

**Universidad de Chile**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Escuela de Postgrado  
Departamento de Filosofía

# “Problema de la Fundamentación última en Apel y una ética del juego”

Tesis para obtener el grado de Magister en Filosofía Mención: Axiología y Filosofía Política

Alumno:

**MIGUEL PEFAUR POZA**

Profesor Guía: Raúl Villarroel S.

**Santiago de Chile 2011**



<b>Agradecimientos . . .</b>	<b>4</b>
<b><u>PRIMERA PARTE. LA FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA EN LA ÉTICA DEL DISCURSO. . .</u></b>	<b>5</b>
I.- Introducción sumaria a la propuesta de la ética del discurso. . .	5
<b>a.- La paradoja del desafío actual de la ética. . .</b>	<b>6</b>
<b>b.- La ética del discurso como transformación de la Filosofía. . .</b>	<b>9</b>
<b>c.- La razón estratégica y la razón discursiva. . .</b>	<b>21</b>
<b>d.- La arquitectura de la ética discursiva: parte A y parte B . . .</b>	<b>24</b>
II.- Fundamentación última en la ética del discurso. . .	25
<b>a.- La respuesta de Apel frente al trilema de Munschhausen. . .</b>	<b>26</b>
<b>b.- La argumentación trascendental. La distancia con Habermas. . .</b>	<b>30</b>
<b>c.- La fundamentación como justificación. Ernst Tugendhat. . .</b>	<b>34</b>
III.- La ética de la liberación en el horizonte de la argumentación apeliana. . .	39
<b>a.- El desafío de la alteridad. . .</b>	<b>39</b>
<b>b.- La complementariedad de la ética del discurso y ética de la liberación. . .</b>	<b>42</b>
<b>c.- El escéptico y el cínico. . .</b>	<b>45</b>
IV.- La carencia de un criterio de discernimiento entre razón estratégica y discursiva. . .	48
<b>a- Revisión a la refutación del escéptico. . .</b>	<b>49</b>
<b>b.- El hipócrita y la argumentación como dilación. . .</b>	<b>52</b>
<b>c.- Problemas de la “argumentación seria”. . .</b>	<b>54</b>
<b><u>SEGUNDA PARTE. UNA ÉTICA DEL JUEGO. . .</u></b>	<b>57</b>
I.- Nuevamente, necesidad de una fundamentación. . .	57
II.- El Potencial ético del juego. . .	60
III.- Analítica coexistencial del juego. Eugen Fink. . .	61
IV.- Las condiciones de posibilidad del juego. . .	65
V.- El juego como una epoché práctica. . .	69
Conclusiones. . .	72
<b>BIBLIOGRAFÍA . . .</b>	<b>75</b>

## Agradecimientos

Agradezco con amor a Daniela Sepúlveda, cuya presencia y apoyo han hecho posible este trabajo, reconozco también sus aportes en relación a la perspectiva de género, que he intentado recoger en este trabajo, aunque de modo insuficiente, me temo.

Agradezco a mis padres Héctor y Gloria, quienes afectuosa y atentamente han leído y comentado mi trabajo; la minuciosa revisión del texto, por parte de mi padre, ha permitido purgar una serie de errores que hacía hostil la lectura del presente escrito.

Muy afectuosamente doy las gracias a Cristóbal Holzapfel, por las extensas e intensas conversaciones filosóficas en extensas caminatas. También le agradezco el haberme posibilitado participar junto a Carlos Calvo, Diego Sanhueza, Edgar Barkemayer y otros en el grupo de traducción y lectura de los *Grundphänomene* de Eugen Fink y por hacerme partícipe del Proyecto Fondecyt entre 2009 y 2010, como Tesista.

A Carlos y Diego agradezco además su prestancia para revisar algunos aspectos de este trabajo, debo muchas de las precisiones y correcciones a ellos, desde luego los errores que persisten son de mi exclusiva responsabilidad.

Agradezco además a Cristóbal Joannon por quien he accedido a la lectura de Tugendhat.

Especialmente agradezco a Raúl Villarroel, quien ha guiado este trabajo con sus consejos y observaciones siempre razonables, que han permitido aterrizar esta investigación.

# PRIMERA PARTE. LA FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA EN LA ÉTICA DEL DISCURSO.

## I.- Introducción sumaria a la propuesta de la ética del discurso.

Allá por los años setenta surge la ética del discurso, como resultado de los esfuerzos teóricos de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel.<sup>1</sup> Y surge en el marco del proyecto de rehabilitación de la filosofía práctica ante el descrédito de la filosofía continental, caracterizada en tono peyorativo como *metafísica* y la dramática reducción de la filosofía a una tarea terapéutica, como labor clarificadora del lenguaje científico y depuradora de los errores metafísicos, en el ámbito anglo-americano.

Si bien la propuesta de la ética del discurso, puede calificarse como esa labor cooperativa de los dos teóricos antes señalados, nos interesa, por sobre todo, la particular forma que adquiere el proyecto en Apel. Pues aquí la cuestión de la *fundamentación* de la ética, adquiere su formulación más exigente y radical, tratándose de una “fundamentación última” de la ética –planteamiento al cual Habermas no adscribe plenamente, lo que ha llevado a autores como Adela Cortina a distinguir entre un trascendentalismo débil (Habermas) y un trascendentalismo fuerte, o trascendentalismo propiamente tal (Apel).<sup>2</sup>

Surge a su vez ante la necesidad de enfrentar el relativismo moral –cuestión que una vez más se suscita en la historia de la filosofía y de la humanidad – y ante el horror en que devino el dogmatismo del siglo veinte; que culminaría, por primera vez, en el Holocausto de la Segunda Guerra, y que seguiría manifestándose en otros tantos lugares, bajo la forma de dictaduras, genocidios, hambruna.

En relación al proyecto de rehabilitación de la filosofía práctica –es decir, de la reivindicación de un ámbito particular de reflexión filosófica, esencialmente no vacía– la ética del discurso identifica algunos elementos centrales del problema que ha llevado a la filosofía al descrédito por su ineficacia en evitar o si quiera atenuar el horror genocida.

“¡Qué Auschwitz no se repita!” decía Adorno, y sin embargo se repite, aún hoy cotidianamente. Sin duda ya no es el pueblo judío el que vive, en tanto pueblo, el horror del genocidio, pero allí quedan las masacres contra el pueblo palestino, contra los opositores a las dictaduras en Chile, Argentina, Brasil y podríamos seguir con la ominosa lista de cruentas matanzas. Vale la pena reseñar la silenciosa y oprobiosa masacre del hambre, en

<sup>1</sup> Cortina, Adela. *Ética discursiva* en Victoria Camps (Ed.) *Historia de la Ética*. Vol.3.Barcelona, Crítica, 2002. P.533

<sup>2</sup> “Habermas se acoge a un *trascendentalismo débil*, que no separa tajantemente entre un conocimiento trascendental, que descubre las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia, y el conocimiento empírico *a posteriori*. El trascendentalismo débil descubre estructuras cuasitrascendentales, que se repiten en todas las experiencias coherentes, en la medida que su necesidad y unidad no queda refutada.” Cortina, Adela *op.cit.* p.548-549

Haití, Etiopía, el Sida en el África Subsahariana, el secuestro y asesinato de mujeres, por los carteles de la droga en Méjico, etc.

Decíamos que la ética del discurso se ha planteado el desafío de levantar un proyecto que sin renunciar a una ética universalista, deontológica, evite las dificultades que encierra el *solipsismo metodológico* asociado a las *filosofías de la conciencia*. Para tal efecto es de vital importancia adentrarse al momento de transformación de la filosofía, a saber en el proceso de desplazamiento del objeto de indagación filosófica de la conciencia (desde Descartes a Husserl) al lenguaje (Wittgenstein, Ch.S. Peirce, Heidegger).

Pero tal salida al problema del solipsismo –que es particularmente punzante en Kant, cuya ética del deber, ha sido caracterizada como abstracta y por ello incapaz de responder a la cuestión concreta de la moral– no puede efectuarse mediante una decisión irracional y prelingüística, una cierta toma de posición pre-crítica, como pretendería Popper. Además el desafío actual de la ética exige que ésta se haga cargo de las consecuencias involucradas en la decisión de implicancia moral, no basta que la máxima que guía una conducta sea universalizable, al mismo tiempo, deben ser aceptables las consecuencias del acto. Por ello la ética del discurso se caracterizará como una ética de la responsabilidad.

