ahora bien, lo único que sí posee con propiedad estas características es lo formal a priori. En consecuencia, Kant nos presenta una ética formalista. Pero ¿qué significa que la ética kantiana sea formal? La voluntad es determinada por principios de la razón pura práctica, principios prácticos:

“principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas. Son subjetivos o máximas, cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad; son en cambio objetivos o leyes prácticas cuando la condición es conocida como objetiva, es decir, valedera para la voluntad de todo ser racional”.²

El problema será determinar cuándo un principio sirve como ley, y el criterio para determinarlo será someterlo a análisis para ver si el principio es necesario y posee validez universal. De no cumplir un principio práctico con dichas características, se trata nada más que de una máxima.

Si los principios de los que aquí hablamos son materiales, es decir, que determinan la voluntad mediante objetos frente a los cuales la voluntad siente cierta inclinación, se trata de una “moral material”, heterónoma, en tanto que la voluntad se ve determinada por algo otro que ella. Los principios en que se funda no cumplen de modo alguno con los requisitos de necesidad y universalidad. Una moral material tiende a la consecución de la felicidad para el hombre. Los imperativos en los que se funda son hipotéticos y no categóricos, es decir expresan un mandato para la consecución de un fin extrínseco a la voluntad. Y así, una moral material no puede presentar la determinación de la voluntad al modo que Kant busca. Es así que Kant refuta, por ejemplo, la ética aristotélica.

En la ética kantiana no encontramos un materialismo, pero tampoco un formalismo puro. Se dice que ésta es formal, pero formal *para*, apuntando a lo material, del mismo modo como en la teoría especulativa se dice que el método trascendental es un “idealismo inconsecuente” porque incluye a la materia. En la postura kantiana encontramos un predominio de la forma por sobre la materia, pero sin olvidar por completo a esta última en tanto contenido.

Tenemos entonces que frente al problema por la esencia, con Kant nos encontramos frente a una ética formal. Ahora bien, preguntándonos en general por el problema del

² Kant, I. *Crítica de la Razón Práctica*. Pág 33.

origen de la ética, tenemos que ésta puede ser bien autónoma o bien heterónoma. Con Kant nos referimos a una ética autónoma, pues es el sujeto mismo quien determina sus propias leyes o normas conductuales, la voluntad se ve determinada por ella misma, por sus propios principios de acción. El hombre es sujeto y objeto de la ética, es él mismo quien teoriza sobre sus propias conductas y reglas para su autorrealización, en vistas a alcanzar una vida plena, es decir, para encaminarse a alcanzar la unión de sus dos polos, razón y sensibilidad.

La ética de Kant –que representa el punto más alto de su filosofía-, se puede definir con los siguientes caracteres: formal, apriorística y deontológica. Dijimos que es formal porque los principios de determinación de la voluntad en orden a ser necesarios y universales serán formales, es decir el imperativo categórico es una pura forma de la razón, y precisamente en esto encontramos el fundamento de la moral; es la forma la que determina la materia, el imperativo categórico es una forma de la razón, es decir viene del puro pensar de la razón, entendiendo el pensar mismo ya como actividad, como praxis. Así, será el hombre en tanto inteligencia (su parte noumenal) lo que determine al hombre como fenómeno. Decimos que es apriorística en tanto que es independiente de la experiencia, es decir, en su origen la moral es totalmente independiente de lo fenoménico, ya que es a priori, racional. Y es deontológica pues se basa en el deber ser, atribuye una importancia especial a la intención. Luego dejaremos en evidencia la importancia de este concepto de *deber* en la moral.

La parte racional de la ética corresponde a la moral, y dentro de ésta encontramos un ámbito que hay que alcanzar, que no está hecho ni dado en plenitud, y ese ámbito es la moralidad, es el ámbito del principio de la moral.

En la moral, Kant (según expresa en FMC) parte del hecho (*quid factis*) de que hay juicios morales del hombre corriente, lo que indica que hay acciones morales, y por lo tanto tendrá que haber un principio de esas acciones. Lo que Kant hará frente a esto es desprender el elemento formal de esos juicios, y realizar un análisis de la conciencia moral (que es el conjunto de elementos que hacen posibles esos juicios morales). La *quid iuris* en la moral está destinada a mostrar y probar la génesis del juicio sintético a priori práctico moral. Para Kant el hombre tiene que elevarse del hecho a la conciencia del principio moral. Sucede que el hombre a veces realiza acciones morales sin saberlo, pero no siempre, por esto se hace preciso que tenga conciencia del principio moral, y en la medida que la tenga, tendrá también certeza de su más alto poder y de su más alto derecho, es decir, de la Libertad. La idea de Libertad tiene importancia central en la moral (y en toda la filosofía kantiana):

“el concepto de libertad, en cuanto a su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral”.³

Señala Kant además que -aunque sabemos ya que las ideas de la razón son

incognoscibles al modo teórico especulativo para nosotros, por ser puras formas del pensar- de las tres ideas de la razón, la de la Libertad es la única que si bien no podemos conocer, sí podemos saber, o más bien constatar a priori su realización en el mundo sensible por parte del ser racional dual. La libertad es la condición de la ley moral, Kant lo señala de la siguiente manera:

“...la libertad es sin duda la ratio essendi de la ley moral, pero la ley moral es la ratio cognoscendi de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese en nuestra razón pensada anteriormente con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para admitir algo así como lo que la libertad es (aun cuando esta no se contradice). Pero si no hubiera libertad alguna, no podría de ningún modo encontrarse la ley moral en nosotros.”⁴

El concepto de libertad en Kant es racional, tanto es así que Libertad y razón forman una unidad. Por una parte la razón le da orden a la libertad, y por otra la libertad le otorga orden a la razón. Así pues, la libertad moral kantiana se presenta como una libertad racionalmente ordenada.

De acuerdo a los planteamientos morales de Kant, puesto que no podemos corroborar empíricamente si las acciones que ocurren sobre el mundo son o no morales, lo que importa son los principios por los cuales una acción es resuelta, el principio que determina la voluntad. Kant busca este principio y pretende salvaguardarlo.

En la moral lo que está en juego es la facultad de Desear superior. Aquí, de entre las facultades subjetivas la que legisla es la razón, otorgando la ley de causalidad libre. La facultad de desear superior (esto es, con la ley ya dada por la razón) corresponde a la voluntad determinada por la razón. Voluntad es la facultad de la acción cuyo acto propio es el querer, es la facultad determinable por conceptos, por la representación de un fin:

“La voluntad es pensada como la facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes. Una facultad semejante sólo puede hallarse en los seres racionales. Ahora bien, entendemos por fin aquello que sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su autodeterminación, y cuando es puesto por la mera razón tal fin debe valer igualmente para todos los seres racionales.”⁵

Para Kant toda voluntad ha de ser siempre universalizadora. Como ya quedara establecido antes en la teoría especulativa, el entendimiento corresponde a la voluntad de universalización.

La ley moral es una representación (de la razón) de un fin. En tanto que fin, es un objeto, pero aquí no se trata de un objeto externo a la voluntad moral, sino, intrínseco a ella, y corresponde al Bien Supremo. Decimos pues entonces que el objeto de la voluntad moralmente determinada es el Bien Supremo.

Siguiendo la exposición de la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres

³ *Ibid.* Pág. 12.

⁴ *Ibid.* Pág. 12

⁵ Kant, I. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Pág. 101.

nos parece necesario revisar los elementos de la conciencia moral que Kant muestra en dicho texto, a saber: *Buena Voluntad, Deber, Respeto y Ley moral*.

El hombre como ser dual, escindido, no tiene de suyo una voluntad buena, tiene que lograrla. La *Buena Voluntad* es la voluntad del hombre vulgar determinada por la razón. Es necesario producir una voluntad buena, una voluntad moral, producción bajo la cual encontramos una síntesis a priori práctico moral. La buena voluntad es lo incondicionadamente bueno, dice Kant:

“Esa voluntad no ha de ser todo el bien ni el único bien, pero ha de ser el bien supremo, y la condición de cualquier otro.”⁶

Su valor es irrestricto, esto es que no es buena por lo que efectúe ni por los resultados, sino que por ella misma, su valor no es extrínseco sino que lo ponemos nosotros mismos en tanto que seres racionales, y es lo único irrestrictamente bueno:

“Ni en el mundo ni, en general, fuera de él es posible pensar nada que pueda ser considerado bueno sin restricción excepto una buena voluntad.”⁷

La buena voluntad es absolutamente buena, sin condición limitativa alguna, no depende de un fin a alcanzar, no puede ser mala, su máxima de acción no puede en ningún caso contradecirse al tornarse ley universal, y cualquier don o talento en el hombre no será bueno por sí mismo, pudiendo incluso llegar a ser malo o dañino de no estar acompañado, organizado y liderado por una buena voluntad que lo determine y le de una dirección hacia un fin universal. El destino de la razón es producir una buena voluntad, y para esta tarea ella constituye el instrumento adecuado. Para la voluntad del hombre en el mundo es un fin conseguir su bondad. La buena voluntad entonces es lo más alto en nuestro actuar y es la condición para la bondad de toda acción o determinación en nosotros.

El concepto de buena voluntad nos conduce directamente a otro que a su vez contiene al de buena voluntad: el concepto de Deber.

En la obra citada, Kant señala que *“el deber es la necesidad de la acción por respeto a la ley.”* (FMC, p. 63). El carácter moral de la voluntad supone el deber. El deber es una forma pura de la razón a través de la cual opera la determinación de la voluntad.

Sólo es moral la acción que ocurre por deber y no por inclinación del sujeto. Frente a esto cabe diferenciar una acción hecha por deber, de una hecha conforme al deber, es decir aquella cuya forma si bien se ajusta a la forma del deber, no lo tiene a éste como su fundamento, sino que puede que haya sido resuelta por alguna otra motivación (aún cuando ni nosotros mismos seamos conscientes de la verdadera motivación). Además el valor moral de una acción no radica en el propósito al que ella apunta, ni mucho menos en consecuencias que de ella se derivan (como ocurriría en una ética utilitarista), sino en la máxima por la cual tal acción ha sido resuelta. Todo el valor moral de una acción depende pues del principio del querer, del principio que ha determinado a la voluntad para la acción, independiente de los resultados mismos de la acción, sean éstos loables o despreciables.

⁶ *Ibid.* Pág. 57.

⁷ *Ibid.* Pág. 53.

Al ser nosotros seres duales sobre el mundo, es decir, escindidos en dos polos, razón y sensibilidad, no podemos tener contacto directo con La Ley Moral única, es decir, no podemos tratar directamente con lo suprasensible, con lo noumenal. Entonces hemos de recurrir a las máximas, pero para efectuar la conexión se requiere de un tercer término que nos permita realizar dicha operación. Ese término medio no es sino el Deber. La ley moral única que hay que conectar con las máximas es aquella que el hombre es capaz de darse a sí mismo, y precisamente esa capacidad está indicada por la forma pura del deber. Cuando la máxima acata la forma universal del deber adquiere valor moral, y con ella la acción que así se determina.

La voluntad puede ser determinada objetivamente sólo por la ley, y subjetivamente no más que por el respeto a esa ley, es decir por la obligación de cada uno de obedecer la ley aunque ésta contradiga los propios intereses, inclinaciones, gustos o deseos individuales. El único fundamento determinante de la voluntad será la representación de la ley:

“ninguna otra cosa, sino sólo la representación de la ley en sí misma (que desde luego no se encuentra más que en un ser racional) en cuanto que ella, y no el efecto esperado, es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está ya presente en la persona misma que obra según esa ley, y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción.”⁸

Esto nos introduce ya a otro concepto, elemento también de la conciencia moral, y hablamos del *respeto*.

Si bien el Deber actúa como conector de la ley moral única con las máximas, aún nos queda un problema por resolver. Hemos dicho que el deber es una forma pura (análogo a las categorías si pensamos en la teoría especulativa), por lo tanto no tiene un contenido sensible, y así como en el plano del conocimiento teórico es necesario sensibilizar las categorías a través de los esquemas, del mismo modo aquí en el ámbito moral, necesitaremos de algún modo sensibilizar al deber, y esto se logra gracias a un sentimiento racional: el respeto.

El *Respeto* es un sentimiento puro y racional, y corresponde al efecto de la ley en el sujeto. El respeto a la ley pura es la conciencia de la subordinación de la voluntad a la ley moral. Lo que el hombre respeta cuando respeta la ley es su propia autoría de esta última, está respetando su racionalidad, y así, el poder de ella: la Libertad.

Objeto de respeto sólo puede ser aquello que sea fundamento de mi voluntad y no efecto, es decir no puedo tener respeto ni por el objeto-efecto de la acción ni por una inclinación. Tendré respeto únicamente por aquello que domina mi inclinación, y eso no es más que la ley en sí misma. El fundamento determinante de la voluntad es la representación de la ley en sí misma. El respeto es la determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma.

Anteriormente, en la teoría especulativa, habíamos dicho que como la razón pura (precisamente por ser pura) no podía entrar en contacto directo con la materia, ponía su

⁸ *Ibid.* Pág. 64.

estrategia revistiéndose como otra facultad. En efecto para poder conocer fenómenos tomaba la forma del entendimiento. Cabe señalar que en el plano de la moral del hombre en el mundo sucede algo similar. La razón pura práctica no puede relacionarse con las máximas de acción con las que nos movemos sobre el mundo fenoménico, máximas que representan puros contenidos empíricos, sensibles, contingentes. Por este motivo la razón pura práctica tomará una forma que le permita tener este contacto con la materia, y lo hará transformándose en Razón práctica, que no es sino lo que conocemos como Deber.

El principio del deber (principio práctico-moral) es un principio de igualdad, pues todo ser racional sobre el mundo tiene la misma capacidad para otorgarse tal principio, en eso somos iguales, lo que nos diferencia son los sentimientos, es decir, lo representado por las máximas. Tanto lo que nos hace iguales (lo racional) como lo que nos diferencia (sentimientos) está incorporado en la moral kantiana, mas la determinación de la voluntad ha de venir de lo racional exclusivamente.

Por su carácter polar el hombre busca cumplir con su finalidad racional, es decir, la moralidad. Pero sucede que el hombre en el mundo no es puramente racional, es también sensibilidad, y según esta otra polaridad tiene también otra finalidad: felicidad.

Felicidad se define como la total satisfacción de nuestras necesidades e inclinaciones. Ésta, no tiene de suyo carácter moral y mientras no se lo demos constituye para el hombre una poderosa fuerza contraria a los mandamientos del deber, mandamientos que la razón nos presenta como dignos de respeto. Así vemos que el hombre vulgar en el mundo más bien se encamina a actuar movido por el deseo de la felicidad, el que se nos hace presente impidiendo la realización de la moralidad. De este modo surge un conflicto producto del choque en el hombre entre la necesidad de cumplir con la moralidad y la tendencia natural a la felicidad, conflicto al que Kant llama *dialéctica natural*, que se define como:

“tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad estrictas, acomodándolas en lo posible a nuestros deseos e inclinaciones, es decir, en el fondo, a pervertirlas y privarlas de su dignidad, cosa que al fin y al cabo la propia razón práctica común no puede aprobar en absoluto”.⁹

Esta dialéctica, como su nombre lo dice, es algo natural, es decir no podemos anularla, siempre se presentará. La tarea que frente a esto cabe será la de salvaguardar el principio moral, y para esto será necesario llevar a cabo una exhaustiva revisión de la razón práctica, esto es, una crítica y mediante ella ascender a la conciencia del principio moral.

Los conceptos de deber y de respeto, nos introducen en el tema de la legislación. En este ámbito podemos distinguir entre: Ley; leyes; y máximas.

Las *leyes* morales son las *máximas* que han podido tomar carácter moral, es decir, que han podido acatar la forma de La *Ley* moral. Estas leyes morales vienen de la razón práctica, esto es, de la voluntad autónoma (*Wille*) del hombre en el mundo, y la Ley moral

⁹ *Ibid.* Pág. 70.

(única) viene de la razón pura. Las *máximas* en cambio vienen del libre arbitrio (*Willkür*), y se sustentan en la sensibilidad. Estas pueden tanto ser contrarias como conformes a la ley. El libre arbitrio estaría contenido en la voluntad en la medida que ésta esté dirigida a la consecución de fines externos. En cambio la libertad está dirigida a la consecución de un fin interno, a saber, el Bien.

El libre arbitrio, en cuanto que está dirigido a fines externos, tiene que ver con la heteronomía, o determinación de la voluntad por elementos extraños a ella. Éste es relativo a lo fenoménico. Él representa lo indeterminado de lo inteligible, aquellos elementos de la base natural de la razón que no se dejarán ordenar por ésta.

La ley moral única es para los hombres el principio del deber. Es un mandato, que como tal, expresa un imperativo, un *deber ser*. El imperativo se hace necesario para una voluntad cuyo querer no coincide con la ley, es decir, no es para una voluntad santa, sino para la voluntad del hombre, del ser racional en el mundo, que recordemos tiene sensibilidad y razón. Los imperativos son o hipotéticos o categóricos. Se dice hipotético cuando el imperativo expresa un mandato para la consecución de un fin extrínseco a la voluntad, y de entre estos los hay problemático-prácticos, que son aquellos que mandan en vistas a un fin posible (cualquiera), teniendo ellos un carácter técnico, y los hay asertórico-prácticos, los cuales mandan la acción para un fin real, y así, tienen un carácter pragmático.

Por otra parte, es categórico el imperativo que manda la acción para un fin intrínseco a la voluntad, que manda una acción que es buena y necesaria en sí misma. Es un principio apodíctico-práctico, constituye propiamente un mandato y es moral. El imperativo categórico demuestra nuestra autonomía. Este imperativo se refiere únicamente a la forma y al principio que gobierna a la acción, independiente del resultado de la misma, pues la bondad de tal acción no dependerá de su resultado sino del ánimo del ejecutante, es decir, de su buena voluntad. El imperativo categórico es un imperativo de la moralidad, pues determina aquello que es o no moral según se le acate. Al imperativo categórico hay que obedecer aun cuando éste se contradiga con nuestras inclinaciones. Él es el único que se expresa en una ley práctica, es una ley de la voluntad, y manda necesaria y universalmente.

El imperativo categórico se expresa en un juicio sintético (-práctico) *a priori*, y como tal acarrea toda la dificultad que ya se hizo presente en la exposición de la teoría especulativa de la filosofía de Kant, es necesario encontrar un término medio que permita unir sujeto y predicado de manera independiente de la experiencia. Veamos qué sucede en este ámbito: En el imperativo categórico la orden está dirigida a una voluntad ejecutiva (en tanto que dice “obra”) en general (no es aún moral). Esta voluntad tiene que hacerse moral uniéndose con el predicado. Se trata de una voluntad legislativa en potencia, que tiene que actualizarse acatando el mandato, y así la voluntad ejecutiva en general se transforma en voluntad ejecutadora de la ley, eso es, voluntad legisladora. Como todo juicio sintético *a priori*, necesita de un tercer término para poder unir sujeto y predicado, y en este caso ese término medio corresponde a la Libertad positiva, que es el poder de la razón para darse la ley. Ésta es la síntesis pura a priori práctico-moral que hay bajo la buena voluntad.

En el deber hay libertad, pues para Kant el hombre que actúa por deber es libre,

puesto que se obliga con aquello que él mismo se da. El significado moral de libertad es doble, negativo y positivo. Libertad negativa se refiere a que para que nuestras acciones lleguen a ser morales tenemos que independizarnos de lo sensible, empírico, de las inclinaciones. Es decir, libertad negativa es la no dependencia de lo sensible, del mecanicismo natural. La libertad positiva se refiere al poder de ser autor de la propia ley moral. El nexo que vincula libertad negativa y libertad positiva es el respeto. La realización de libertad le es posible al hombre dual en el mundo sólo al modo de libertad negativa, y esto se logra dándonos las leyes morales a nosotros mismos. El orden de la libertad negativa (donde nosotros nos movemos) es el orden de la moral, de la moral que podemos hacer en el mundo, y que opera por deber, por obligación. El orden de la libertad positiva es el ámbito de la moralidad, al cual pertenece la Ley moral única, esto es, el principio de la moral.

Del imperativo categórico se pueden derivar infinitas leyes morales posibles. Este imperativo contiene la necesidad de la máxima de adecuarse a la ley. El hombre ha de ser un legislador universal sobre el mundo. Los hombres duales espacio-temporales podemos ser legisladores sólo a través de las máximas. Nosotros no legislamos directamente con la Ley moral, puesto que no somos pura razón, sino también sensibilidad.

Para que el hombre pueda ser legislador universal en el mundo, las máximas tienen que cumplir con ciertos criterios, a saber: Universalidad y No-Contradicción. Es decir, una máxima tiene que poder ser válida para todo hombre, en todo tiempo y en todo lugar, y así sustentarse en el pensamiento sin contradicción. Estos dos requisitos surgen de la primera formulación del imperativo categórico (en FMC): *“Obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal.”* Ahora bien, Kant nos presenta además una segunda formulación del imperativo, el cual reza del siguiente modo: *“obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza.”* Aquí se dice que la máxima debe poder tornarse ley natural, universal entendiendo naturaleza como el conjunto de objetos regidos por leyes. El “como si” apunta a una estrategia de la razón que es la simbolización. De esta segunda formulación podemos extraer un tercer requisito para las máximas, que consiste en que para poder convertirse las máximas en leyes morales tienen que poder ser y servir como leyes naturales. Si una máxima contradice el concepto de naturaleza, entonces no puede ser ley. Así aparece como canon del enjuiciamiento moral de una acción el poder querer que una máxima de nuestra acción se convierta en ley universal. Con este tercer requisito de las máximas, Kant hace presente el rol que tiene el entendimiento en la teoría práctica, el cual consiste en simbolizar, esto es, conferir realidad objetiva pero sólo por analogía, de este modo el entendimiento se convierte en un nexo que trata de acercar una idea de la razón a una intuición, esto es, unir mundo inteligible y mundo fenoménico, y quien puede hacer este acercamiento será sólo el entendimiento -mas únicamente por vía lógica- en tanto que por una parte él posee la misma naturaleza de las ideas de la razón (es inteligible), pero por otra tiene cercanía con lo fenoménico, en tanto que es el ámbito en donde él legisla. Esta unión que el entendimiento realiza es sólo de carácter lógico, y no ontológico. Se trata de conferir realidad objetiva sólo de manera lógica. A través del “como si” el entendimiento presenta

como tipo elementos del mundo que él conoce para el mundo que no está hecho, así hace presente la ley de causalidad exteriormente forzada como tipo para entender la ley de causalidad libre. Lo que el entendimiento hace en la tipificación es comparar las máximas con los ejemplos de la naturaleza que él conoce. De esta manera podemos decir claramente que el rol que el entendimiento cumple en la filosofía práctica es simbolización o tipificación.

El fundamento de un imperativo categórico, o de una ley práctica, radica en algo cuya existencia en sí misma tiene valor absoluto, y que como fin en sí mismo es fundamento de leyes. Para Kant el hombre existe como fin en sí mismo, y como tal debe ser considerado siempre como fin, nunca como medio. Dice Kant que los objetos de las inclinaciones tienen un valor. Pero este valor está lejos de ser absoluto, es un valor condicionado. Los seres irracionales, dependientes de la naturaleza, cuyo valor es relativo y sirven como medios, Kant los llama “cosas”, en cambio a los seres racionales que son fines en sí mismos, los llama “personas”, los cuales no pueden ser usados como medio y son objeto de respeto. La existencia de las personas, en tanto que fines objetivos, es un fin en sí misma, y como tal, hace a la persona irremplazable y necesaria. Encontrándonos de este modo frente a la existencia de un valor absoluto, podemos afirmar que hay un principio práctico supremo para la razón, el cual sirve de ley práctica universal, y cuyo fundamento es que la naturaleza racional existe como un fin en sí misma. El hombre debe entender su existencia como un fin en sí, de lo cual se extrae la tercera formulación del imperativo categórico: *“obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio”*. El hombre tiene que considerarse a sí mismo y a su semejante como fin en sí, esto es considerarse como persona. Ninguna máxima que llegue a tratar al otro (o a sí mismo) como mero medio podrá llegar a ser ley. Hay que entender la voluntad del hombre –y de todo ser racional- como una voluntad que es universalmente legisladora, por esta razón ella no depende de interés alguno. Se trata pues de una voluntad autónoma. Este ser racional, legislador universal, fin en sí mismo, nos conduce al concepto de reino de los fines:

“Por ‘reino’ entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales mediante leyes comunes. Pero puesto que las leyes determinan los fines según su validez universal, resulta que, si prescindimos de las diferencias personales entre los seres racionales así como de todo contenido de sus fines privados, es posible pensar una totalidad de los fines (tanto de los seres racionales como de los fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en un enlace sistemático, es decir, un reino de los fines posible según los ya citados principios”.¹⁰

Esta idea de reino de los fines que Kant propone es una idea reguladora, que apunta a que puesto que los seres racionales hemos de tratarnos como fines en sí tanto a nosotros mismos como a nuestros pares, esto según la ley moral que nosotros mismos nos damos, se produce una cierta relación entre todos aquellos que interactuamos según este principio, y así una red de relaciones “inter-fines”, la cual Kant llama reino de los fines. Este reino de los fines es el mundo ideal, moral, por tanto inteligible, una tarea por

¹⁰ *Ibid.* Pág. 110

realizar, a la cual debemos encaminarnos para llegar a constituir en este mundo el sumo bien político. Señala Kant a continuación del pasaje citado, que somos miembros de tal reino en cuanto somos legisladores universales al mismo tiempo estando sometidos a las leyes. Pero por otra parte se puede pertenecer como 'jefe', el cual si bien también es legislador, no se ve sometido a voluntad ajena ninguna. Miembros y jefe pertenecen en tanto legisladores, y esto es gracias a la libertad de su voluntad. La legislación que actúa como relacionadora de los fines en tal reino, está en cada ser racional, originándose en la voluntad de cada uno de ellos. El principio de esa voluntad es el de actuar según una máxima que pueda ser universal, y así que la voluntad misma pueda considerarse por ende, universalmente legisladora. En este punto Kant define lo que es moralidad, diciendo que ésta consiste en la relación de una acción con la legislación universal que posibilita el reino de los fines, es la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad. Cuando la máxima no concuerda con este principio, la necesidad de la acción es por deber, o necesidad práctica, el cual descansa en la relación que se da entre los seres racionales en tanto que fines en sí mismos. De estos fines se dice que tienen dignidad, y no precio, en tanto que no son sustituibles, es decir, no tienen un valor relativo, sino uno interno. Un ser racional es fin en sí mismo, tiene dignidad, si cumple con la moralidad, condición que lo habilita como legislador en el reino de los fines. Todo aquello que es medio para algo, tendrá un valor externo, relativo, según sean por ejemplo, los efectos o utilidades que provocan. En cambio solo aquello que es fin en sí tiene un 'valor' intrínseco a ello mismo, tienen dignidad, y como tal, es objeto de respeto. Dice Kant que el fundamento de la dignidad humana es la autonomía, es decir, esta asombrosa capacidad del ser racional de darse la ley. Fin en sí es la persona. Un individuo pasa a ser persona en tanto que sea autónomo, esto es, que se dé a sí mismo la ley bajo la cual él mismo se someterá. Esa ley que la persona se da, es la Ley moral única, como imperativo categórico para el ser racional en el mundo. Persona es el yo con carácter universal, y por tanto un yo con carácter social. Aquí conectamos con lo dicho en el capítulo anterior, donde se habló del 'yo noumenal', el 'yo determinante', aquí ese yo se encarna en la persona. La persona es el sujeto del ejercicio de la libertad, es causa noumenal en tanto que es causa (autora) de la ley moral. Aquí se ha encarnado el 'Yo Pienso' teórico, el cual retomaremos más tarde como punto fundamental de la transformación de la filosofía kantiana, cuando veamos que, por la pragmática trascendental, este principio mutará en un 'nosotros argumentamos'. Pero este tema lo veremos más adelante.