La introducción que nos proponemos ofrecer, desde luego no podrá ser exhaustiva, aun cuando esperamos sea lo suficientemente completa para cumplir con los propósitos informativos de un introducción. Nos topamos en este intento por compendiar los planteamientos de Apel con un problema: el mismo autor no presenta su propuesta de modo sistemático, si bien es plenamente riguroso; por ello hemos de recurrir en más de una oportunidad a Adela Cortina, que emprende la ingente labor de organizar lo que, desde un principio, se ha desarrollado como un permanente diálogo o discusión con otras posturas filosóficas. Sirva esto de advertencia para la lectura de lo que sigue.

## a.- La paradoja del desafío actual de la ética.

---

El desafío global que supone el desmedido desarrollo de la técnica –desmedido no sólo por ingente y descontrolado, sino ante todo porque no se ha visto aparejado por el desarrollo de una *conciencia* capaz de responsabilizarse por el estado actual de la globalización, de los riesgos ecológicos y armamentísticos, por mencionar solo algunos– viene a ser el punto de partida para la ética del discurso. El *homo faber* ha llevado el desarrollo de las técnicas de dominio de la naturaleza hasta, lo que al menos hoy así nos parece, sus últimas consecuencias. Eso constituye la paradójica situación del problema al que se enfrenta una ética universalista que “nunca fue tan urgente” y “nunca pareció tan difícil”, en el decir de Apel.<sup>3</sup>

En tal sentido afirma Adela Cortina que “la respuesta responsable a un reto universal es una ética universalmente válida”<sup>4</sup> La necesidad de erigir un proyecto de ética universalista procede del emerger de un problema de alcance universal. No es posible hacer frente a los desafíos de la época que nos toca vivir, con fórmulas de alcance local. Puesto que, en la actualidad las consecuencias afectan globalmente a los habitantes de este mundo, ya no es posible remitir el problema a cada comunidad humana en particular, sino que ahora concierne a la totalidad de la población humana e incluso a las generaciones futuras, en tanto “potenciales afectados” por las decisiones y acciones que se emprendan.

<sup>3</sup> Apel, Karl-Otto. *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética en su Transformación de la Filosofía*, vol. II Madrid, Taurus Ediciones, 1985. P.342

<sup>4</sup> Cortina, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1995, p.27

**“Por primera vez en la historia del género humano, los hombres se encuentran emplazados prácticamente frente a la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de sus acciones a escala planetarias”<sup>5</sup>**

En este escenario, emerge con tal urgencia el desafío de construir un proyecto que *rehabilite* la filosofía moral con pretensiones de validez (corrección) universal, en el ámbito de la macrosfera. Como hace notar la colaboradora española de Apel recientemente – y por tanto de modo tardío, cabe decir– los problemas de alcance global han devenido en problemas manifiestos para una conciencia moral “macroesférica”<sup>6</sup>. Las dictaduras finiseculares, la guerra por la “democracia” de principios de este siglo y el fenómeno del terrorismo, los horrores de la segunda guerra mundial, la carrera armamentística, la pandemia del sida, la oprobiosa persistencia de la hambruna en el tercer mundo pese al (o quizá a razón del) sostenido desarrollo del comercio mundial, forma hoy parte de las agendas programáticas de diversas organizaciones internacionales y de los Estados, desde luego ocupan también un lugar importante del debate en la opinión pública.

En este contexto mundial, la ética discursiva se concibe a sí misma como una macroética, es decir su alcance es global, como lo es la incidencia de las normas y decisiones que constituyen su objeto. Por ello el armamentismo, el problema de la polución debido a la actividad industrial entre otros son temas de los que debe hacerse cargo una ética a la altura de los tiempos que corren. Nos dice Apel: “Quisiera tomar muy en serio el diagnóstico de la actual crisis de la humanidad que se acaba de esbozar; quisiera ver allí una ilustración de la urgente *necesidad* de una *nueva fundamentación* racional, *filosófica*, de la *ética* en la época de la ciencia”<sup>7</sup>. Lo que se ha universalizado primeramente es la necesidad de una ética, luego sólo una ética de alcance universal, esto es aceptable universalmente –o en el decir de Habermas y Apel, sólo una ética con *pretensiones de validez universal* puede hacer frente a tal urgencia.

El proyecto de erigir una ética universal con *pretensiones de validez universal* o más precisamente de *pretensiones de corrección* respecto de *todos* los individuos potencialmente *afectados*, en tanto partícipes de la comunidad de comunicación – viene a ser hoy, en el actual estado de la ciencia y la técnica, más urgente que nunca. Pero su necesidad se ve enfrentada al mismo tiempo a cierta “imposibilidad”, a saber la presunta imposibilidad de poder reconducir las diferencias morales a un consenso. Impera hoy la creencia que el ámbito moral, está de suyo fuera de toda discusión medianamente objetiva o racional. Las cuestiones morales se comprenden como meramente subjetivas, arbitrarias, cuestiones de “gusto”, en fin, irracionales. No falta en diversos ámbitos de la vida pública quien califica los problemas de probidad pública, honestidad y similares como problemas “estéticos”, en un sentido eminentemente no técnico, que reduce los problemas éticos a su mínima expresión, si no está legalmente prohibido carece de relevancia, si bien pudiera ser una falta de decoro.

Esta exigencia de universalidad, como demanda a todo proyecto ético que pretenda estar a la altura del desafío de los tiempo, se ve enfrentada al descrédito de las éticas universalistas, en un ámbito cultural donde el lugar de la filosofía es precario, sea porque la vieja metafísica se descarta como superchería o bien porque su alternativa, la filosofía analítica haya optado por reducir el ámbito de acción de la reflexión filosófica, al de una

<sup>5</sup> *Apel, Karl-Otto. Op.cit., p.344*

<sup>6</sup> Cf. Cortina, Adela. *Op.cit.*, p.31

<sup>7</sup> *Apel, Karl-Otto Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia*, en su *Estudios Éticos*, Barcelona, Editorial Alfa, 1986. P.106

disciplina auxiliar de la ciencias, cuya labor es ante todo terapéutica<sup>8</sup>. “La idea de la objetividad científica parece relegar la pretensión de validez de las normas morales o de los juicios de valor al ámbito de una subjetividad no vinculante.”<sup>9</sup> De este modo el razonamiento científicista ha erradicado la cuestión de la moral de la esfera de la racionalidad, es decir, la ha circunscrito a la mera subjetividad, como lo *no objetivo* y por tanto *no universal*. “Una ciencia neutral monopoliza las ideas de objetividad y racionalidad”.<sup>10</sup> Más aún cuando las ciencias sociales empíricas describen neutralmente la diversidad moral<sup>11</sup> de las diferentes etnias y culturas. Ello implica que la ética no puede aspirar a una fundamentación racional y que por tanto el escepticismo moral es la consecuencia esperable de un razonamiento científico neutral. Esto se traduce en un pluralismo de concepciones morales incapaz de entrar en diálogo para lograr un entendimiento, que tradicionalmente ha sido denominado “relativismo moral”.

El escepticismo ético, en sus diversas variantes, se manifiesta como un obstáculo y un peligro para la supervivencia humana. Este problema de índole teórico es del más alto impacto en el plano de la discusión moral concreta. Si no es posible conciliar las posiciones morales en disputa, cada cual que haga lo que le parezca. Así la desproporción de la técnica seguirá sin un contrapeso que haga posible hacernos responsables por el desarrollo de la ciencia. Hablamos anteriormente de la necesidad de *rehabilitación* de la filosofía práctica y su aparente “imposibilidad”, en el contexto de lo que Karl-Otto Apel denomina “el sistema de complementariedad” de las filosofías occidentales: la filosofía analítica, por una parte, y por otra, la existencialista.<sup>12</sup> La aparente oposición y falta de interacción entre una y otra tradición del pensar filosófico, se resuelve en la repartición de dos ámbitos de la reflexión filosófica. La filosofía analítica y las corrientes positivista en general, se apropian del problema epistémico, estableciendo las condiciones y requisitos que deben satisfacer las diversas teorías científicas para aspirar al reconocimiento de su validez, mediante procesos de contrastación o falsación. Ahora bien, como el modelo de validación de las ciencias hipotético-deductivas, no resulta aplicable a las cuestiones prácticas, de la vida activa, sea en el ámbito de la moral o la política, ellas son excluidas del campo de la reflexión racional y se las considera como cuestiones meramente subjetivas incapaces de obtener el reconocimiento intersubjetivo.

El sistema de complementariedad tiene efectos apreciables en la esfera política producto de la escisión que opera entre la esfera de lo público y lo privado, así sostiene Cortina:

**“[L]a división filosófica de esferas legitima la separación y complementación de las vidas públicas y privada, de tal modo que las decisiones morales y religiosas quedan recluidas en el ámbito de la conciencia privada mientras que en la vida pública las justificaciones se sustituyen por los argumentos pragmáticos de los expertos, basados en reglas científicas objetivables.”<sup>13</sup>**

<sup>8</sup> Orellana, Miguel. *Pluralismo: una ética del siglo XXI*. Segunda Edición, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 1996, pp. 24 ss.

<sup>9</sup> Apel, Karl-Otto. *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética*, p.344

<sup>10</sup> Cortina, Adela. *Op.cit.* P. 38

<sup>11</sup> Cf Maliandi, Ricardo. *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires. Biblos. 2004. pp.47 ss.

<sup>12</sup> Excluimos aquí el tratamiento que Apel efectúa del sistema de “integración”, al interior del socialismo y marxismo ortodoxo.

<sup>13</sup> Cortina, Adela. *Op.cit.* P. 41.



Es relativamente fácil encontrar una serie de decisiones políticas, que nos afectarán directa o indirectamente, en las que la discusión ético-política es reemplazada sin ambages por criterios “técnicos”, quedando reducida a unos pocos especialistas la valoración de la norma o curso de acción a seguir, entre esos muchos casos podemos señalar: la decisión de instalar o no una termoeléctrica en un determinado lugar.

Con esto parece decidida ya la suerte de la fundamentación filosófica de la ética. Ella simplemente no es posible, puesto que la acción posee resorte último de carácter subjetivo irracional, esto quiere decir que no es susceptible de fundamentación racional neutral. Por tanto no compete a la filosofía de las ciencias ni a cualquiera otra con pretensiones epistémicas ocuparse de estas cuestiones.

La escisión de los dos ámbitos de reflexión que acontece en la modernidad, por un lado las ciencias de la naturaleza ocupadas del ser y por otra, las ciencias del espíritu del deber ser. Esta división del trabajo filosófico opera como Apel señala, con agudeza, sobre la base del presupuesto de neutralidad valorativa de las ciencias.<sup>14</sup> Es esta neutralidad de las ciencias y técnicas modernas lo que de algún modo ha devenido en la compleja situación de nuestra época eminentemente técnica, donde la racionalidad se expresa como una capacidad de cálculo. El mismo diagnóstico lo vemos entre otros en Heidegger, quien denuncia a esta razón “calculante” omniabarcadora y reductora del fenómeno del mundo, a lo objetivo (Vorhandenes) y a la mano (Zuhandenes). Con ello la cuestión de la filosofía y de la reflexión humana sobre su propia existencia se ve radicalmente reducido y conducido por una mirada unilateral, que se corresponde con lo que Habermas llamara razón orientada al éxito o teleológica, como oposición a la razón orientada al entendimiento, y que en Apel se torna en la cuestión acerca de la razón estratégica, por una parte, y la razón discursiva, por otra.

La neutralidad valorativa de las ciencias, sustentada como recalca Adela Cortina en el “principio de no-valoración”<sup>15</sup>, tiene como su reverso la libertad de elección, como una especie de indiferencia desde la cual la voluntad simplemente se decide por una de las múltiples opciones posible y ello de modo *pre*-racional, cuando no de modo completamente *irracional*.

## **b.- La ética del discurso como transformación de la Filosofía.**

---

Para salir de la aparente aporía en que nos sitúa la paradójica situación de la filosofía amoral en nuestros tiempos, Apel echará mano a la tradición filosófica, más precisamente a Kant, en él se juega la posibilidad de una racionalidad que no se vea limitada a la objetividad cientificista. El cientificismo en su representación unilateral del problema acerca de *qué sea lo racional*, como ya hemos dicho, nos sitúa en la disyuntiva entre objetividad o subjetividad, ciencia o moral, excluyendo del campo de la racionalidad todo intento reflexivo dirigido al fenómeno moral. Así la ciencia “racional” y la filosofía como su auxiliar, se abstienen de todo planteamiento moral, por no ser este neutral, a-valorativo; Apel cita una Carta de Wittgenstein a Ludwig von Ficker,<sup>16</sup> donde el autor del *Tractatus* dice: “el sentido del libro es

<sup>14</sup> “Esta complementariedad se corresponde exactamente con la división práctica del trabajo de las filosofías establecidas en el Occidente liberal: el *positivismo* o mejor dicho, el *cientificismo*, por una parte, el *existencialismo* decisionista, por otra” Apel, Karl-Otto *Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia*. P.113-114

<sup>15</sup> Cortina, Adela *Op.cit.* P. 41.

<sup>16</sup> Cf. Apel, Karl-Otto *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética*. P.351

ético”; siendo lo ético aquello él ha definido o delimitado precisamente “guardando silencio” al respecto y no como otros que sólo “charlatanear”.

De este modo si queremos proseguir en el intento de decir algo respecto de la ética hemos de mostrar que es posible no sólo charlatanear, sino ante todo *argumentar* y exhibir las condiciones que hacen posible hablar *con sentido* la argumentación filosófica en el plano práctico-moral. Para ello siguiendo a Adela Cortina, desplegaremos la argumentación filosófica apeliana como resultado de la disputa con sus adversarios (i).

Decíamos más arriba que dentro del sistema de complementariedad, se trata de *decisiones últimas*, no fundamentables, es decir respecto de las cuales no puede darse razón alguna. Ello podría inducirnos a dar superado el problema, no en el sentido de entregar una solución, sino mostrarlo como un pseudo-problema, respecto del cual nada puede decirse y es mejor callar. Pero este abandono, de la tarea de una fundamentación de la ética, no está desprovisto de consecuencias para el saber científico. En el contexto de una formulación de la verdad, como *verdad consensual*, es decir, un concepto normativo de verdad. Apel intentará superar el solipsismo metodológico que se contiene en la tradición de las filosofías de la conciencia, incluido Kant, con la ayuda del pragmatismo de Pierce como veremos más adelante (ii).

Para superar esta aporía, parece necesario lograr la mediación entre dos ámbitos de la racionalidad: la teórica (científica) y la práctica (moral), o si se quiere ser más preciso: reivindicar un espacio dentro de la racionalidad a aquello que la tradición ha denominado razón práctica. Para tal efecto, la ética discursiva deberá mostrar que pueden formularse juicios o argumentos prácticos de validez universal y que dicha validez se ajusta a la noción de validez aceptada (o aceptable) científicamente. Para ello hemos de adentrarnos en lo que la “transformación de la filosofía” por parte de Apel. Y será necesario, además, mostrar en qué sentido una fundamentación filosofía ha de apartarse del concepto cientificista de fundamentación, entendida como deducción lógica.

## **i.- Sus adversarios**

En este apartado abordaremos aquellas posiciones filosóficas que Apel identifica como adversarios, con los cuales desarrolla una “lucha a muerte” en el decir de Adela Cortina –que nos traslada de algún modo a la famosa lucha por reconocimiento en el apartado relativo a la “autoconciencia” en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel– que finalmente dará forma a su propuesta, en una actitud dialéctica que vale la pena mantener a la vista. Este estilo filosófico controversial se perfila como la ejemplificación del presupuesto normativo de la ética discursiva, a saber como una necesidad de validar la propia propuesta en el espacio del debate público. No obstante reservaremos para más adelante otras críticas al intento de fundamentación última, que proceden de posiciones más cercanas a la de Apel como las de Jürgen Habermas y de Enrique Dussel.

Siguiendo a Adela Cortina y al propio Apel identificaremos a sus adversarios, no tanto mediante nombres propios, sino a través de la corriente filosófica en cuestión, a saber: (1) el irracionalismo; (2) el decisionismo, del racionalismo crítico; y (3) el solipsismo metodológico de las filosofías de la conciencia.

### **1.- Irracionalismo**

El primer adversario de la ética del discurso lo podemos caracterizar como el irracionalismo ético, siguiendo a Adela Cortina,<sup>17</sup> con ello no caracterizamos de modo peyorativo a sus

---

<sup>17</sup> Cf. Cortina, Adela. *Op.cit.* P. 38 ss.

defensores, simplemente queremos poner de relieve su negativa a concebir el fenómeno moral como un asunto respecto del cual quepa una reconstrucción racional. Dicho de otro modo, para los irracionistas la decisión subjetiva es eso y nada más, es decir, no es susceptible de universalidad y desde luego es ajena a toda discusión científica objetiva.