La persona tiene valor universal, que como ya dijimos es la 'dignidad'. Por la 'dignidad' es que la persona es única, y como tal, está por sobre todo precio. Este valor moral (dignidad) hace que la persona sea centro de valor y de valoración: la persona se da ella a sí misma el valor. Para Kant el valor no está en las cosas sino que es el sujeto el que lo pone tanto en las cosas como en sí mismo. El valor viene de la ley, es decir, viene de la razón, y por tanto, de lo inteligible, tiene su origen allí, mas no tendría sentido alguno que se quedase en lo meramente inteligible, sino que necesita bajar, concretizarse en el mundo sensible. El valor se entiende como un puente entre lo inteligible y lo sensible. La naturaleza racional es la única que se pone un fin a sí misma, fin que constituye la materia de toda buena voluntad. El fin en sí, es el fin de todo querer, fundamento de todo otro fin, fundamento de una posible voluntad absolutamente buena.

Kant dice que todo ser racional, fin en sí mismo, persona, debe obrar de modo tal como si fuera por sus máximas un miembro legislador en el Reino de los fines, es decir, sus acciones deben resolverse sobre la base de máximas universalizables.

En este plano de la moral, gracias a la labor de analogía que realiza el entendimiento, es posible de algún modo comprender que el Reino de los fines es posible según las máximas que los propios fines (voluntades legisladoras) se ponen a sí mismos, así como el reino de la naturaleza es posible por leyes de causalidad natural, mecanicismo.

La dignidad del hombre radica en la capacidad de obrar necesariamente según leyes que él mismo se ha dado (autonomía), y esas máximas de acción han de ser absolutamente independientes de todo aditamento empírico, independientes de inclinaciones, gustos o cualquier determinación sensible, ha de ser una pura idea que ordene a la voluntad, así el hombre se constituye en legislador del reino de los fines.

Las máximas de una voluntad pueden concordar absolutamente con las leyes de la autonomía, y en tal caso, esa voluntad es santa. De no producirse esto la voluntad depende de la ley, estando constreñida a ella, es decir, obligada, por lo tanto actúa por deber.

La autonomía de la voluntad se da en tanto que se elijan máximas de acción que puedan ser leyes universales. En esto consiste el principio de la autonomía, y es el único principio de la moral.

Los seres irracionales, en general los objetos en la naturaleza, se mueven según leyes de causalidad natural, esto es, dependen unos de otros siendo éstos causas de aquellos, infinitamente. Ninguno de estos objetos podrá tener su causa en sí mismos, sino sólo los seres racionales, cuya causalidad es la voluntad, la cual es libre, en tanto que no depende de causas ajenas que la determinen. La libertad de la voluntad que aquí mencionamos corresponde a la libertad negativa. Éste es el único modo de libertad que le es posible al hombre dual en el mundo, y lo logra en tanto se dé leyes morales. El otro tipo de Libertad, como se dijo más arriba, es la libertad positiva. El nexo entre estos dos tipos de libertades es el respeto. La libertad de la voluntad es pura autonomía. La voluntad es entonces ley para sí misma, según el principio de la moralidad. Así vemos que una voluntad libre es precisamente aquella voluntad sometida a leyes, sólo que aquellas leyes no le vienen dadas desde fuera sino que son auto-impuestas, y en eso radica su grandeza y su dignidad. La libertad ha de suponerse pues en todo ser racional, en tanto que su voluntad es causa de todos sus objetos, su razón es autora de sus principios, así toda voluntad de un ser racional no puede ser pensada sino como libre.

Todo ser racional es libre, y como tal, obra según máximas de acción que él mismo se da, las cuales pueden ser al mismo tiempo leyes universales, es decir, valen objetivamente. Todo ser racional en tanto que racional se ha de someter a este principio, mas como los seres racionales sobre el mundo tenemos además sensibilidad, nos vemos determinados por circunstancias empíricas, no estamos directamente en comunión con el principio moral sino que hemos de someternos a la ley necesariamente, y tener conciencia de tal sumisión. Ese sometimiento, esa necesidad de la acción que se da por la ley es lo que se llama deber. Nos consideramos libres en el obrar en tanto nos

independicemos de todo interés empírico y nos sometamos a ciertas leyes morales que nuestra propia voluntad manda. Por una parte somos libres como autores de la ley, como causa *noúmenos*, pero por otra parte nos vemos sometidos. No se puede explicar teóricamente cómo sea posible la libertad, cómo es que la ley moral nos obliga. Al tratar de hacerlo caemos en un círculo o petición de principio en tanto que la libertad y la autoleislación de la razón son lo mismo, son autonomía, y sólo podemos explicar uno por el otro. Este es en Kant el límite de la filosofía práctica: no poder explicar la Libertad. Recordemos que en al ámbito teórico especulativo el hombre no puede llegar a conocer más allá del fenómeno (límite) y por lo tanto no puede conocer su yo-en-sí, su yo noumenal, esto es, él mismo como cosa en sí. Pero si bien el entendimiento no puede conocer esto, hay en el hombre una facultad más alta de pensar, que es la razón, y que es pura espontaneidad, en cuanto que puede pensar independiente, esto es, no necesita sensaciones para pensar en general, y así el hombre en tanto que razón pertenece al mundo inteligible, y es pura libertad, y en este sentido la voluntad es su causalidad. Y por otra parte, como fenómeno el hombre pertenece al mundo sensible, y como tal sometido también a la causalidad natural (las acciones se ven forzadas por apetitos e inclinaciones), el hombre es así, obligado. El hombre como fenómeno se ve sometido a ciertas leyes, pero en cuanto noúmeno es independiente de las mismas. En este sentido el hombre tiene una voluntad capaz de desprenderse de toda influencia o determinación sensible, de toda inclinación, y puede realizar acciones que contravengan todo querer, así la causalidad de dichas acciones se encuentra en lo racional del hombre, en la razón legisladora. Vemos pues claramente que el hombre es un ser dual, es razón y es sensibilidad, tiene dos finalidades, moralidad y felicidad. Como no somos pura razón, nuestras acciones *deben* someterse a las leyes morales (libertad), y esto es a través del imperativo categórico. El deber tiene sentido en tanto que somos seres duales:

***“el deber moral es, pues, un propio querer necesario por ser miembro de un mundo inteligible, y si es pensado por él como un deber es por que se considera al mismo tiempo miembro del mundo sensible.”*¹¹**

La razón práctica puede pensarse (lícitamente) como parte de un mundo inteligible, pero no puede intuirse en tal mundo, aquello constituiría un uso ilícito:

***“el concepto de un mundo inteligible no es más que un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para pensarse a sí misma como práctica”*¹²**

Del mismo modo constituye un uso ilícito el que la razón explique cómo la razón pura puede ser práctica, esto es, explicar cómo es posible la libertad. Pues la libertad es una idea pura de la razón, y como tal no podemos conocerla sino sólo pensarla en general o bien, suponerla. Los hombres no podemos explicarnos porqué sentimos interés por la moralidad. Pero sí sabemos que no por que nos interese una máxima es válida (lo que sería supeditar la razón a la sensibilidad y constituiría heteronomía) sino que nos interesa en tanto que tiene su origen en nuestra voluntad, en nuestra razón, y sólo por eso es que tiene validez. El imperativo categórico sólo es posible si suponemos libertad, sabemos

¹¹ *Ibid.* Pág. 141.

¹² *Ibid.* Pág. 146.

que esa suposición es necesaria, sin embargo, con Kant, no podemos saber cómo es posible esa suposición, pero de hecho es posible.

De este modo, en el ámbito de la filosofía práctica, Kant ha hecho patente un límite, y eso es precisamente lo que el filósofo pretende en tanto crítica de la razón.

De lo aquí expuesto podemos ver claramente que la moral kantiana se basa en el sujeto. Es decir, todo el peso moral de una acción recae en el análisis del sujeto que la plantea, el cual debe preguntarse si puede querer su máxima como ley universal de la naturaleza, no se trata sólo de que el sujeto pueda pensarla con estas características sino además quererla así, y que determine su voluntad por la misma. En la reflexión moral kantiana no encontramos un diálogo ni un otro, si bien está la preocupación y la consideración por los otros y hay una idea de igualdad y de comunidad, la determinación moral se reduce a la mera reflexión monológica del sujeto, pues los otros sujetos que puedan considerarse no aparecen en ningún caso en función trascendental, sino como objetos para el sujeto. Cualquier otro sujeto es un 'yo' otro, sólo supuesto y pensado desde la propia conciencia, desde el 'Yo', no hay una integración del otro sino que soy siempre yo quien lo piensa. Por eso se dijo que es el mismo "Yo pienso" el que se encarna en la persona, en el sujeto moral. Es la conciencia pura, es el 'Yo noumenal', es el sujeto trascendental kantiano lo que aquí está en juego. Un acto es o no moral, y por tanto 'bueno' sólo por el querer de la voluntad, es sólo la buena voluntad (del individuo racional) la que hace que el acto suyo sea bueno. Se podría decir que la moral kantiana es para una comunidad, pero pensada desde la más absoluta soledad del sujeto. Sin embargo esta característica no la hace en modo alguno individualista, pues en cada caso es necesaria la contemplación de los demás fines en sí que interactúan, al momento de decidir si la propia máxima de acción es susceptible de ser ley moral. Es decir, se trata de una ética desde la conciencia para una comunidad que presupone una *igualdad* entre los individuos, en tanto que racionalmente todos los hombres tenemos las mismas capacidades, supone la *libertad* de los mismos, y, bien podríamos decir también, una cierta *fraternidad* en tanto que pertenecen todos ellos a un mismo reino que los vincula necesariamente.

Capítulo 2. La Transformación de la Filosofía en K-O. Apel

2.1. Introducción

Para entender mejor la aparición de la ética discursiva como el resultante de una transformación pragmático trascendental de la filosofía, donde se abandona la concepción monológica de la razón que acabamos de revisar en Kant, dando paso a una nueva concepción dialógica, me parece necesario primero entender de qué se trata este giro en la filosofía, en vistas de lo cual se expondrán en este capítulo ciertos puntos que trata Karl-Otto Apel en su obra *La transformación de la filosofía*, puntos que parecen especialmente relevantes para comprender este proceso en el que se da un paso hacia la exteriorización, donde el sujeto se despoja de su mera reflexión monológica para abrirse a un otro, para a través del lenguaje no sólo adquirir conocimientos científicos, sino además desplegar su esencia como habitante del mundo, y establecerse en sociedad, lo que por cierto trae consecuencias desde el punto de vista de la necesidad de fundamentar una ética sobre la base de este nuevo paradigma. A grandes rasgos, podríamos decir que se trata de incorporar el elemento pragmático-lingüista a Kant.

La idea de una 'transformación' de la filosofía, según Apel, surge de la comprobación

de que una 'superación' de la filosofía sólo es posible en cuanto ésta ya se haya 'realizado', en este sentido la mencionada transformación es un camino o guía para tal realización. En tanto heredero del pensamiento kantiano, por 'realización' se puede entender la concreción práctica de un ideal, y este ideal, en el caso de la filosofía, sería el de una comunidad filosófica de comunicación. Ahora bien, para Apel no cualquier comunidad comunicativa, filosófica u otra, constituye la realización del ideal, sino que debe cumplir ciertas condiciones. En ese sentido, para Apel resulta fundamental reconocer que teoría y praxis, dos conceptos fundamentales de su teoría, y de la tradición kantiana o neo-kantiana en general, deben estar mediadas por la reflexión filosófica, esto es,

“una de las tareas esenciales de la filosofía consiste en fundamentar críticamente desde los intereses cognoscitivos del hombre las abstracciones que realiza la teoría en las ciencias particulares; y esto implica superarlas a través de una mediación entre teoría y praxis ”¹³

Sin embargo, en tanto la filosofía aún no está superada, no se ha realizado la comunidad de comunicación, debe permanecer en el ámbito del discurso teórico, en el cual su labor consiste en la “*anticipación contrafáctica del consenso ideal entre todos los hombres*” (Op. Cit., p.10), esto es, la filosofía debe indagar sobre las condiciones de posibilidad y validez de este consenso, independientemente de las condiciones concretas de una comunidad real, este es el sentido de contrafáctico expresado en la cita, en cuanto se busca el consenso o comunidad ideal. En ese sentido la filosofía, o su transformación, propuesta por Apel intenta buscar los elementos a priori posibilitadores del consenso, estableciendo a priori también los criterios que permiten justificar su validez, mediante la reflexión trascendental, por lo que sería propio llamar a esta filosofía como 'trascendental', en esa acepción del término.

No obstante la aclaración anterior respecto del carácter aún teórico de la indagación filosófica, Apel siempre tiene a la vista que el conocimiento está ligado a los intereses humanos, por lo que incluso la filosofía, y su labor principal, no puede dejar esto de lado sin más. Será preciso entonces tomar conciencia de los intereses que guían la actividad cognoscitiva, y en este respecto considerar cuáles deben ser los principios metodológica y normativamente relevantes para el establecimiento de cualquier conocimiento, en cuanto su forma y justificación.

Un punto central en la teoría de Apel será el descubrimiento del a priori de la argumentación, como instancia previa tanto de todo existir humano como de la posibilidad de todo consenso, a priori que indica tanto la posibilidad de la comunidad comunicativa como los criterios para establecer cuándo hay realmente comunicación. Respecto de esto tomará Apel los desarrollos de la filosofía analítica en su vertiente pragmatista, principalmente los trabajos de Ch. S. Peirce, L. Wittgenstein, R. Carnap, y la escuela del racionalismo crítico de Popper, por una parte; pero además intenta justificar una suerte de complementariedad de esta corriente de pensamiento con los desarrollos de la hermenéutica fenomenológica de Husserl, Heidegger y Gadamer. De ambas corrientes tomará la concepción de la importancia del lenguaje para la reflexión filosófica proyectada

¹³ *Apel, K.O. La transformación de la filosofía, Pág. 10.*

como transformación. En esto consiste, al parecer, el así llamado giro pragmático-lingüístico ocurrido en la filosofía entre fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, a saber, la investigación filosófica sale del ámbito de los grandes sistemas filosóficos que intentaban establecer representaciones de la verdad absolutas y definitivas desde una perspectiva solipsista y a priori, y se mueve hacia una reflexión sobre el lenguaje que lo vincula a la praxis vital, lo que ocurre en ambas corrientes pese a sus diferencias.

Finalmente, en cuanto heredero también del pensamiento hegeliano-marxista en su vertiente dialéctica, Apel intentará una suerte de síntesis de los descubrimientos de ambas escuela a través de la metodología dialéctica oponiendo la comunidad real y la comunidad ideal en la auto-comprensión histórica de la sociedad, y de la filosofía que debe pensar esa sociedad, asegurando su progreso histórico hacia la realización de la comunidad argumentativa respecto de la humanidad como un todo.

2.2. El giro pragmático-lingüístico: la vertiente analítica

Apel encuentra en lo que se ha denominado Filosofía Analítica un intento de transformación de la filosofía, que si bien tiene méritos en sus orientaciones, resulta insuficiente para lograr la realización de la comunidad ideal que hay que pensar.

Partiendo de los trabajos de Ch. S. Peirce sobre el pragmatismo, se reconoce allí uno de los primeros desarrollos del giro en la filosofía antes mencionado. Básicamente, la preocupación de Peirce estaba dirigida por las nociones de conocimiento y verdad en el ámbito de las ciencias naturales. En particular, Peirce estaba interesado en poder establecer criterios que permitieran distinguir entre teorías rivales, para lo cual orienta su investigación hacia una determinación de la significación de los conceptos científicos, esto es, cómo sabemos qué significa un determinado concepto en ciencia, a fin de poder evaluar la teoría en la cual participa. De algún modo se puede apreciar aquí el por qué de la denominación 'analítica' de esta forma de hacer filosofía, la idea central es que las teorías, y en general cualquier fenómeno, se hace comprensible a través de la comprensión de sus partes, así, por medio del análisis se llega al esclarecimiento del significado.

La principal contribución de Peirce en este aspecto habría sido su giro hacia el pragmatismo, principalmente expuesto en "How to Make our Ideas Clear" (1878) y "The Fixation of Belief" (1877), donde presenta la máxima pragmática como principio regulador respecto del significado y la noción de conocimiento ligado a la praxis. La máxima dice que:

"Considera los efectos que tú concibes en el objeto de tu concepción que pudieran tener importancia práctica. Entonces tu concepción de esos efectos es la TOTALIDAD de tu concepción del objeto" ¹⁴

De la formulación anterior de la máxima pragmática puede desprenderse o bien que una

concepción tiene que ser probada por sus efectos prácticos, o bien que una concepción es significativa porque tiene consecuencias ventajosas, o bien que una concepción cuyas consecuencias sean exitosas será verdadera. Esto tiene sentido dada la concepción de Peirce del pensamiento y la indagación, en cuanto el proceso de indagación tiene como punto de partida la interrupción del flujo de la experiencia y es seguido por la formulación y evaluación de hipótesis, para finalizar en la fijación de una creencia. Dicha creencia puede caracterizarse como una expectativa respecto de cómo se comportará el mundo en nuestras futuras interacciones con él.

Así concebida, la creencia fijada es un hábito o esquema de acción, puesto que, en última instancia, hace posible la predicción del cauce futuro de la experiencia. La creencia y el hábito adquieren mayor sentido cuando se conecta con el objetivo práctico de restaurar y mantener el flujo experiencial. La indagación presupone pensamiento y si pensamos debido a que el flujo interrumpido de la experiencia nos obliga a ello, entonces, como lo afirma Peirce, pensamos para poder parar de pensar; esto es, pensamos para sumergirnos nuevamente en el flujo de la experiencia que no requiere del esfuerzo de pensar.

De acuerdo a lo anterior, y este es uno de los puntos que le interesa destacar a Apel, en cuanto los investigadores tengan claros los fines que persigue la empresa científica, es posible llegar a un acuerdo sobre lo metodológica y normativamente relevante dando lugar a una 'comunidad de investigadores', basada en el acuerdo pragmático sobre esos fines.

De una u otra forma esta versión pragmatista de la filosofía analítica sigue presente en posteriores desarrollos dentro de esa escuela. Si bien durante la época del Atomismo Lógico (Russell y el primer Wittgenstein del *Tractatus*) y el Círculo de Viena, en un primer momento se pensó la filosofía como el esclarecimiento de las proposiciones filosóficas, a través del análisis lógico y del criterio de demarcación empirista, para mostrar que las proposiciones de la metafísica tradicional son sin-sentidos en cuanto no logran comunicar nada, no es posible asignarles un significado, en cuanto se consideraba que sólo era significativa una proposición que fuese, al menos en principio, constatable en los hechos, luego de los trabajos del segundo Wittgenstein (las "*Investigaciones Filosóficas*") y los desarrollos del empirismo lógico tardío (Carnap y Hempel), se constató que un criterio empirista de significado, tal como se había propuesto, dejaba como proposiciones sin sentido a gran parte de lo que era considerado con todos sus méritos como discurso científico, y no metafísico. Así Carnap, en *Empirismo, semántica y ontología*, reconoce que no hay un criterio teórico que permita asignar un significado empírico a las entidades que postula la ciencia para explicar los fenómenos ('energía', 'protón', etc.), por lo que, al intentar evaluar teorías, más bien se trata de comparar pragmáticamente 'marcos lingüísticos', esto en base a su poder explicativo, su integración con el corpus científico ya aceptado, sus promesas de desarrollo a futuro, etc. Lo importante es que la decisión entre marcos lingüísticos es práctica y no teórica. Del mismo modo, la crítica de Quine a la distinción analítico/sintético mostraba que la teoría está subdeterminada por la experiencia, pero que ninguna proposición teórica es evaluable sólo empíricamente, así

¹⁴ Peirce, Ch.S. 5.422. En Vallejos, G. *Peirce:Pragmatismo, Semiótica y Realismo*.

como ninguna proposición es completamente independiente de la experiencia, es decir todo enunciado es en principio revisable, por lo que en la evaluación de las proposiciones debe considerarse su pertenencia a una teoría, entendida ésta como un lenguaje, lenguaje que a su vez es considerado una representación de mundo.

Esto último se conecta con las ideas del segundo Wittgenstein, en cuanto este considera que el lenguaje es como una herramienta, es decir, primordialmente el lenguaje es una actividad y tiene fines prácticos. Si bien el primer Wittgenstein había señalado que sólo se puede decir con sentido aquello que es reducible a la forma lógica, dejando todo el ámbito de los problemas metafísicos en el campo de lo inefable, en su segunda etapa considera que el lenguaje en realidad no posee una lógica exacta sino que tiene sus raíces en la praxis humana, en el sentido que la significación de los términos debe buscarse en los usos de estos dentro de una actividad concreta. De esta forma llega a la idea de los 'juegos de lenguaje', en cuanto cada palabra debe contextualizarse en una determinada actividad, lo que da las reglas de uso del término. Este contexto pragmático constituye lo que Wittgenstein llama 'formas de vida', en el sentido de que el hombre está ya siempre ocupado en algo y constituye su acción creando un determinado juego de lenguaje para esos fines. Esto último será tomado por Apel para establecer un paralelo entre los trabajos de Wittgenstein y Heidegger, respecto tanto del rechazo de la metafísica tradicional de orden teórico, como de la constatación de la necesaria comunicación como principio de la praxis y del lenguaje.

Finalmente, el racionalismo crítico de Popper sería el que, dadas las consideraciones respecto del lenguaje, método y verdad científicos, intenta la transformación de la filosofía antes explicitada. Lo que se supone aquí es que, tal como la comunidad de investigadores puede acordar métodos y normas que aseguren el consenso y el progreso en el conocimiento científico, lo mismo debiera ampliarse a todos los campos de la actividad humana, logrando así finalmente la realización de la comunidad de comunicación a nivel de la sociedad humana. Sin embargo esto es deficiente, pues el intento de Popper de extrapolar el paradigma normativo de la ciencia a una filosofía de la sociedad y del posible progreso en la historia suprime la reflexión sobre los presupuestos trascendentales del conocimiento, de allí que no se percate que una filosofía crítica de la sociedad, en la que se trate, entre otras cosas, del *acuerdo* interpersonal sobre *necesidades y fines*, no puede pensarse simplemente como generalización del ideal metódico de la ciencia natural y de su referencia tecnológica a la praxis. Es decir, si bien la comunidad de experimentación e interpretación en ciencia logra llegar al acuerdo, esto lo hace en base a un compromiso ético-práctico que la perspectiva científicista no puede ella misma fundamentar.

Aquí se evidenciaría que una filosofía no puede ser 'crítica' si no se asegura sus cánones, a saber, las condiciones de posibilidad y validez de la crítica. El racionalismo crítico no se siente obligado a una reflexión fundamental sobre estas condiciones relativas al conocimiento, bastaría con extrapolar el paradigma de la racionalidad metódica, descalificando otros paradigmas como el de la hermenéutica en las ciencias del espíritu y el de la dialéctica en la crítica de la sociedad, paradigmas que Apel intentará mostrar como complementarios para su propuesta de transformación, si bien continúan siendo individualmente insuficientes.

2.3. El giro pragmático-lingüístico: la vertiente hermenéutica

Pareciera natural, dadas las limitaciones descritas de la racionalidad metódica y la perspectiva cientificista, encarar la tarea de la transformación de la filosofía desde la postura opuesta: la fenomenología, que se sirve de la experiencia pre-científica de la vida y del mundo, una experiencia que no es metódica ni abstractiva.

La 'fenomenología hermenéutica', desarrollada por el Husserl tardío en cuanto fenomenología del 'mundo de la vida', ofrecida por Heidegger y desarrollada por Gadamer en *Verdad y Método*, tiene el mérito de enlazar dos emancipaciones: de la experiencia respecto de la metafísica dogmática, y de las cosmovisiones filosóficas respecto de las restricciones científicas.

En la filosofía del último Heidegger su reconstrucción crítica y la destrucción de la metafísica occidental puede constituir un *continuum* con el distanciamiento crítico respecto de la ciencia y técnica modernas, donde estas últimas se tornan en instrumentos de dominación sin función comprensiva o crítica cuando se aplica al ámbito social, lo que acerca su pensamiento a la crítica neo-marxista de la 'razón instrumental' y del 'hombre unidimensional'. La fenomenología hermenéutica de Heidegger se enfrenta a la coacción de las categorías de pensamiento y conducta de la 'estructura' científico-técnica, pues descubre primero la *experiencia cotidiana*, después la *poética* y la *pre-metafísica*, por ejemplo a partir de los fragmentos de los Presocráticos, en la que el sentido del ser no es todavía manipulable desde la 'estructura'.

En la 'hermenéutica filosófica' de Gadamer la fenomenología se relaciona críticamente con la idea de *método* determinante de las ciencias del espíritu, la comprensión (*verstehen*), y los fenómenos a descubrir son aquellos ya 'olvidados' en las metodologías histórico-hermenéuticas que constituyen las condiciones existenciales de posibilidad de la 'comprensión'.

La fenomenología hermenéutica no sólo ha desvelado los presupuestos trascendentales de la lógica de la ciencia, como la relación sujeto-objeto de Descartes y Kant, sino que, radicalizando la reflexión sobre la 'comprensión', ha descubierto estructuras *cuasi-trascendentales*, como la llamada 'pre-estructura existencial' del comprender. Como estructura del 'ser-en-el-mundo' supera el idealismo gnoseológico, en tanto el ser-con implica la superación del *solipsismo metódico*; en cuanto estructura de la 'pre-comprensión' caracterizada ya siempre lingüísticamente, y por tanto históricamente, cuestiona la alternativa abstracta entre apriorismo y empirismo, a través de la forma de pensar del 'círculo hermenéutico'; y como estructura del 'pre-ser-se' del ser-ahí, en el modo de la cura referida al futuro, cuestiona la idea del conocimiento desinteresado de algo *en tanto que* algo.

La radicalización ontológica y existencial de la hermenéutica en Heidegger tiene relevancia gnoseológica en tanto supera la idea de que la 'comprensión' compite con la

‘explicación’, al mostrar que la ‘comprensión’, como modo del humano ser-en-el-mundo, se presupone a toda posible explicación que apele a los datos de la experiencia.

Gadamer aplica esta radicalización a la autocomprensión filosófica de las ciencias del espíritu. La comprensión ya no es sólo una cuestión de empatía. El problema original es el del *acuerdo con los otros acerca del mundo objetivo*, es decir, acerca del sentido y verdad del descubrimiento lingüístico de algo *en tanto que* algo.

Para Apel, el significado filosófico de los descubrimientos de la fenomenología hermenéutica queda confirmado por otros desarrollos correspondientes en la filosofía del siglo XX que no se reducen a la lógica de la ciencia. Así, la superación del idealismo gnoseológico y del solipsismo metódico tiene su equivalente en la refutación de estos ingredientes realizada desde la crítica del sentido, tanto en la semiótica pragmática de Peirce como en el análisis de los juegos lingüísticos de Wittgenstein. También, los ‘ektasis’ de la temporalidad son relevantes gnoseológicamente y la disyunción abstracta entre apriorismo y empirismo, aparecen en el pragmatismo norteamericano (Quine). Así, la llamada ‘filosofía analítica’ descubrió el a priori lingüístico, de forma más detallada y eficiente que la fenomenología hermenéutica.

Asimismo, Apel propone una teoría pragmático-trascendental de la ciencia, la que respecto de la problemática de la validez del conocimiento para un sujeto cognoscente, se tematizaría como la problemática de la formación del consenso en la comunidad trascendental de comunicación. De este modo, se superaría la distinción del positivismo lógico entre el contexto del descubrimiento (cómo se le ocurren las teorías a los científicos, problema de la psicología empírica) y el de la justificación (qué valida una teoría, problema de la filosofía), reconectándolos en el problema hermenéutico-trascendental de *construir nuevos juegos lingüísticos u horizontes de sentido*.