Anteriormente hemos hablado ya del sistema de complementariedad y es precisamente aquí donde libra la primera disputa por la posibilidad de una ética universalista. Pues, si como sostienen los irracionistas, el sustrato de la acción humana es una decisión irracional, esto es, aquélla respecto de la cual no cabe dar razones, entonces es imposible levantar un proyecto ético con pretensiones universalistas. Pero es justamente este punto el que Apel no está dispuesto a ceder, la ética del discurso es una ética cognitivista, no sustancial, sino procedimental. La racionalidad en la ética discursiva reside en el proceso mediante el cual se validan las normas y los cursos de acción en examen, este proceso será el discurso argumentativo orientado al entendimiento (consenso).

La urgencia de un proyecto universalista, esto es, válido para *todos* (en sentido enfático) y el dominio del irracionismo como garantía del pluralismo,<sup>18</sup> nos lleva a una situación paradójica: “una ética universal –es decir, intersubjetivamente válida– de la responsabilidad solidaria parece ser simultáneamente necesaria e imposible.”<sup>19</sup> La necesidad de una ética a la altura de los tiempos que corren nos lleva a argumentar que la imposibilidad es aparente, o más claramente esa imposibilidad depende de nuestra adhesión a la tesis científicista que reserva toda la objetividad y racionalidad para la ciencia, excluyendo de dicho ámbito la moralidad. Ello se recoge en el sistema de complementariedad, que a estas alturas no cabe calificar de neutral, pues prejuzga y determina la suerte de la racionalidad práctica, sin siquiera indagar en los presupuestos de la racionalidad científica a la luz de una *teoría consensual de la verdad*, como será menester para la *filosofía transformada* en Apel.

El irracionismo es entendido aquí como una renuncia inadmisible: “rechazar el uso adecuado de nuestra facultad moral supone, no renunciar a la vida, sino repudiar la propia humanidad.”<sup>20</sup> Es claro que en estas palabras trasunta la noción de la *dignidad* de la persona humana, su capacidad autolegisladora en el sentido kantiano. El ser humano no puede abandonar su racionalidad, sino al costo de su propia humanidad. Por este motivo nos resulta lleno de sentido la exigencia de razones cuando algo nos parece injusto, arbitrario o perjudicial, malamente aceptaríamos que la respuesta se articulara como una mera subjetividad o un capricho.

Ahora bien la aceptación del irracionismo trae aparejadas consecuencias para la vida social, al dejar mediante su “silencio moral” desprovisto el ámbito de relaciones intersubjetivas de toda racionalidad. Ese espacio es ocupado por un tipo de racionalidad que ha acreditado, si no su legitimidad, sí su eficacia, a saber la racionalidad instrumental. Nos dice Cortina: “con Maquiavelo y Hobbes, la razón instrumental, neutral axiológicamente, tiene espacio libre para sus estrategias en el ámbito humano”<sup>21</sup> Aquí se vislumbra uno de los puntos a mi juicio más relevantes y conflictivos de la propuesta de la ética del

<sup>18</sup> Nos dice la colaboradora de Apel: “existe una tendencia a identificar falsamente –a mi juicio– <argumentación> con <imposición>, <irracionismo> con <tolerancia pluralista>. Da la impresión hoy en día de que quien exige razones y está dispuesto a darlas pretende someter la vida social a un nuevo absolutismo” Cortina, Adela *Op.cit.* P. 43

<sup>19</sup> Apel, Karl-Otto *Op.cit.* P. 346.

<sup>20</sup> Cortina, Adela *Op.cit.* p. 30.

<sup>21</sup> Cortina, Adela. *Op.cit.* P. 39.

discurso, a saber, la necesidad de distinguir dos tipos de racionalidad: la racionalidad estratégica y la racionalidad comunicativa. Desde mi punto de vista, la distinción entre una y otra, muy lograda *en principio* –en teoría– resulta poco fructífera en los hechos, por carecer de un criterio que permita diferenciar el uso parasitario como no sea un uso *abiertamente* estratégico, en cuyo caso apenas se guardan las formalidades de un discurso argumentativo. Volveremos sobre esto en un par de oportunidades.

Ahora el riesgo del irracionalismo no sólo se manifiesta la wittgensteiniana exclusión de la filosofía moral de la dimensión del hablar con sentido. La crítica a la racionalidad occidental, en Foucault, Heidegger y otros aparece en Apel como un permanente riesgo de caer en el irracionalismo, en lo que él ha llamado el “*olvido del logos*” y parafraseando al filósofo de la Selva Negra, sostiene:

**“En realidad, a todos los que actualmente cuestionan la racionalidad occidental en su totalidad, nada les interesa menos que reflexionar sobre la circunstancia de que ellos “after all” participan en el juego del lenguaje de la argumentación filosófica y no pueden dejar de recurrir implícitamente (es decir, como algo evidente), a las pretensiones de validez universal de la racionalidad filosófica”<sup>22</sup>**

Señala Apel que todo discurso filosófico de modo *evidente* supone pretensiones de validez universal, quizá esta cuestión “evidente” parezca asombrosa, sobre todo teniendo en cuenta que no pocos filósofos se encontrarían de facto eludiendo, o al menos pretendiendo eludir, esa implicación. Para explicar esto cabe remitirnos al método pragmático-trascendental de contrastación que empleará la ética discursiva para exhibir la necesidad de presuponer ciertas condiciones a priori de la argumentación, a saber, la “*contradicción performativa*”. Según este método no se puede negar la condición supuesta a priori sin incurrir en contradicción pragmática, es decir, sin que al realizar el acto de habla se produzca una expresión carente de sentido. Así resulta contradictorio sostener una determinada teoría filosófica no se tiene pretensiones de validez universal, pues de otro modo no sería presentada a la discusión pública, o sería un mero *flatus vocis*.<sup>23</sup> Sobre esto hemos de volver más adelante tanto al exponer la transformación pragmática de la filosofía como al abordar el problema de la fundamentación en la ética del discurso.

## 2.- Decisionismo

La ética del discurso encuentra en el racionalismo crítico, representado por Karl Popper y Hans Albert, un importante adversario en el propósito de llevar a cabo una fundamentación última de la ética, como pretende al menos Apel, pues en dichos autores así con también en Erlangen, Lornezen (escapa a nuestras posibilidades hacer tratamiento explícito de estos autores en este lugar, remitiendo a lo expuesto por Adela Cortina en su *razón comunicativa y responsabilidad solidaria*<sup>24</sup>) y Tugendhat<sup>25</sup> se trata en última instancia de una posición decisionista. En estas líneas abordaremos someramente el problema de la fundamentación

<sup>22</sup> Apel, Karl-Otto *El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad en su Estudios Éticos*, P. 23. En la página siguiente sostiene el autor: “Heidegger y sus discípulos superan el “olvido del ser” de la metafísica tradicional pagando el precio del “olvido del logos”.”

<sup>23</sup> Para ver ejemplos de contradicción performativa véase, Apel, Karl-Otto *Op.cit.*P.19-20

<sup>24</sup> Cortina, Adela. *Op.cit.* P. 43 ss.

<sup>25</sup> Más adelante intentaremos mostrar en qué medida cabría considerar decisionista la propuesta de Tugendhat y si aquello es razón suficiente para desatenderla o si por el contrario desde su posición sea posible, como me parece que lo es, abrir un nuevo horizonte de fundamentación de la ética.

última en el contexto de la disputa con el racionalismo crítico, porque volveremos sobre ello más adelante. Nos abocaremos a una caracterización general del decisionismo, que a diferencia del irracionalismo, no niega la posibilidad de dar buenas razones a favor de un determinado curso de acción o de la preferencia de una norma por sobre otra.

El racionalismo crítico aplicará su tesis falibilista, como de medio acreditación de las múltiples propuestas éticas, demandadas por dicho principio como instancia de contrastación. Así estas propuestas tendrán que mostrar en terreno su mayor racionalidad, es decir deberán resistir el test acerca de su coherencia y serán por principio “revisables”, de modo tal de descartar toda suerte de dogmatismo tradicionalista, fundado en la autoridad.