Contrario a la alternativa que plantea Gadamer entre verdad y método, Apel plantea un posible nexo de comunicación entre las dos tradiciones en el sentido de que la fenomenología hermenéutica es relevante metodológico-normativamente para el problema de la verdad. Esto sería así pues las discusiones acerca de hechos son irrelevantes para comprender la propia ciencia. Frente a la *explicación* de los acontecimientos naturales, la *comprensión* de las acciones humanas ha de llevar implícita una exigencia normativa de justificación.

Lo anteriormente dicho para la comprensión de la ciencia natural se puede transferir al ámbito de sentido abierto por el *interés en el acuerdo mismo*. La tesis de la relevancia metodológico-normativa se refiere a la comprensión de todas las formas del conocimiento humano, incluida su auto-comprensión.

Sin embargo, esto último estaría en contradicción con Gadamer mismo, en tanto este cree posible recurrir al planteamiento trascendental kantiano y rechazar, al mismo tiempo, todas las exigencias de ‘justificar’ filosóficamente la ‘validez’ del conocimiento. Frente a esto Apel señala tres tesis para criticar esta postura de Gadamer:

- 1) Gadamer apela a Kant y a la idea de filosofía trascendental injustificadamente.

Apel rechaza el intento de Gadamer de anular la cuestión de la validez o justificación

del conocimiento en Kant, señalando que éste no quiso prescribir nada a la ciencia de la naturaleza, o bien que esta empresa es absurda. Kant se distingue de los otros pensadores no porque se rehúse a responder a la *quaestio iuris* relevante metodológicamente, sino porque quiere fundamentarla en una deducción trascendental de las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento.

2) Gadamer apela con justificación histórica al concepto heideggeriano de la 'comprensión' y a la correspondiente idea de la 'verdad' como 'apertura' del 'ser-ahí'.

Aquí hay que considerar que, siguiendo a Heidegger, la comprensión no es un modo de comportarse del sujeto, sino el modo de ser del ser-ahí mismo. En este sentido, nosotros como conciencia subjetiva no constituimos los fenómenos, sino que *se constituyen* o bien *se han constituido ya siempre para nosotros*. En nuestros actos subjetivos tenemos que responder ya siempre al mundo constituido –el despejamiento del 'ahí'-. Aquí se registran los factores cuasi-trascendentales de la pre-estructura del comprender, por ejemplo, el a priori lingüístico. Así, según Apel, de esto también debemos responsabilizarnos en el sentido de que debemos poder reconstruir las condiciones de posibilidad del comprender, que todavía deben justificarse como condiciones de validez del comprender, y que no puede atribuirse sólo a un 'acontecer del ser' o al 'destino del ser'.

3) Heidegger ha presentado una contribución imborrable al problema hermenéutico trascendental de la *constitución de sentido*; pero, por otra parte –y según su propia confesión- se ha equivocado con respecto al problema de la *verdad* (por tanto, con respecto al de la *validez*). La filosofía ha de volver, pues, nuevamente a Kant, pero *transformando la filosofía trascendental* de modo que cuente también, entre otras cosas, con la ampliación *hermenéutico-trascendental* del horizonte, realizada por Heidegger y Gadamer.

Lo que hace Heidegger en *Ser y Tiempo* es extraer una consecuencia a partir del *factum* apriórico de la 'apertura del ser-ahí': 'retornar' desde el análisis todavía filosófico cuasi-trascendental del ser-ahí a un pensar desde la pertenencia a la historia del ser, que ya no admite compromiso metodológico-normativo alguno. En el contexto del retorno, Heidegger habría desarrollado sólo la problemática de la *constitución del sentido del mundo*, contenida en la 'pre-estructura' del comprender; sin embargo, habría considerado la problemática sobre la validez del sentido de la que somos responsables como propia de una filosofía trascendental subjetiva y la habría incluido en la 'metafísica' que debemos olvidar. Esto podría hacer ver la filosofía de Heidegger como una nueva alineación, ya no de la autonomía de la razón, sino como consistente en una nueva creencia en el destino. Respecto de esto Tugendhat ha distinguido que Heidegger no puede identificar la verdad con el despejamiento del sentido, sino que más bien es ese despejamiento, donde no se distinguen sujeto y objeto, por un lado, y que en tanto despejamiento des-oculta pero oculta al mismo tiempo, posibilita la verdad, es previa pero no idéntica.

Con esta aclaración, se puede reconsiderar el significado de la filosofía heideggeriana en el contexto de la filosofía actual. Apel extrae consecuencias para lograr una posible transformación de la filosofía ligada a la ciencia:

1) Diferencia entre pre-estructura y verdad.

La problemática fenomenológica de la constitución no es un nuevo concepto de verdad sino que redescubre una pre-estructura de la problemática de la verdad, la 'comprensión' como 'apertura del ser-ahí'.

2) Verdad y Validez.

En tanto la apertura no es la verdad pero si prejuzga la posible verdad o no verdad, no hay razón para separar los problemas de la constitución y la justificación, en sentido kantiano: la filosofía trascendental no puede superarse por una filosofía del destino del ser, más bien se puede ampliar o profundizar en una hermenéutica trascendental. No habría que separar la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión, ligada al problema de la constitución, y la pregunta por la justificación metodológicamente relevante de los resultados de la comprensión del sentido, ligada a la problemática kantiana de la validez. Así el discurso acerca del 'acontecer de la verdad' debe sustituirse por el discurso sobre el 'pre-ser-se' de la comprensión en la 'apertura del ser-ahí'.

3) Comprensión y Explicación.

Siguiendo al último Heidegger, aparece el rasgo de la 'historicidad' de la 'pre-estructura' hermenéutica del comprender, y podría encontrarse aquí el auténtico desarrollo de los descubrimientos heideggerianos para la filosofía trascendental por transformar. Así, respecto de la pregunta ¿cómo es posible la comprensión?, Apel señala que constituye la pregunta fundamental de la 'hermenéutica trascendental', es decir, una filosofía trascendental que reflexiona sobre la pre-estructura de la comprensión de todas las formas del conocimiento. Lo anterior implica que la pregunta por la posibilidad va unida a la de la validez. En tanto la comprensión puede ser adecuada o inadecuada, debemos ofrecer un criterio para distinguirlas. Respecto de la historicidad, es necesario especificar un criterio para el posible progreso en la comprensión. Según Apel, sin estos criterios, una respuesta por la posibilidad desde la hermenéutica trascendental no se distinguiría de una 'explicación' analítico-empírica concerniente a la posibilidad de un acontecimiento.

Respecto de las condiciones de posibilidad de comprensión, Apel destaca la concepción dialéctica de la misma, en cuanto a que por un lado existe la primacía del *interpretandum* en cuanto se renuncia a una posición de saber absoluto a lo Hegel, y en este sentido el *interpretandum* tiene el privilegio de comprender-se mejor, en su auto-comprensión; pero por otro lado, el topos de la tradición hermenéutica señala que es preciso comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo, privilegiando la situación del interprete. Así,

“toda comprensión, en la medida que es acertada, comprende al autor del sentido que ha de ser comprendido, mejor de lo que éste se comprende a sí mismo. Esto se infiere del carácter reflexivamente superador de la comprensión, en virtud del cual la auto-comprensión... incluye siempre la comprensión de las cosas sobre las que se trata.”¹⁵

¹⁵ Op. Cit. Pág. 46

2.4. La síntesis de los descubrimientos a través del enfoque histórico-dialéctico

“La posibilidad real y, sobre todo, la necesidad lógico-trascendental y ética del progreso histórico en el acuerdo intersubjetivo podemos deducirla a partir de la ‘pre-estructura’ hermenéutico-trascendental de la comprensión mediante un postulado de la ‘crítica trascendental del sentido’. Con ello llegamos al aspecto fundamental de la transformación de la filosofía.”¹⁶

Esta estructura no parte del supuesto de una conciencia general garante de la intersubjetividad, sino que dado que ‘uno solo y una sola vez’ no puede seguir una regla (Wittgenstein), estamos condenados a priori al acuerdo intersubjetivo. Esta concepción implica una teoría consensual del acuerdo lingüístico acerca del sentido y de la posible verdad. Así, por ejemplo, la ‘evidencia’ sólo puede considerarse como verdad en el marco del consenso interpersonal. “En este sentido, la filosofía trascendental transformada hermenéuticamente parte del a priori de una comunidad real de comunicación que, para nosotros, es prácticamente idéntica al género humano o la sociedad”¹⁷.

Luego, si cada uno tiene que poder darse cuenta de la necesidad de ese acuerdo, entonces debemos presuponer que cada uno debe poder anticipar en la autocomprensión que realiza mediante el pensamiento, el punto de vista de una comunidad ideal de comunicación, que todavía tiene que constituirse en una comunidad real.

Mediante la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión se habría alcanzado, a juicio de Apel, un punto cartesiano de fundamentación última filosófica. Aún más, el a priori del acuerdo argumentativo o de la comunidad argumentativa es fundamental en la pre-estructura descrita, pues todo otro presupuesto se subordina a éste, en el sentido que incluso la discusión sobre la significación de los otros supone la comunidad argumentativa.

Finalmente, el elemento decisivo para atender la contradicción dialéctica entre la comunidad ideal y la real, es la reconstrucción dialéctica de la historia social. Cuando nos demos cuenta que esa contradicción es el principal obstáculo para lograr un acuerdo completo, entonces se introducirá en la conciencia metodológica la posibilidad de objetivar históricamente la comunidad real de comunicación como una tercera posibilidad del interés cognoscitivo humano, que está entre dos intereses idealmente complementarios, el de la objetividad científico-tecnológica y el interés en el acuerdo interpersonal. Esta tercera posibilidad se trata de:

“por una parte, una experiencia reflexiva de la conciencia consigo misma, en la acepción de la fenomenología hegeliana del espíritu; por otra, sin embargo, de objetivar empíricamente aquellos hechos de la «base» social, que no han llegado

¹⁶ Op. Cit., Pág. 55

¹⁷ Op. Cit., Pág. 56

a expresarse completamente y sin deformación en el espíritu objetivado lingüísticamente y que, no obstante, debemos acoger en la autoconciencia de la actual comunidad de comunicación.”¹⁸

2.5. La complementariedad de las corrientes hermenéutica y analítica: La orientación gnoseo-antropológica de la filosofía trascendental

En una comunidad ideal de comunicación hay dos horizontes complementarios: el juego lingüístico del saber objetivo, y el saber intersubjetivo que se presupone para el primero. También se da esta complementariedad en la dimensión del conocimiento ligada a la praxis, pues son juegos lingüísticos complementarios el de las leyes causales y el de las decisiones para la acción.

Señala Apel que:

“Bajo el punto de vista de la autoexperiencia histórica de la comunidad comunicativa... se constituye el tercer interés cognoscitivo: el interés por una automediación dialéctica del acuerdo hermenéutico, lograda a través de la objetivación histórica de su cuasi-naturaleza y dirigida a su propia emancipación”¹⁹

Así, esta orientación gnoseo-antropológica responde a la pregunta por la posibilidad de la comprensión respecto de la pre-estructura y del sentido normativa y metodológicamente relevante.

De acuerdo con los tres intereses del conocimiento que dependen de la existencia fáctica del género humano y poseen un valor trascendental como condiciones de posibilidad de toda comprensión, podemos establecer principios regulativos para el posible progreso del conocimiento, que hemos de postular en la práctica. Esto último en relación a la búsqueda de un acuerdo intersubjetivo acerca del sentido.

Con esto se abre, según Apel, el programa de una teoría del conocimiento y de la ciencia fundada en la antropología y en la filosofía social que, en cuanto reflexiona y analiza las posibilidades de sentido de la mediación entre conocimiento y praxis, vaya estableciendo principios regulativos para el progreso del hombre en cuanto a su orientación en el mundo y vaya confirmándolos constantemente en la reconstrucción de la historia, lo que implica también corregirlos mediante el círculo hermenéutico de la comprensión.

Finalmente, la filosofía encuentra en la autorreflexión el juego lingüístico propio, como una eminente estructura dentro de aquella pre-estructura según la que ya siempre nos ‘precedemos’ en la comprensión, y que es la comunidad de argumentación. Por su

¹⁸ *Op. Cit., Pp. 62-63.*

¹⁹ *Op. Cit., Pág. 65*

radical dependencia respecto del lenguaje ordinario, irrebalsable aunque reconstruible, la comunidad ilimitada de argumentación constituye el núcleo y el presupuesto de una autocomprensión hermenéutico-trascendental de la filosofía.

2.6. De la transformación a una Ética del Discurso

Señalada ya la orientación gnoseo-antropológica de la transformación de la filosofía requerida por Apel, y considerando que la pregunta básica de esta filosofía no es ya un criterio de validez neutro respecto de los intereses humanos, por una parte, y que el tema de la constitución de sentido, o de la posible verdad, tampoco queda desligado de la responsabilidad humana, resulta lógico dar el paso hacia las consideraciones éticas, que en este caso se vuelven tanto normativa como metodológicamente relevantes.

Como el a priori de toda comprensión, y de todo conocimiento por lo tanto, radica en la argumentación, en el estar/ser con otros en el lenguaje, la filosofía que intenta mostrar los criterios para la adecuada comprensión que permita el progreso histórico en la constitución de sentido, remite de manera natural a una consideración de las condiciones de validez de toda argumentación, es decir, del discurso constitutivo de sentido y orientador de la conducta, en otras palabras, las reflexiones aquí expuestas nos conducen naturalmente a lo que debiera ser una 'ética del discurso' que reflexione y establezca las condiciones a priori exigibles en un discurso o argumentación para la realización de un auténtico consenso.

En palabras de Apel:

“Quien argumenta puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autorreflexión, de que necesariamente en tanto argumentador, ya ha reconocido una norma ética básica,... que la razón es práctica, o sea, es responsable del actuar humano, que las pretensiones de validez ética de la razón, al igual que sus pretensiones 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, 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”²⁰

²⁰ Apel, K.O. *Estudios Éticos*. Pág.161

Capítulo 3. Ética Discursiva

3.1. La fundamentación racional de la ética: una necesidad histórica

La ética del discurso, de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, surge frente a la necesidad de una fundamentación racional de la ética en el mundo actual, donde el pensamiento estratégico, calculador, propio de la racionalidad científico-técnica ha dado lugar a problemas que requieren de una ética de la responsabilidad universalmente válida. El problema o dificultad de esa fundamentación radicaría en la separación entre el ámbito del ser y el del deber ser, más los presupuestos de la filosofía analítica en relación al significado y la justificación, lo que deja al ámbito ético como una cuestión convencional (arbitraria) basada en preferencias subjetivas injustificables (existencialismo). Frente a esta situación, los filósofos mencionados consideran otro tipo de razonamiento o pensar filosófico basado en la noción de autorreflexión, denominado paradigma pragmático-trascendental, desde el cual es posible tanto resolver las aporías respecto de la fundamentación filosófica de la ética como de las características de la norma básica de la misma. Lo anterior conecta con las doctrinas de la escuela de Frankfurt respecto de la democracia, en el sentido de considerar, como punto de partida para establecer las condiciones de un sistema éticamente justificable, a una comunidad ideal de

argumentadores y los procedimientos requeridos para su correcto funcionamiento.

Cabe consignar que la posición general defendida por Apel resulta de una reorientación de la ética kantiana, en cuanto su teoría es más bien formal antes que material, pero se diferencia básicamente en cuanto concibe al procedimiento para justificar la corrección de una norma como un proceso dialógico-argumentativo cuyos principios pueden ser reconocidos como éticamente justificados por medio del paradigma pragmático-trascendental. Así es como su posición defenderá la intrínseca racionalidad de los principios requeridos para llevar adelante una argumentación que persiga el establecimiento de un consenso, dando respuesta a la pregunta ¿por qué debemos ser racionales?, frente a la que el paradigma científico-técnico cae en perplejidad.

Nos encontramos frente a lo que Apel denomina el 'mayor problema de la humanidad', a saber, la crisis ecológica, que llega a un nivel tal que amenaza la propia vida en el planeta. Los diagnósticos resuelven que esto no es más que la consecuencia del desarrollo del devenir humano considerado como 'la destrucción del equilibrio natural de los sistemas bio-ecológicos mediante la ratio técnica del homo faber'. Así, desde que el hombre empezó a usar su capacidad racional para la manipulación del ambiente, se inicia este desequilibrio entre lo natural y lo humano que lleva a la destrucción de ambos. Frente a esta inminente situación resulta imperioso lograr una fundamentación filosófica última de una ética de la responsabilidad que sea capaz de otorgar las garantías para la supervivencia humana, no sólo de los actuales habitantes del planeta, sino también referido a futuras generaciones.

Si bien existe una orientación hacia la técnica ya esbozada en la noción de homo faber, para Apel el problema fundamental radica en una transformación dialéctica que ha convertido la 'cantidad' en una nueva 'calidad'. Así, la fabricación de armas se ha vuelto un problema por el potencial destructivo que han alcanzado. De la misma forma, en cuanto al desarrollo de las fuerzas económicas de producción, la capacidad de explotación de recursos ha llevado a la posibilidad del agotamiento de las fuentes y de la eco-esfera en su totalidad. En este sentido, la época científico-técnica y la idea de progreso asociada a ésta es la que da la clave para entender este fenómeno: el paso de la adecuación del hombre al ambiente hasta la transformación del último por medio de la técnica.

Ante lo expuesto, Apel plantea la necesidad de una nueva fundamentación racional de la ética en la época de la ciencia, esto es el 'desafío a la razón práctica por parte de los resultados de la razón técnica'. El rápido avance de la razón técnica ha dejado sin respuestas al efecto compensatorio de la razón práctica.

Con la ciencia, surgida a partir del espíritu de la filosofía, debiera surgir también una complementación compensadora de la racionalidad técnica, la razón práctica, que igualmente ostentara una justificación racional. Tradicionalmente se presentó un paralelo entre las leyes de la naturaleza y las de la ética, ambas de carácter universalmente válidas. Sin embargo, la analogía entre los dos tipos de leyes no se sostiene, la unidad ontológica entre el ser y el deber ser, entre el *ens* y el *bonum*, no corresponde a la actitud moderna, justamente porque la condición sine qua non del descubrimiento y confirmación de las leyes naturales es su neutralidad respecto de lo valorativo. Así, la época moderna

se caracteriza por la ampliación del paradigma de la recta razón (estratégica, instrumental y con un análisis causal mecanicista) hacia los ámbitos político-sociales, dejando el ámbito moral separado del ámbito ontológico, se consagra la distinción entre hechos y normas. Así también queda separada la idea de la ética y la idea de la ciencia, la razón práctica de la racionalidad científicista y tecnológica, se consagra un ‘abismo lógicamente insuperable’ entre estos ámbitos, el cual queda claramente representado por la formulación de la falacia naturalista, a saber, que de hechos no se siguen cuestiones de derecho. En el siglo XX esta distinción se convierte en paradigma de la metaética (lingüístico-) analítica como análisis valorativamente neutro, científico-objetivo de los discursos normativos-prescriptivos, en contraposición a aquellos descriptivo-explicativos de la ciencia. Así, los primeros no son objetivamente válidos y sólo se fundamentan en decisiones subjetivas (existencialismo subjetivista irracionalista) considerándose el complemento de la razón técnica. El sistema de complementación que se ha producido entre el científicismo positivista y el subjetivismo decisionista, impide la fundamentación racional de la ética. Se puede identificar este problema atribuyendo su origen a cuatro posturas de pensamiento: científicismo positivista, irracionalismo ético, decisionismo ilustrado e individualismo metodológico. Según MacIntyre el proyecto de la ilustración de fundamentar una moral secularizada ha fracasado, y (siguiendo a Horkheimer) el resultado de la ilustración es que la razón instrumental, limitada a la racionalidad final, tiene que confiar la determinación de los objetivos a sentimientos y decisiones. La razón es eminentemente calculadora. Esto es contradicho por todas las éticas cognitivas de raíz kantiana.

A partir de la tradición kantiana –cognitivista- hay diversos autores que realizan grandes aportes, con la intención de analizar las condiciones de enjuiciamiento no partidista de las cuestiones prácticas que esté debidamente fundamentado. El más importante de estos aportes, se refiere a la ética discursiva de Karl-Otto Apel. La ética discursiva, en tanto cognitiva, se opone al escepticismo moral, pues pretende hacer explícito el conocimiento intuitivo de los partícipes responsables en la interacción, y fundamentar los juicios morales, entre los cuales puede distinguirse entre verdaderos y falsos, puesto que poseen un contenido cognitivo. Esta postura ética –que es la que en este trabajo abordamos- se sostiene en dos supuestos, a saber, que las aspiraciones de validez normativas tienen un sentido cognitivo (al igual que las aspiraciones de verdad), y que la fundamentación de normas necesita la realización de un discurso real (no monológico).

El problema que la humanidad vive radica en el desfase entre la capacidad de avance tecnológico del hombre, y la incapacidad de orientar razonablemente esos progresos. De lo anterior surge la paradoja de la época técnica:

“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 la exigida movilización de la razón práctica al presentar como obsoleta la idea de su posibilidad”.²¹

²¹ Apel, K.O. *Estudios éticos*, pág. 113

Así, en la fase tardía del liberalismo se asume una suerte de complementariedad donde las normas básicas establecidas en el derecho positivo son establecidas en base a convenciones en las cuales las decisiones últimas prerracionales, privadas, existenciales, de los ciudadanos individuales llegan a acuerdos por medio de reglas de procedimiento democrático de la formación de voluntad política. Según Apel, este 'hacer descansar' la obligatoriedad moral en la libre aceptación individual no es fundamento suficiente: el respeto de las convenciones se basa en una obligatoriedad moral de cumplir las promesas, de lo contrario la obligatoriedad de las convenciones llega tan lejos como el poder para imponer su cumplimiento a través de gratificaciones y sanciones. Así, si el fundamento de la obligatoriedad se basa en el interés individual, no se logra dar cuenta de un rasgo básico, a priori, que debe contener toda convención ética: considerar los intereses de todos los afectados por la norma que surja de la convención. Por esta razón, frente a los conflictos globales a los que la humanidad se ve enfrentada hoy en día, ya no resulta suficiente una ética fundada en la reflexión privada y solitaria del sujeto, sino que será necesaria una ética fundamentada racionalmente donde el conjunto de afectados pueda participar en la validación de normas morales y jurídicas. En estas circunstancias, la ética del discurso se perfila como una alternativa adecuada.

3.2. Acerca de la Ética del Discurso

La ética discursiva debe su nombre a que el discurso argumentativo se presenta como el medio de fundamentación concreta de normas consensuales, éste, contiene el a priori racional de fundamentación para el principio de la ética. La ética del discurso es el resultante ético del giro pragmático-trascendental de la filosofía, que como ya hemos indicado anteriormente, consiste en una reformulación de la filosofía trascendental kantiana desde presupuestos de la filosofía analítica del lenguaje. En esta transformación se experimenta un desplazamiento desde el paradigma de la conciencia (imperante hasta Husserl) en la filosofía hacia el paradigma del lenguaje, es decir, es el cambio desde una concepción monológica hacia una concepción dialógica de la razón. Se abandona el solipsismo metódico inaugurado por Descartes para instaurar como criterio de verdad la validez intersubjetiva, esto es, la verdad como consenso. De este modo, la validez de una norma moral, ya no se fundamentará en la autorreferencia, o en el análisis solitario de la conciencia del sujeto, sino que estará determinado por el diálogo, el discurso argumentativo que asegurará las condiciones necesarias para alcanzar un consenso libre. La intersubjetividad a la que se apela en este nuevo modelo, sólo se cumple en el lenguaje – en tanto criterio de validez externo- y por tanto éste será un concepto clave en la ética del discurso. Se sustituirá el 'Yo pienso' kantiano por un 'Nosotros argumentamos'. La validez moral se deriva de la posibilidad del consenso, el cual debe suponerse y anticiparse contrafácticamente en todo momento.

La ética discursiva mantiene el formalismo kantiano, en tanto que entrega un principio procedimental regulador, de él no se derivan normas concretas, sino que se delega en los participantes del discurso argumentativo la fundamentación de cada norma

particular, pero siempre utilizando el discurso como procedimiento para lograr tal fin, y respetando así en todo momento el principio de universalidad. El principio procedimental que entrega la ética del discurso es siempre válido incondicionalmente, por ser éste pura forma, en cambio las normas situacionales concretas que a partir de éste los afectados fundamentan, son en principio falibles, revisables. El discurso aparece pues como la forma en que distintos sujetos enfrentan sus pretensiones de validez en vistas a lograr un consenso, de manera intersubjetiva. Pero previo al discurso concreto y real, el individuo puede realizar internamente una prueba –análoga a la recomendada por Kant en el imperativo categórico- como experimento mental para revisar la capacidad de consenso posible.

El programa de fundamentación de la ética discursiva tiene como finalidad obtener una regla de argumentación para los discursos en los que se fundamentan normas morales, de ese modo, se intenta demostrar que las cuestiones morales no se basan en decisiones prerracionales o en sentimientos, sino que éstas pueden decidirse racionalmente. La fundamentación de la ética del discurso, o la dimensión de la misma que Apel denominará parte 'A', encierra dos niveles: uno referido a la norma básica, y el otro, al discurso práctico. Apel hace explícita la norma básica supuesta en todo argumento: Todo conflicto de intereses debe intentar resolverse por medio de argumentos, excluyendo toda forma de violencia, y en vías de lograr el consenso, que con éstos es posible alcanzar. Esta norma básica da lugar a priori a un principio procedimental (formal), que es post-metafísico y que está sustentado en el lenguaje. De tal principio se desprenden discursos prácticos, que regulan los asuntos contingentes, en los cuales se han de tener en cuenta por igual, los intereses de todos los afectados. La norma básica tiene validez universal, en cambio los discursos prácticos generan normas situacionales concretas, son contingentes, a posteriori, y de validez restringida.

Todo conflicto de acción, o consenso roto, se resolverá con acciones comunicativas en una argumentación moral, así, se logran acuerdos que expresan una voluntad conjunta. Por esto, ya no basta con que cada individuo piense si puede aceptar o no una norma, no basta con una reflexión solipsista, sino que se hace necesario una argumentación real en la que participen de modo cooperativo los afectados. La validez de una máxima no puede comprobarse en el análisis interno y solitario para luego presentarla como ley universal, sino que se debe presentar la pretensión de validez, la máxima, para comprobar discursivamente si es o no universalizable. Lo válido es lo que todos, de común acuerdo, reconocemos y aceptamos como ley universal. La idea es que la argumentación para probar la universalidad de la norma se lleve a cabo de manera cooperativa, para lo cual es necesaria la participación real de cada afectado. Cada uno debe exponer sus intereses, abierto a la crítica de los demás. Es importante destacar que en la ética del discurso la fundamentación de normas necesita de un discurso real, y no monológico. En un discurso práctico se manifiestan razones en pro o en contra de la intención o la decisión de aceptar una determinada forma de conducta. La idea es fundamentar el objetivo general de acción de un grupo. Hay un elemento pragmático que tiene que ver con el ponerse de acuerdo u obligarse bajo una norma aceptada por todos de común acuerdo. Cada uno expondrá las razones que cree suficientes para que se haga obligatoria en sociedad una determinada forma de acción. Cada afectado debe

poder convencerse de que en determinadas circunstancias, tal norma de acción es igualmente buena para todos. Este proceso es lo que se denomina *discurso práctico*. Cuando una norma entra en vigor mediante un discurso práctico, podemos decir que esa norma está justificada: es igualmente buena para todos. Sólo cuando la decisión se deriva de la argumentación puede darse por justificada la norma decidida. Estas normas deónticas regulan los conflictos de convivencia en interés de todos, y por esta razón, decimos que son “igualmente buenas para todos”. Debe garantizarse que todo afectado tenga la oportunidad de dar su aprobación de modo voluntario. La forma de la argumentación debe impedir la persuasión y la coacción, debe posibilitar la autonomía de la voluntad. Así se procura que los intereses de cada uno se realicen en igualdad de oportunidades, y se parte de la suposición de que los distintos argumentos tendrán el mismo peso y valor sin tener en cuenta su procedencia, es decir, lo que se tomará en consideración durante el discurso argumentativo es el contenido del argumento y no la persona que lo expone. La forma de la argumentación se deriva de la necesidad de la participación y de la igualdad de poder. Las argumentaciones resuelven disensos acerca de la verdad de un enunciado descriptivo o sobre la corrección de una proposición normativa, es decir producen un consenso acerca de la verdad alcanzado argumentativamente.