Adela Cortina manifiesta la semejanza y diferencia de la propuesta apeliana y la propia del racionalismo crítico, pues ambos reconocen la relevancia de la “voluntad” como principio de la autonomía moral, si bien la ética del discurso siguiendo los pasos de Kant, considera que esta voluntad no es meramente subjetiva, individual, sino ante todo intersubjetiva, vale decir racional. En cambio el racionalismo crítico se deja concebir como decisionista pues:

**“El decisionismo consiste no solo en atribuir un papel a la voluntad, sino en afirmar que la opción por una u otra normatividad moral es, en último término, inargumentable, que la voluntad en este caso límite, no tiene ya razones para preferir, no puede intentar convencer argumentativamente a quien ha efectuado una opción contraria”<sup>26</sup>**

Lo interesante de este adversario es que su conclusión acerca de la *inargumentabilidad* de la decisión última es consecuencia de la aplicación estricta del falibilismo. Esta respuesta aparece a los ojos de Hans Albert como la única posible para superar el “trilema de Münchhausen” – o más bien evitar que se produzca. Este trilema surge, piensa Albert, ante todo intento por fundamentar una determinada preferencia moral, en términos de fundamentación última. Porque dicha fundamentación deberá consistir en un *regreso al infinito* o bien una *petición de principio* o por último en la *suspensión arbitraria* de la fundamentación. De allí que en último término la aspiración a una fundamentación racional última se encuentre frustrada por la propia racionalidad, según sostienen los racionalistas críticos. De modo que para evitar caer en el “fundamentalismo” dogmático y conservar el sano principio falibilista, propio de la “sociedad abierta”, hay que renunciar a la aspiración de una razón para preferir la racionalidad por sobre la irracionalidad. Esta es la decisión última, o si se quiere primera, inargumentable: ser racional; para Popper esta elección consiste, en buenas cuentas, en un “acto de fe”.<sup>27</sup>

El racionalismo crítico parece moverse aún en los parámetros de una racionalidad científica objetiva, regida por la idea de “neutralidad valorativa”, de la cual se sigue que “lo que esta racionalidad no puede resolver –el problema de las preferencias últimas acerca de valores y metas– queda relegado, por principio, a la esfera privada de las decisiones subjetivas de conciencia”<sup>28</sup> Vale la pena señalar que estas decisiones subjetivas, no conciernen a cada preferencia, como en el irracionalismo, sino a aquella decisión última, relacionada con la preferencia por: una *actitud racional*, respecto del sistema moral en el cual el actor se desenvuelve, sometido al control de la coherencia y la falsación, o bien una *actitud dogmática*, que inmuniza el propio sistema moral contra todo examen crítico.

<sup>26</sup> Cortina, Adela. *Op.cit.* P. 44.

<sup>27</sup> Cf. Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Buenos Aires, México, Ediciones Paidós, 1957.

<sup>28</sup> Apel, Karl-Otto. *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética*. P. 355.

Como es de esperar Apel<sup>29</sup> no concederá la razón a sus adversarios e intentará mostrar que, esta renuncia es apresurada y riesgosa. Esta renuncia conlleva el peligro de un escepticismo moral, peligro que se encuentra latente en cada una de las pugnas de la ética del discurso con sus adversarios. Y es en ese sentido el mayor desafío al que debe enfrentarse el proyecto apeliano, a saber, que incluso el escéptico deba reconocer que es posible y preferible (racionalmente) la ética discursiva.<sup>30</sup> De este modo, si no es posible argumentar a favor de la racionalidad de optar por la argumentación racional, son igualmente razonables el *dogmático* y el *racionalista crítico*. Así poco se podría adelantar en el proyecto de erigir una ética que además de racional, sea intersubjetivamente válida y vinculante, es decir que sea una ética capaz de responsabilizarse por las consecuencias esperables de la adopción de un determinado curso de acción.

La renuncia decisionista frente al desafío de fundamentar racionalmente la ética se deriva de una visión reduccionista de la racionalidad, que se inspira claramente en el principio de neutralidad valorativa, que supuestamente informa a las ciencias. La identificación de la racionalidad con lógica deductiva se encuentra en la base del falibilismo como expresión eminente de contrastación por medio de la figura lógica del *modus tollens*. Al concebir la reflexión filosófica únicamente bajo los parámetros del pensamiento lógico deductivo, se la priva de una dimensión característica de la filosofía, a saber la reflexión trascendental. Por ello una respuesta adecuada a sus adversarios requerirá mostrar cómo es posible concebir la filosofía de modo que sea racional y a la vez no quede presa del trilema antes mencionado. Ello será expuesto más adelante cuando se hable del método de reflexión trascendental en relación al problema de la fundamentación última de la ética discursiva.

### 3.- Solipsismo metódico

De todos los escollos el que presenta el individualismo o solipsismo metodológico resulta el más difícil de sortear. Porque la tradición filosófica desde Descartes a Husserl ha representado al sujeto como una entidad monológica, respecto de la cual la interacción con otros es sólo un momento segundo, derivado. El lenguaje es concebido en esta tradición como la exteriorización de la capacidad intelectual y volitiva que de suyo corresponde a cada individuo. De forma tal que el *conocimiento* es una empresa individual, en la cual los demás meramente concurren. Decimos conocimiento en sentido amplio, pues en esta representación del sujeto tanto el conocimiento científico, como el conocimiento de los propios intereses es cuestión de cada cual por sí solo. Así tanto la dimensión teórica como la práctica encuentran al individuo como criterio de validez y corrección. En una nota al pie nos aclara Apel su punto de vista:

***“Entiendo por <individualismo metódico>, o bien <solipsismo metódico>, la suposición, a mi entender apenas superada hasta hoy, de que, aunque desde una perspectiva empírica el hombre sea también un ser social, la posibilidad y validez de formar el juicio y la voluntad puede comprenderse básicamente sin embargo, sin presuponer lógico-trascendentalmente una comunidad de comunicación;***

---

<sup>29</sup> En este punto se presenta una fisura entre Apel y Habermas, pues la fundamentación racional, que ambos defienden, adoptará en Apel la forma de una “fundamentación última”, respecto de la cual Habermas se distancia por considerarla “fundamentalista”, adoptando una posición intermedia, cercana a las ciencias reconstructivas.

<sup>30</sup> Ver infra la discusión con Dussel.

**es decir, que puede entenderse hasta cierto punto como un producto de la conciencia individual.<sup>31</sup>**

Estamos acostumbrados a concebir la vida en sociedad como la reunión o mejor yuxtaposición de individualidades, una al lado de la otra, sin relación previa, que interactúan unas con otras para acceder a sus propios intereses, de modo tal que el otro puede ser un colaborador, lo mismo que un obstaculizador para mis propósitos. En la base del liberalismo reside esta noción del individuo, cuya asociación con otros seres humanos es meramente contingente y responde a la necesidad de satisfacer los intereses propios. Esta tesis es discernible en el contractualismo hobbesiano no menos que en Rawls, con diferencias enormes claro está. Pero incluso en Kant la cuestión moral queda remitida a fuero interno, es decir en el ámbito privado de la *voluntad*,<sup>32</sup> que si bien en tanto “buena voluntad” ha de manifestarse *como si* la máxima de su acción fuera una ley universal (válida para todo ser racional), no adquiere la dimensión pública que demanda una ética de la responsabilidad solidaria.