En los discursos prácticos siempre hacemos uso de reglas de argumentación de contenido normativo, las cuales se deducen de modo pragmático trascendental. La función del argumento pragmático trascendental es que con él se puede probar cómo el principio de universalidad (regla de argumentación) está implícito en los presupuestos de cualquier argumentación.

El discurso argumentativo es un proceso de comunicación donde se presenta una forma de la comunicación cercana a las condiciones ideales (situación de habla ideal). En el discurso práctico, los participantes exponen sus pretensiones de validez, las cuales serán revisadas por los demás participantes, para poder llegar a un consenso sobre la validez real de los supuestos presentados por cada participante. En este proceso se asegura la inclusión de todos los afectados y las condiciones de comunicación que garantizan la igual participación, así también se garantiza que el acuerdo sea libre y no por algún tipo de coacción ejercida por algún participante sobre otro.

La idea del discurso argumentativo debe posibilitar la fundamentación última del principio ético que debe conducir todos los discursos argumentativos, en tanto que discursos prácticos de fundamentación de normas. Cabe señalar que no toda conversación que busque el logro de un convenio como su fin es un discurso práctico, en la mayor parte de los casos se trata de negociaciones. Si bien podemos valorar mejor las negociaciones que la violencia, los resultados de éstas, es decir, un consenso a costa de terceros o por amenazas, no es el resultado éticamente deseable del discurso. Vemos así la necesidad de que los discursos prácticos presupongan un principio ético criteriológico para diferenciar procedimientos y resultados deseables de los que no lo son. Pero la novedad (respecto de una ética como la kantiana) que presenta la propuesta ética de los pensadores de Düsseldorf, radica en que la pregunta por ese principio criteriológico no puede remitir al propio individuo autárquico, no puede fundamentarse en una instancia precomunicativa, sino que mediante el discurso reflexivo argumentativo se descubre un a

priori irrebasable para todo pensamiento filosófico que incluye el reconocimiento de un principio criteriológico filosófico de la ética. Esto es lo que le da el carácter filosófico trascendental a la ética discursiva, se trata pues de la transformación y puesta en marcha pragmático-lingüística de la pretensión kantiana de fundamentación trascendental última de la ley moral. Según Apel, Kant no llega a lograr tal fundamentación por partir de un principio totalmente subjetivo de la razón. Para Apel, el “Yo pienso” kantiano no permite ninguna fundamentación trascendental de la ética desde sí mismo, como tampoco llegaría a dar un fundamento para la constitución del sentido de la pregunta por la ley moral, pues una ley moral tiene su sentido en su función reguladora de las interacciones de una pluralidad de sujetos. Apel critica a Kant el que en el principio trascendental del “Yo pienso” no se encuentra incluida una dimensión trascendental de la intersubjetividad. Ni en Kant –ni en Husserl- aparecen otros “yoes” en función trascendental. Apel se basa en esto para afirmar que Kant fracasó en el intento de dar una fundamentación trascendental última de la ética, y así, se propone revisar (y demostrar) si es posible lograr esa fundamentación gracias a la transformación pragmático-trascendental de la filosofía de Kant, esto, abandonando el ‘Yo pienso’ como a priori irrebasable, por el nuevo ‘Yo argumento’.

La transformación pragmático-trascendental de la filosofía, nos muestra cómo siempre que argumentamos necesariamente presuponemos como única condición para realizar nuestras pretensiones normativas de validez, las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal, y así, no estamos sino reconociendo el principio de una ética del discurso. La tesis de una ética discursiva entendida pragmático-trascendentalmente implica presuponer como irrebasable en la filosofía, la argumentación, asimismo se presupone como temáticamente ilimitada, en tanto que sirve para resolver cualquier conflicto que se de o se pueda llegar a dar en el mundo vital, y es la única forma que tenemos para poder resolver conflictos de pretensiones de validez excluyendo toda violencia. También se toma como presupuesto en la ética discursiva el hecho que todos los participantes del discurso se proponen solucionar los conflictos de validez, y no instrumentalizar el discurso para la consecución de sus propios fines.

Para analizar el problema de la fundamentación de normas y mandatos morales, ver las pretensiones normativas de validez en la praxis, y fundamentar por qué es recomendable acometer la teoría moral bajo la forma de una investigación de los argumentos morales, Habermas introduce el principio de universalidad (U) como puente que permite el entendimiento en las discusiones morales y, además, en forma tal que excluye la aplicación monológica de esta regla de argumentación. Para llegar a fundamentar normas, es preciso comprometerse con condiciones procedimentales que de manera implícita significan un reconocimiento de esta regla de argumentación que es el principio de universalidad. Este principio (U) es explicado por Habermas:

“Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno puedan ser aceptados sin coacción (y preferidos a las repercusiones de las posibilidades alternativas de regulación conocidas) por todos los afectados.”²²

²² Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Pág. 142

Para Habermas, una teoría de la argumentación de este tipo tiene que elaborarse desde una lógica informal. En el discurso científico podemos unir el abismo entre la observación particular y la hipótesis general a través de la inducción, pero en la moral no podemos operar así. Por esto Habermas introduce un principio que como norma de argumentación cumpla en la ética la función de la inducción en la teoría científica. Tal principio moral hará posible el consenso, y tiene que ver con que sólo acepta como válidas las normas aprobables por todo posible destinatario, es decir, que expresan una voluntad general, en otras palabras, normas que como diría Kant, puedan convertirse en leyes universales. Lo que Kant ya formuló en el imperativo categórico reaparece aquí –y en toda ética cognitiva-, la universalidad, un principio que fomenta la capacidad de generalizar una máxima de acción, y que elimina toda norma que contradiga esta exigencia. Pero para la ética discursiva –a diferencia de la kantiana- el carácter universalizable de una norma no se verifica en el mero análisis de la misma, o en su estructura lógica, sino que es necesario someterla a revisión por medio de un discurso argumentativo donde participarán idealmente todos los afectados (por esa norma). Sólo a través de esa argumentación se podrá formar el juicio moral, para que esto ocurra, y para que el juicio se forme de manera imparcial es preciso que los participantes se acomoden a las perspectivas de los demás participantes, tratando de adoptar el rol ‘ideal’. Se trata de que en vistas a lograr la universalidad, se tomen en cuenta los intereses de cada uno de los participantes (otorgándoles a todos estos idéntico valor), y que cada actor pueda ser indistintamente hablante, oyente y observador (imparcial), dejando de lado sus intereses egoístas para abrirse a la posibilidad de encontrar la mejor norma para todos.

El principio de universalidad es una norma de argumentación que posibilita el acuerdo en los discursos prácticos, en vistas a regular distintas situaciones con la inclusión de todos los afectados. Con la fundamentación de este principio referido a la argumentación nos encaminamos hacia una ética discursiva. Habermas excluye toda aplicación monológica del principio (U), pues éste tiene su sentido en la función de regular argumentaciones entre distintos participantes.

En la praxis comunicativa cotidiana, las pretensiones de validez normativas cumplen una función coordinadora de acciones, es por esto que para poder resolver una cuestión moral es preciso someterla a la argumentación, donde los participantes, en un esfuerzo argumentativo y de manera cooperativa, intentarán lograr un consenso. Es claro que tal consenso, y por tanto la fundamentación de una norma moral, no es posible de ser alcanzado monológicamente. Todo conflicto de acción, o consenso roto, se resolverá con acciones comunicativas en una argumentación moral, esto, en vistas a lograr acuerdos que expresen una voluntad conjunta, por lo que ya no basta con que cada individuo piense si puede aceptar o no una norma, no basta con una reflexión solipsista, sino que se hace necesario una argumentación real en la que participen de modo cooperativo los afectados. Este principio de universalidad difiere del kantiano en tanto que no se basa en que la validez de la norma surja de que el sujeto pueda quererla como universal, del análisis interno y solitario de la máxima por parte del sujeto para luego presentarla como ley universal, sino que se trata de que cada individuo presente su pretensión de validez –su máxima- para poder comprobar discursivamente (integrando al otro, y por medio del lenguaje) si es o no universalizable, y así, si puede o no fundamentarse legítimamente.

Se pasa de lo que cada uno pueda querer sin contradicción (imperativo categórico kantiano) a lo que todos podemos aceptar, por vía de la argumentación, libremente y de común acuerdo, como ley universal, esto es, como bueno para todos. Cada uno debe exponer sus intereses, abierto a la crítica de los demás. En el discurso práctico se exponen las razones a favor y en contra de una determinada norma o pretensión de validez normativa que se quiera hacer válida o fundamentar.

Se toma por presupuesto en un discurso, que todos los participantes del mismo están vinculados compartiendo todos los problemas posibles o imaginables, lo que los lleva a interesarse a priori en lograr soluciones para aquellos conflictos susceptibles de consenso para todos los miembros de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación. En la medida que argumentamos en serio, hemos de reconocer ciertos presupuestos éticamente relevantes, como que todo participante de la argumentación, participa a la vez de:

a) Una comunidad real de argumentación, donde las condiciones iniciales para cualquier discurso concreto implican una precomprensión del mundo condicionada socio-cultural e históricamente, así como también un acuerdo con los demás. Estos presupuestos constituyen lo que neopragmatistas y neoaristotélicos pragmático-hermeneutas entienden como “base histórica y contingente de consenso”. b) Una comunidad ideal de argumentación anticipada contrafácticamente. Todo participante, en tanto que argumenta seriamente tiene que respetar y hacer valer las condiciones y presupuestos universalmente válidos de la comunicación de una comunidad ideal de argumentación.

Las condiciones de la argumentación, que constituyen presupuestos normativos inevitables, se refieren a que en toda argumentación se debe reconocer la corresponsabilidad de todos los participantes, así como la igualdad de derechos de los mismos, y que como finalidad del discurso se contemple la capacidad universal de consensuar las soluciones de todo conflicto. En estos presupuestos encontramos un principio ético-discursivo, que se puede entender como la transformación posmetafísica de la exigencia moral de universalización de las máximas requerida por la ética kantiana en el imperativo categórico. De este modo vemos cómo ya se va mostrando de qué manera la ética discursiva resulta de la transformación pragmático-lingüística de la filosofía kantiana. Apel rescata el siguiente punto:

“El momento principal de la transformación es el siguiente: en lugar de la aptitud legal de las máximas de acción –que los individuos han de querer según Kant- aparece ahora la idea reguladora de la capacidad de ser consensuadas todas las normas válidas por parte de todos los afectados, idea reguladora que tienen que aceptar como vinculante todos los individuos, pero que, a ser posible, hay que realizar aproximadamente en el discurso real”²³

Pero la ética del discurso encierra una segunda dimensión, a la que Apel llama parte ‘B’, y que consiste en las condiciones históricas de aplicación de la norma básica, condiciones que muchas veces dificultan tal aplicación. Esta parte ‘B’ corresponde a la dimensión exotérica de la ética.

En un mundo como el de nuestros días, globalizado, tecnificado, dominado por una

²³ Apel, K.O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Pág.158

racionalidad científica, ya no es suficiente una moral de las costumbres, no basta con apelar a la conciencia individual de los hombres. En nuestra época se hace necesario asumir la responsabilidad solidaria por las consecuencias mundiales de la actividad del hombre, e incorporar esa responsabilidad en la praxis humana. Así, la ética del discurso llama a la cooperación solidaria entre los individuos, y que mediante un discurso argumentativo, éstos puedan alcanzar la fundamentación de normas. Como vemos en esta propuesta ética, a todos nos cabe una cuota de responsabilidad, no solo para con nosotros mismos, sino frente al mundo entero, por eso con la ética discursiva hablamos de una ética de la corresponsabilidad. La ética del discurso pretende situarse a nivel de macroesfera, pues es una ética propicia para los problemas de la globalización.

En la comunidad ideal de comunicación que se postula, se tiene la intención de alcanzar acuerdos, se trata de una racionalidad consensual comunicativa. Pero en la comunidad real predomina una racionalidad estratégico-instrumental, dominada por el cálculo egoísta de la utilidad, donde la acción del sujeto se orienta al éxito, en contraposición con la acción orientada al entendimiento que se postula en la comunidad ideal. Los participantes de un discurso, o aquéllos cuyos intereses entran en conflicto y que es necesario resolver, constituyen sistemas de autoafirmación.

Por la situación real que vivimos en nuestros días, estos a menudo no tienen la posibilidad de respetar la norma básica, de entrar en un discurso argumentativo en vistas a resolver un determinado conflicto. Por esta razón en ocasiones violan dicha norma y caen en un juego estratégico para hacer valer sus pretensiones, en lugar de recurrir al consenso. Así, es necesario que la ética discursiva contemple las dificultades que la situación histórica y social presenta como trabas para la observancia de la norma básica. Por eso, esta ética se presentará como una ética de la responsabilidad, puesto que cada actor debe hacerse responsable de sí en tanto que sistema de autoafirmación.

Es necesario un principio de complementación que medie entre esta responsabilidad ya mencionada y la exigencia de la norma básica, principio que obliga a procurar la realización *in the long run* de la comunidad ideal de argumentación. Se trata de acercar la situación real al establecimiento del discurso práctico como medio indispensable para solucionar todo conflicto de intereses, es decir, acercarse progresivamente a las condiciones contrafácticamente anticipadas. Este principio de complementación se refiere a la minimización de la acción estratégica y la maximización de la acción comunicativa. Según este principio no se debe abusar de los recursos estratégicos y, en lo posible, evitarlos. Se trata de hacer el mayor esfuerzo por lograr el consenso y evitar la estrategia.

Uno de los puntos en que la ética discursiva se separa de la kantiana, es precisamente es esta parte B, en tanto que la ética del discurso se concibe no como una ética abstracta, sino como una ética de principios referida a la historia. Señala Apel:

“La ética del discurso no puede, obviamente, partir –a diferencia de Kant- del ideal normativo de los entes puramente racionales o de una comunidad ideal de seres racionales, separada de la realidad y de la historia. A mi parecer, este punto tiene la siguiente consecuencia metodológica: la ética discursiva, a diferencia de una pura ética deontológica de principios proveniente de Kant, no puede partir de un punto de vista abstracto ajeno a la historia, o del punto cero de la historia. Más bien, tiene que considerar que la historia humana –también la de la moral y

la del derecho- ha comenzado desde siempre y la fundamentación de normas concretas (por no hablar de su aplicación a las situaciones) puede y debe conectarse también ya siempre, a la eticidad concretada históricamente en las correspondientes formas de vida. Sin embargo la ética discursiva no puede ni quiere renunciar al punto de vista universalista del deber ideal que Kant alcanzó.”

24

La posibilidad de la total aplicación de la ética discursiva, sin duda va a depender del grado de desarrollo moral que se de en cada sociedad. Es decir, no se le puede exigir a un individuo que cumpla incondicionalmente con el principio moral, sin prever racionalmente las consecuencias de su acción y sin revisar las condiciones histórico-sociales en las que está imbuido, y que determinan naturalmente su accionar. Este punto marca la diferencia fundamental entre una “ética de la convicción” y una “ética de la responsabilidad”, en tanto que ésta última tiene en cuenta las consecuencias y el ambiente en que la acción es llevada a cabo, observando sin duda el grado de progreso social que ha alcanzado el colectivo humano en el que el hombre se encuentra. La ética discursiva, en tanto que está referida a la historia, contempla la dificultad que significa el hecho de que no se den en la realidad las condiciones ideales de aplicación, lo que no impide que cada sujeto moral deba hacer todo lo que esté a su alcance para aproximarse a esas condiciones, y, de ese modo, cooperar en el progreso moral de su sociedad encaminándose a la idea regulativa que significa la comunidad ideal de argumentación.

Para Apel, una ética como la kantiana –en tanto ética deontológica de principios- resulta deficiente puesto que al no tener en cuenta el factor histórico, no contempla la problemática de la aplicación real de la misma, aplicación por cierto responsable y referida a la historia. Este problema podría ser resuelto por la ética discursiva en tanto que, como resultado de una transformación posmetafísica y lingüística de la ética kantiana, incluiría la responsabilidad por las consecuencias de la aplicación de las normas en el principio de universalización, pero resulta que en la realidad las condiciones de aplicación de la ética del discurso no se han alcanzado históricamente. Por esto, la aplicación del principio de la ética discursiva solo será posible en sociedades cuyo desarrollo moral lo permita; del mismo modo, hay que considerar que las normas situacionales concretas, fundamentadas filosóficamente, no se derivan solamente del principio de la ética discursiva sino que se ven determinadas también por la situación histórica, moral, social y jurídica de una forma de vida determinada.

De esto no se sigue el cuestionamiento de la validez universal del principio ético del discurso, sino que se sigue que:

“en la parte B de la fundamentación de la ética del discurso, el propio principio del discurso recibe un valor posicional distinto del que tenía en la parte A de la fundamentación: ya no se le puede seguir suponiendo como base de una norma fundamental, procedimental y aplicable, de una ética deóntica que simplemente limita las valoraciones y la fijación de objetivos de los hombres, sin prejuzgarlos a ellos mismos. En la parte B de la fundamentación hay que considerar el principio ético del discurso más bien como un valor que puede funcionar como baremo del principio teleológico de complementación del principio del discurso”.

²⁴ *Ibid.* Pág. 168

Mientras históricamente no se hayan alcanzado las condiciones de aplicación para una ética posconvencional del discurso, se apela a la responsabilidad del individuo para la aplicación del principio ético teniendo en consideración las consecuencias que se deriven de la aplicación del mismo. Antes de aplicarlo ciegamente es preciso revisar las condiciones reales a las que se enfrenta, y mediar, conjugando la disponibilidad real de solucionar conflictos de intereses por vía consensual, con la valoración de la situación y la disponibilidad para la acción estratégica, todo esto observando responsablemente los resultados previsibles, y adoptando una máxima de acción tal que pueda llegar a considerarse como una norma susceptible de consenso. En la misma medida se exige al individuo colaborar en la supresión aproximativa y a largo plazo de la diferencia entre la comunidad real de argumentación condicionada históricamente y la comunidad ideal, anticipada contrafácticamente. En este compromiso exigido, el principio ético del discurso alcanza su nuevo valor posicional en la parte B de la fundamentación de la ética del discurso.

Según Apel, con esto se supera una ética puramente deontológica que no contempla la determinación histórica. Aparece como obligación un compromiso a favor del progreso moral, para que en el largo plazo se puedan alcanzar las condiciones de aplicación de la ética discursiva. Así, la idea de una comunidad ideal de comunicación no significa algún tipo de utopía, sino que se perfila como idea regulativa a la cual el hombre –en su desarrollo moral en sociedad- debe encaminarse, tratando en lo posible de hacer cada vez más cercanas a nuestra realidad las condiciones realizativas que ésta implica. Al respecto señala Apel refiriéndose a la actualidad que tiene la ética del discurso, que hoy en día son innumerables las conversaciones y conferencias en las que se recurre al principio ético del discurso como norma procedimental, y que:

“En mi opinión, se conseguiría mucho si se pudiera contribuir a que esta anticipación ideológica pudiera realizarse a largo plazo y aproximativamente, por ejemplo, haciendo que los componentes estratégicos de la negociación se conviertan paulatinamente en elementos discursivos de estas conversaciones y conferencias.”²⁶

²⁵ *Ibíd. Pág. 181.*

²⁶ *Ibíd. Pág. 184.*

Conclusión

Tras la exposición de los principales elementos de la moral kantiana en el capítulo primero de este trabajo, la posterior revisión de lo que constituye la transformación pragmático-lingüística de la filosofía, y finalmente, el análisis de la propuesta ética de Apel y Habermas conocida como la Ética Discursiva, podemos ya esbozar una conclusión respecto de lo planteado en este informe, a saber, que la ética del discurso es el resultante de una reformulación de la ética de Kant a la que se le ha añadido el elemento lingüístico.

La ética del discurso es heredera de la tradición kantiana, como ya vimos en el capítulo precedente, se trata de una ética universalista, formalista, cognitivista y procedimentalista. En este sentido, no se puede desconocer la raigambre kantiana que esta ética posee, y no parece necesario insistir en ello.

Sin embargo, respecto de las diferencias que los representantes de la Ética Discursiva pretenden como fundamentales en relación a la ética kantiana, no parecen serlo, al menos en cuanto fundamentales. Basado en lo expuesto en este informe, procederemos a revisar las tres diferencias que señala Habermas respecto de la ética kantiana, y seguido de ello, explicaremos en qué sentido no aparecen como diferencias del todo reales:

1) Según Habermas, la Ética discursiva abandona la doctrina de los dos mundos: así, no hace la diferencia que plantea Kant sobre un mundo inteligible al cual pertenecen el deber y la voluntad libre, y otro fenoménico al que pertenecen las inclinaciones entre otras cosas.

Si bien terminológicamente parece haber una diferencia sustancial entre los mundos de Kant y la aproximación histórico-pragmática de la ética discursiva, no es menos cierto que esta última apela a una diferencia entre la comunidad real y la comunidad ideal de argumentación que, dado lo expuesto en el primer capítulo de este informe, no resulta fundamental al modo en que ambos pensadores lo postulan. Lo anterior nos lleva a la segunda diferencia:

2) Según Habermas, la Ética discursiva supera el solipsismo kantiano, donde la validez de las máximas se comprueba por mero análisis interno, monológico del sujeto. Esto lo hace en tanto que espera lograr un entendimiento sobre la universalidad de intereses como resultado de un discurso práctico, público, intersubjetivo, y que cuente con la participación real de los afectados.

Respecto de esto, si bien Kant en principio no considera el diálogo real como fuente de justificación de las afirmaciones morales, en cuanto a las pretensiones de validez de los principios de argumentación, éstos podrían ser reconocidos individualmente sin apelar al diálogo, sólo mediante la reflexión trascendental, de lo contrario no se ve hasta dónde la ética planteada por Habermas, y su justificación racional, requerida por Apel para escapar al convencionalismo (existencialismo-subjetivismo), podría proceder sin dicha apelación a la reflexión trascendental antes mencionada. Creo que en este punto se entiende solipsismo en un sentido que no justifica la diferencia.

3) Según Habermas, la Ética discursiva logra finalmente la fundamentación -en la que Kant habría fracasado y habría eludido apelando a un *factum* de la razón- con la deducción del principio de universalización a partir de los presupuestos universales de la argumentación.

Si bien aquí es posible encontrar una diferencia sustancial, que dejaré para el final de esta conclusión, respecto del *factum* del cual parten sus reflexiones las posturas aquí contrastadas, a saber: una desde la conciencia moral, individual, y la otra desde la necesidad del diálogo como instancia a priori posibilitadora de toda reflexión e intento de justificación, por tanto necesariamente no-individual. No obstante, cabe hacer notar aquí que, a pesar de la diferencia en el *factum*, respecto de la fundamentación, y ese es el punto que destaca Habermas, ambas aproximaciones apelan a la validez intersubjetiva, basada en criterios racionales reconocibles individualmente, si bien aplicables sólo a un proceso dialógico en el segundo caso.

Además de estos puntos, los representantes de la ética discursiva también reclaman a Kant el hecho de haberse abstraído de toda determinación histórica, y de haber postulado el reino de los fines como un mero ideal sin posibilidad de llegar a concretarse, estimándole éstos nada más que como una utopía. Afirmar esto me parece que por lo menos deja a la vista una mala comprensión de Kant, o un desconocimiento de lo que el filósofo se propuso como tarea referente a la filosofía de la historia. Para Kant el desarrollo moral del individuo inevitablemente se externaliza en el derecho, ámbito considerado por el autor en su teoría política. Kant plantea la idea del reino de los fines, entendiéndola como el sumo bien político, por mor del cual los hombres en el mundo llegan a alcanzar las condiciones necesarias para lograr la moralidad, para esto se postula la inmortalidad de la especie (asumiendo una concepción lineal del tiempo ligada

a la idea de progreso propia de la modernidad), y así, afirmando el progreso histórico indefinido, el hombre (como especie y no necesariamente como individuo) alcanza su total humanización.

Y en este punto me parece que más que distanciarse, se acercan las dos teorías éticas aquí expuestas. Es innegable la similitud que aquí se presenta entre reino de los fines y comunidad ideal de argumentación: ambas funcionan como ideas regulativas hacia las cuales el hombre debe encaminarse, y ambas llegan a ser realizables en este mundo en la medida de que una determinada sociedad logre el adecuado nivel de desarrollo moral, lo que sin duda, significaría lograr lo que Kant llamó sumo bien político, o lo que en nuestros días podríamos pensar como una democracia participativa perfecta.

Asumiendo las críticas posmetafísicas a la ética de Kant, es inevitable reconocer la ventaja de la ética discursiva respecto de la aproximación kantiana, dadas las actuales condiciones donde se deben resolver conflictos de orden moral a nivel global. En este sentido, tradicionalmente se ha tomado a Kant y su propuesta ética como altamente abstracta e impracticable, y en realidad exige una renuncia a condiciones histórica y socialmente determinadas, que en principio parecen darles la razón a sus críticos. Por su parte, la ética discursiva, al plantear condiciones racionales para la resolución de conflictos asumiendo esas determinaciones, aparece como más adecuada para un mundo globalizado y multicultural. Reconocer la importancia del diálogo y la argumentación racional es sin duda importante, y aquí cabe la distinción de la ética del discurso respecto de la aproximación kantiana. Sin embargo, respecto de la necesidad de una justificación racional, con un soporte objetivo, si bien se ha cambiado el escenario, por decirlo de alguna manera, remitiendo al *factum* ya mencionado, el tipo de reflexión (trascendental), la naturaleza de las condiciones de posibilidad (*a priori*, universales y necesarias), y la universalidad de las máximas de acción, constituyen un núcleo fundamental que acerca más que separa a ambas posturas.

Indagar sobre estas similitudes, y las diferencias que pueden constituir una ventaja, respondería a la urgencia señalada por Apel respecto de una justificación racional de la ética. En un mundo que no parece tener más norte que la racionalidad estratégica, donde la técnica supera las capacidades de decisión de los individuos considerados aisladamente, una salida racional que apela a las nociones de comunidad y diálogo resulta necesaria e imprescindible. Si bien Kant ya había vislumbrado este aspecto social o comunitario como el corazón de la praxis moral, incluida la práctica científica (adelantándose también en esto a los postulados de la filosofía analítica), los desarrollos de Habermas y Apel constituyen un avance en la consideración del aspecto concreto, contingente, tomados como condiciones iniciales de todo proceso dialógico.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto. *Estudios éticos* . Alfa. Barcelona. 1986.
- Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía* . Taurus. Madrid. 1985.
- Apel, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso* . Paidós. Barcelona. 1991.
- Apel, Karl-Otto. *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia* . Almagesto. Buenos Aires. 1992.
- Benzi, Ives. *Los fundamentos críticos de la ética kantiana* . Publicaciones especiales, serie ensayos, nº 50. Departamento de Filosofía, Universidad de Chile. Santiago de Chile. 1993.
- Benzi, Ives. *Moral y teoría de la acción trascendental* . Publicaciones especiales, serie Documentos del grupo de cognición y praxis, nº 77. Departamento de Filosofía, Universidad de Chile. Santiago de Chile. 1998.
- Habermas, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso* . Trotta. Madrid. 2000.
- Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa* . Península. Barcelona. 1985.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia* . Fondo de cultura económica. México. 1993.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* . Espasa Calpe. Madrid. 2001.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura* . Taurus. México. 2006.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica* . Espasa Calpe. Madrid. 1984.

Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio* . Losada. Buenos Aires. 1993

Peirce, Ch.S. *Collected papers* (8 vols.). Harvard University Press. Cambridge, MA. 1965. En Vallejos, G. *Peirce: Pragmatismo, Semiótica y Realismo* . Cinta de Moebio No.5. Abril de 1999. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.
<http://www.moebio.uchile.cl/05/peirce.htm>