La reacción apeliana ante los consensos mayoritarios factuales, nos trae a la mente la disputa al interior de la teoría constitucional: por una parte, de aquellos que propugnan la regla de mayoría como condición suficiente de legitimación de una norma y, por otra, de aquellos que establecen las garantías constitucionales, los derechos humanos como límite incluso para la regla de mayoría, que viene en este caso a ser necesaria más no suficiente para la legitimidad de la norma en cuestión. De este modo Apel se resiste a entregar incluso a una abrumadora mayoría la legitimidad o bien la corrección de una norma, como no sea válida también para todos los potenciales afectados. Por ello la validez en la ética discursiva, no depende únicamente del consenso posible entre los partícipes de la comunidad real de comunicación, sino que requiere ajustarse al ideal regulativo de la comunidad ideal de comunicación (aquella que reconoce como argumentante a todos los potenciales afectados, incluso las generaciones futuras)

Así las convenciones democráticas, en términos formales, al no tener una fundamentación intersubjetivamente válida, carecen de obligatoriedad moral, aun cuando puedan regular la interacción social; concretamente ello implica que en todo aquello que no ha sido explícitamente pactado no existe la obligación de tener en cuenta solidaria y responsablemente a los potenciales afectados, en el mejor de los casos se tendrá en cuenta solidariamente los intereses de los partícipes efectivos, que son siempre un grupo, una parcialidad, no una universalidad.<sup>33</sup>

El intento de alcanzar validez universal, piensa Apel, se ve imposibilitado por un cálculo egoísta que tiene en vista los intereses previos y propios de cada individuo, en tanto se representa monológicamente al sujeto. Por ello será preciso diferenciar entre el *acuerdo* convencionalmente alcanzado, como negociación de los propios intereses entre diversos actores, y el *consenso* intersubjetivo alcanzado por la interacción comunicativa de los argumentantes que se orientan al entendimiento, es decir, en tanto quienes argumentan creen posible llegar a un consenso racionalmente motivado, no en virtud de los propios intereses sino en la determinación conjunta y libre de coacción de dichos intereses, en vista

<sup>31</sup> *Apel, Karl-Otto. Op.cit. P. 357. (en nota al pie número 26)*

<sup>32</sup> En una posición crítica hace notar Tugendhat, que en el imperativo categórico lo que se expresa no es un interés propio, de una voluntad concreta, sino un interés impersonal, el *de la razón* y que por tanto parecíamos estar ante la secularización de la autoridad moral pietista, con ello se pone en cuestión el sentido autónómico de la moral kantiana y que podría alcanzar también a la ética discursiva, asunto que revisaremos más adelante.

<sup>33</sup> Cf. *Apel, Karl-Otto. Op.cit. P. 356 ss.*

a los potenciales afectados por la norma o el curso de acción sobre el que se argumenta. En este sentido destaca Apel que los discursos prácticos a los que nos hemos habituado:

**“[T]ienen, más o menos, el carácter de negociaciones en las que no se discute tanto la capacidad de consensuar las soluciones a los problemas por parte de todos los afectados, como, más bien, la capacidad de consenso por parte de los participantes en la negociación, y esto, no según argumentos válidos, sino apoyándose en propuestas ventajosas y amenazas de perjuicios, como es característico en un discurso de negociación”<sup>34</sup>**

Para hacer frente al problema del solipsismo metódico Apel realizará un desplazamiento desde el ámbito privado de la conciencia hacia el ámbito público del lenguaje. De modo que al individualismo metódico opondrá un socialismo pragmático, derivado del socialismo lógico de Pierce, como veremos en el siguiente apartado.

## ii.- El Universalismo kantiano y el giro pragmático.

El proyecto filosófico de Apel, “trata de tender un puente entre dos modos de entender y hacer filosofía”<sup>35</sup> entre por un lado la filosofía trascendental de Kant a Husserl y por otro la filosofía del lenguaje, Wittgenstein, Austin Searle, entre otros. La transformación de la filosofía o más rigurosamente *la transformación de la filosofía kantiana* es el proyecto que emprende Apel. De inmediato surge la interrogante ¿por qué transformación y no simplemente abandono del proyecto kantiano? Se trata aquí de una tentativa filosófica de conservación y superación de la propuesta contenida en la filosofía crítica de Kant. ¿Qué conservar y qué modificar? La filosofía kantiana ha abierto un campo de reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia y el conocimiento, mediante su *Crítica de la Razón Pura*. La reflexión trascendental constituye el método por el cual es posible descubrir una estructura común de la razón que articula y configura la experiencia posible (mediante intuiciones puras y categorías), de modo que sea válida para todo ser racional y sensible. De este modo la conquista de la validez universal en el ámbito de razón teórica es para Apel irrenunciable. Sin duda, este aspecto de la filosofía kantiana goza de una aceptación generalizada, incluso en la filosofía anglo-americana.

Pero aún más importante es el hecho que Kant haya concebido la moral bajo la forma de mandatos incondicionados que el sujeto, en tanto racional, se autoimpone; en el decir de Apel, Kant sería uno de los pocos capaces de concebir una razón práctica que no quede absorbida por la razón estratégico-instrumental. Esta racionalidad que se expresa en la teoría de los juegos, bajo la apariencia de decisión racional, no es capaz de determinar libremente –léase, racionalmente– los fines. El imperativo categórico en su formulación primera, exige que para alcanzar el estatus de ley moral, la máxima subjetiva sea capaz de universalizarse, es decir, de ser válida para todo ser racional, dejando de ser meramente subjetiva. Por último y en el mismo sentido, la ética kantiana es capaz de concebir, en la tercera formulación del imperativo categórico, al ser humano como dignidad, es decir, a

---

<sup>34</sup> Apel, Karl-Otto. *La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant. En su Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991, p.150(Si bien citaremos de acuerdo a la edición antes señalada, cabe notar que hay otra edición para este artículo en Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2004 p. 45-72)

<sup>35</sup> Smilg, Norberto, *Estudio introductorio*. En Apel, Karl-Otto *Apel versus Habermas*. Granada, Editorial Comares, 2004. P. 13.



la persona como fin. Estas conquistas son demasiado valiosas como para echarlas por la borda, por turbulenta que pueda parecer la situación en la que se encuentra la ética.<sup>36</sup>

No obstante, la universalidad en el ámbito de la razón teórica no transmite su aceptabilidad al ámbito de la razón práctica. El proyecto deontológico de Kant – que descansa en la reflexión monológica acerca de la validez universal de la máxima de la acción, en tanto que ley moral categórica, independiente de las consecuencias e independizada de las inclinaciones sensitivas – se muestra inadecuado para asumir la tarea concreta de regular la interacción humana, como lo expresa Weber en su distinción entre éticas de la intención y éticas de la responsabilidad. A partir de esta convicción de preservar el universalismo kantiano y su exigencia incondicionada, expresada por un imperativo categórico, pues es *necesario*, pero desde la plena conciencia que *no es suficiente*, al excluir el contenido de todo acto moral en tanto se dirige al mundo, a saber sus consecuencias, la ética del discurso sostiene:

**“Parecería ahora obvio ver en el principio básico de la ética discursiva –en el principio de la capacidad de las consecuencias de todas las normas que han de ser fundamentadas discursivamente de lograr el consenso de todos los afectados– una reconstrucción y transformación del imperativo categórico, que lo convierte también en principio de una ética de la responsabilidad.”<sup>37</sup>**

Pero este principio básico, carece de obviedad para nosotros, en la medida que aún no se ha mostrado cómo se ha llegado a afirmar la posibilidad y racionalidad del mismo. No es obvio, porque si concedemos que nuestra época se caracteriza por el irracionalismo moral y puede concebirse aquel sistema de complementariedad, del que ya hemos hablado, entonces no parece haber garantía alguna de que el *consenso* sea posible, menos aún *de todos los afectados*.

Para explicar la transformación que ha tenido lugar en el imperativo categórico será preciso retroceder un paso en la argumentación de Apel y Habermas; tenemos que ver cómo y en qué medida ha sido posible la superación del solipsismo metodológico, propio de la tradición de las filosofías de la conciencia. Aquí se trata, ante todo, de exhibir los rasgos principales de la *teoría consensual de la verdad*.

El abismo abierto por la modernidad entre ciencia y moral –que se extiende paralelamente al de racionalidad y moralidad, objetividad y mera subjetividad– debe ser cuestionado, si se pretende reservar un espacio a la racionalidad práctica.<sup>38</sup> El cuestionamiento de Apel se dirigirá contra la pretendida neutralidad de la ciencia, no en con el propósito de negar su objetividad, sino con la finalidad de evidenciar que toda ciencia presupone ya una ética de la argumentación.

Para tal efecto Apel presentara una formulación de la verdad, como *verdad consensual*, es decir, un concepto normativo de verdad, referido a los estándares de contrastación y refutación de las teorías científicas, no ya como la adecuación entre la cosa y su representación por parte de *un individuo*, sino en tanto la aceptabilidad o validez *intersubjetiva* de aquella para una *comunidad ilimitada de indagación* (Ch.S. Peirce). Según

<sup>36</sup> Con esto no pretendo que sólo en Apel y la ética del discurso tales cuestiones queden a resguardo. Creo que la tentativa de Tugendhat, de quien hablaremos hacia el final de este trabajo, tiene ante la vista estas cuestiones e intentará, a su modo, conservarlas.

<sup>37</sup> **Apel, Karl-Otto *¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica? En su Estudios Éticos.* p.95.**

<sup>38</sup> Ahora bien este espacio, piensa Apel, yace como suelo de todo posible entendimiento humano, moral pero también científico.

piensa Apel una tal representación de la labor epistémica, presupone a la ética discursiva, en tanto norma básica de toda argumentación racional, con sentido.

Ahora bien, para poder llevar a cabo esta reconstrucción de la labor epistémica, hemos de concebir la mentada “objetividad científica”, o mejor, el conocimiento científico como un esfuerzo intersubjetivo de largo aliento (in the long run), en el cual las teorías sólo adquieren significación y sentido mediante el proceso de interpretación de una comunidad científica. Dice Apel que para Peirce “un conocimiento teórico completo o suficientemente profundo de lo real presupone, en principio, la convergencia de los razonamientos sintéticos de todos los miembros de una comunidad ilimitada de investigadores.”<sup>39</sup> Esto quiere decir que la interpretación por parte de la comunidad científica dota de sentido a las expresiones científicas, haciéndolas susceptibles de validez intersubjetiva.

La cuestión del *sentido* de una expresión ha sido abordada desde hace largo tiempo a partir de la dimensión semántica o bien, al menos desde Leibniz, desde la dimensión sintáctica del signo. Permaneciendo oculta la dimensión pragmática del signo. El descubrimiento de esta dimensión pragmática requería del paulatino abandono de una noción ingenua de la objetividad. La pretensión de un acceso al conocimiento por la garantía del mundo externo, había quedado sepultada, con la Crítica de la Razón Pura; la labor de la subjetividad y su estructura determinan la constitución del fenómeno. Si los contenidos del mundo no garantizan la verdad de las expresiones de la ciencia, se muestra la insuficiencia de la *dimensión semántica*. Se hace necesario indagar la estructura de la conciencia que configura el mundo (bajo la hipótesis de un isomorfismo mundo-conciencia), así se establece la forma de las expresiones válidas y el modo en que ellas pueden ser confrontadas con la experiencia. Con ello la exploración de la estructura de la conciencia, en tanto capacidad de conocer, dio lugar a la dimensión *sintáctica del signo*. En Peirce así como en el segundo Wittgenstein podemos notar, con claridad, el surgimiento de la *dimensión pragmática* del sentido, como recalca Apel. En el positivismo lógico, del cual participa el primer Wittgenstein, se había apostado por una reconstrucción lógico-sintáctica del sentido en completo olvido del uso del lenguaje al interior de una comunidad de hablantes. En esta dimensión pragmática el signo debe ser interpretado por el hablante y el oyente competente de modo que la expresión pueda considerarse plena de sentido.

El *interés* científico por la *verdad* implica la necesaria auto-renuncia de los intereses egoístas, para lograr su *finalidad* en la empresa intersubjetiva de conocimiento.<sup>40</sup> De este modo el <selfsurrender> viene a ser una exigencia del reconocimiento implícito de una “comunidad de experimentación y de interpretación”<sup>41</sup> por cierto ilimitada. La suposición de una comunidad científica ilimitada es una exigencia demanda por la propia racionalidad, pues el conocimiento científico, falible, solo es posible en la expectativa de la *convergencia* a largo plazo.<sup>42</sup> Esto tiene importantes implicancias para lo que pretendíamos mostrar,

<sup>39</sup> Apel, Karl-Otto, *Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última*. En su *Teoría de la verdad y ética del discurso*. P. 42.

<sup>40</sup> Apel, Karl-Otto *Introducción: <La transformación de la filosofía>* en su *La transformación de la filosofía, vol. I* Madrid, Taurus Ediciones, 1985. P.16.

<sup>41</sup> Cf. Apel, Karl-Otto *Introducción: <La transformación de la filosofía>*P.12.

<sup>42</sup> Una cuestión interesante, pero que escapa a los límites de nuestra investigación, es la transformación que opera al nivel de la distinción entre lo conocido y lo conocible, en la medida que reasume la tradicional distinción kantiana entre lo nouménico y lo fenoménico. En Apel la separación kantiana cargada de implicaciones metafísicas, es replanteada en el escenario ya no de una filosofía de la conciencia, sino dentro de una filosofía del lenguaje. Puesto que, a juicio de Apel el lenguaje argumentativo es irrefragable, no es necesario suponer un ámbito por fuera de éste (muy en la línea del primer Wittgenstein) incognoscible, basta

pues la auto-renuncia y la presuposición de una comunidad científica ilimitada, conlleva un compromiso ético, previo a toda indagación experimental, tal compromiso se recoge en el reconocimiento de su *competencia* a todo científico y por tanto valorar su crítica como elemento constitutivo de la empresa intersubjetiva de producción del conocimiento.

En este punto Apel irá más allá de Pierce y del ámbito del conocimiento científico. La esfera de la comunidad competente –que hasta ahora permanecía reducida a la comunidad científica– se hará, para efectos de la ética discursiva, extensiva, en principio, a *todos* los seres humanos. Para ello deberá recurrir a la tradición hermenéutica, en la medida que allí se ha revelado que la inteligibilidad del mundo se posibilita por una precomprensión a partir del lenguaje, situado en el mundo, en la historia.<sup>43</sup> La comprensión fáctica del mundo, de los objetos y sujetos intramundanos “tiene ya lugar a la luz de una comprensión del ser anticipada en el lenguaje”<sup>44</sup>. De aquí toma Apel, al menos en parte, su método de reflexión trascendental, puesto que el lenguaje debe ser *ya siempre* presupuesto como condición de posibilidad del comprender teórico, práctico, estético. Aquí una vez más da la sensación de encontrarse ante un círculo vicioso, como alegaría el racionalismo crítico, pero no es el caso, o al menos eso creemos. Se trata antes bien del <círculo hermenéutico> que presenta una estructura reflexiva respecto de la cual no podemos desatendernos, esta misma estructura es la que posibilita *comprender mejor* o de modo *distinto* un pensamiento, en tanto objeto de interpretación.

**“El lenguaje es sencillamente el medio único e insustituible en el cual el pensamiento tendente a la validez universal y, en esa medida, <excéntrico>, es decir, que desborda toda perspectiva humana ligada a lo corporal (y que en todo momento distingue la interpretación del ente como <algo> propio del ente fáctico), se integra siempre dentro de las visiones del mundo relativas a una perspectiva –otras no puede haber– y, por tanto, ligadas a lo corporal.”<sup>45</sup>**

Mediante el recurso a la hermenéutica, la perspectiva científica es superada, el hombre es entendido como *ser-en-el-mundo*, comprometido por tanto corporalmente, pero esta corporalidad –singularidad máxima– puede, porque es *en* el lenguaje, pretender universalidad. Todo ser humano en tanto que es en el lenguaje pretende universalidad. Incluso las particulares necesidades humanas “son éticamente relevantes” sostiene Apel y debemos reconocerlas como tales “si pueden justificarse interpersonalmente mediante argumentos.”<sup>46</sup>

El lugar que ocupaba el *interés por la verdad* en la teoría de la verdad consensual, viene a ser ocupado ahora por el *telos* del *consenso* en toda argumentación racional. Así todo aquél que argumenta tiene que presuponer o, dicho con Apel, ha presupuesto “ya siempre” una comunidad ilimitada de argumentantes. Esta comunidad de argumentantes se manifiesta en doble sentido: primero, todo argumentante se reconoce fácticamente como

con diferirlo hacia el futuro, en el proceso de convergencia *in the long run*, mediante el cual la ciencia transforma lo cognoscible en conocido.

<sup>43</sup> Dice Apel: “el lenguaje le vale a Heidegger como totalidad en la que se articula el ser que, en las referencias del <ser> histórico <en el mundo> propio del hombre, se despeja en su contenido esencial” *Las dos fases de la fenomenología y su repercusión en la preconcepción filosófica del lenguaje y la literatura en la actualidad*. En su *La transformación de la filosofía*, vol. I. P. 92

<sup>44</sup> Apel, Karl-Otto. *El Concepto filosófico de la verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido* En su *La transformación de la filosofía*, vol. I. P.111

<sup>45</sup> **Apel, Karl-Otto. Op.cit. P. 126.**

<sup>46</sup> Apel, Karl-Otto. *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética*. P. 403

miembro de una comunidad real de comunicación y, segundo, él reconoce normativamente su pertenencia a una comunidad ideal de comunicación. Esta última constituye un a priori trascendental.<sup>47</sup>

Con el descubrimiento de la dimensión pragmática del lenguaje se nos abre, a juicio de Apel, la posibilidad de una reflexión trascendental acerca del lenguaje, la *pragmática trascendental* se ocupará de evidenciar las condiciones de posibilidad de las expresiones con sentido en un determinado juego lingüístico (para decirlo con Wittgenstein). La reflexión trascendental, de raigambre kantiana, deberá mostrar mediante la *autocontradicción performativa* los supuestos de todo acto de habla con sentido. Es así como la suposición de una *comunidad de hablantes* es el primer supuesto de toda expresión lingüística y no sólo eso, sino que el sentido último de la expresión dependerá del acuerdo entre los hablantes de dicha comunidad de indagación.

Entendemos por a priori trascendental aquel que es descubierto mediante la reflexión trascendental. Mediante tal reflexión trascendental se ha de exhibir aquellas condiciones que hacen posible el discurso argumentativo y mostrar su necesidad. Dicha necesidad, como es de esperar, no puede evidenciarse en el sentido de una deducción lógica –en esto tiene razón el racionalismo crítico– porque ello implicaría caer en el mentado *trilema de Munschhausen*. Las condiciones a priori de posibilidad se descubren mediante la reflexión propiamente filosófica, según piensa Apel, que consiste en una reflexión pragmático-trascendental cuyo método de contrastación es la “autocontradicción performativa”. Así los presupuestos de la argumentación que no pueden ser negados por el oponente, sin incurrir en una contradicción performativa y que parecieran requerir, desde la lógica deductiva, de una *petitio principii*,<sup>48</sup> son justamente esa clase de condiciones a priori de la comunicación, que proveen la base para una fundamentación última según piensa Apel.

**“El argumentante ya ha testimoniado in actu, y con ello reconocido, que la razón es práctica, o sea, es responsable del actuar humano; es decir que las pretensiones de validez ética de la razón, al igual que su pretensión de verdad, pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos...”<sup>49</sup>**

Para quien argumenta, no es posible negar la posibilidad del consenso, así como tampoco puede negar que su argumentación, por irracionalista que sea, sostiene ciertas pretensiones de validez. Nos remitimos al hablar de *pretensiones de validez universales* a los aportes de Habermas.<sup>50</sup> Particularmente nos interesan: las *pretensiones de veracidad*, indispensable, presupuestas en todo acto de habla sincero, que concierne a la dimensión subjetiva del hablante;<sup>51</sup> *pretensiones de validez (de verdad)* acerca del mundo objetivo; *pretensiones de corrección* en relación al mundo social. A dichas pretensiones debe

<sup>47</sup> Dice Adela Cortina: “Porque cualquier sujeto que argumenta en serio acerca de la validez de enunciados reconoce contrafácticamente una comunidad ideal de argumentantes, ante la que está dispuesto a aportar razones que avalan la verdad de sus enunciados, de modo que reconoce el derecho de todo interlocutor real o virtual a la discursión.” En Apel, Karl-Otto *Teoría de la verdad y ética del discurso*. P. 24.

<sup>48</sup> Apel, Karl-Otto *Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia*. P.154-155

<sup>49</sup> **Apel, Karl-Otto. Op.cit. P.161**

<sup>50</sup> Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa, Tomo I*. Madrid, Taurus Ediciones, 1994, p. 43ss

<sup>51</sup> Es interesante, que sobre la pretensión de veracidad no quepa dar razones a favor o en contra de ella y su corroboración deba realizarse por la conducta del proferente. Así el engaño, mientras es tal, se supone sincero, esto tiene a mi juicio importantes consecuencias, que trataremos al hablar del discurso dilatorio.

agregarse la de *inteligibilidad*.<sup>52</sup> En su Teoría de la acción comunicativa, Habermas indica otros ámbitos en los que se hacen valer pretensiones de validez, de los cuales prescindiremos. Que al efectuar un determinado acto de habla se impliquen pretensiones de validez quiere decir, que ellas pueden recibir soporte si son discutidas por el otro argumentante. Nos movemos aquí en la dimensión pragmática del lenguaje, donde la certeza subjetiva, moderna, monológica no basta.

La transformación “pragmático-lingüística” de la filosofía trascendental kantiana, pretende hacer frente a la deficiencia que la filosofía kantiana comparte con las demás filosofías de la conciencia, a saber, el solipsismo. La reflexión trascendental transformada, es decir, acerca de las condiciones de posibilidad de todo acto de habla con sentido acerca del mundo, pero también acerca de la corrección de las normas, se juega ahora en el ámbito del lenguaje, aquel del discurso público y no aquel que se entiende como mera exteriorización de lo que acontece en el fuero interno.

Esta transformación es significativa, por cuanto el interés por las consecuencias esperables, excluido como un elemento heterónimo en la propuesta kantiana, es asumible en la ética discursiva como uno de los elementos a juzgar cuando se trata de la corrección normativa. Con ello no se altera el carácter procedimental de la ética del discurso, sino que se le hace ingresar como un elemento que la comunidad de argumentantes ha de tomar en cuenta, para fundamentar una determinada norma destinada a producir consecuencias que afectaran no sólo a los determinados partícipes de una argumentación real, sino que tiene en los potenciales afectados, en los representados y no partícipes, en las generaciones futuras, sujetos relevantes para la evaluación de dicha norma.

### c.- La razón estratégica y la razón discursiva.

---

En este punto intentaremos diferenciar dos tipos de racionalidad, a saber, por una parte, la *racionalidad estratégico-instrumental*, que ya se ha presentado al hablar del irracionalismo, y, por otra, la *racionalidad consensual-comunicativa* (o razón discursiva).

En su *Teoría de la acción comunicativa* Habermas despliega junto a la taxonomía que ofrece de los diversos tipos de acción, las nociones de acción estratégica y acción comunicativa, que está a la base de la distinción entre razón estratégica y comunicativa.<sup>53</sup> En la acción estratégica cada individuo ve al otro como posible colaborador u obstaculizador para la consecución de sus *propios fines*, en un “cálculo egocéntrico de utilidades”. En el uso estratégico de la razón, el otro es un agente manipulable como lo es la realidad del “mundo objetivo”; aquí no se ha abierto todavía un “mundo social”, como sucede recién en la acción sujeta a normas. Ahora bien, en la acción sujeta a normas la cuestión relevante es si este seguimiento se efectúa sobre la base de la *vigencia* o *validez* de la norma. Es importante mantener estas dos dimensiones nítidamente diferenciadas. Para el tipo de acción estratégica, la vigencia de la norma es un dato objetivo que se puede incorporar al cálculo de utilidades; el *derecho* puede ser –y muchas veces es– un mero instrumento de negociación o coacción del que un individuo puede servirse. En esta esfera la cuestión de la validez no es relevante, pues no se efectúa ninguna pretensión de validez; la razón estratégica se sostiene en la facticidad de la norma, independientemente de si ella se sostiene en pretensiones de corrección normativa o simplemente *pretensiones de poder*.

<sup>52</sup> Cortina, Adela. *La ética discursiva*. P. 543.

<sup>53</sup> Cf. Habermas, Jürgen *Teoría de la acción comunicativa*. P.125

Para todo tipo de acción<sup>54</sup> es posible el recurso al lenguaje como *medio* de expresión, de coordinación de la acción (orientada al logro), etc. Así, a partir de la acción estratégica se concibe el lenguaje como un medio al servicio de los fines particulares de los negociadores; desde luego, en este tipo de acción lingüísticamente mediada es posible la coordinación entre diversos actores sociales, pero “sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas”<sup>55</sup> Por medio de los actos de habla en el contexto de una acción comunicativa de relevancia moral, se presuponen *pretensiones de validez* relativas al mundo objetivo, al mundo social y al mundo subjetivo, y por último pretensiones de inteligibilidad, a saber, la presuposición de que es posible un *consenso* acerca del sentido mismo de las expresiones. La acción comunicativa sería superior pues “tiene en cuenta todas las funciones del lenguaje”.<sup>56</sup>

La distinción entre una y otra racionalidad se despliega en Apel a partir de la siguiente cuestión: “¿Existe una racionalidad especial de la interacción social que no puede ser reducida a la *racionalidad medio-fin* del actuar de sujetos particulares?”<sup>57</sup> Desde luego responder negativamente a esta cuestión nos retrotrae al sistema de complementariedad, donde sólo es posible concebir *decisiones racionales* como neutrales, cálculos de costo beneficio o bien entregarnos por completo al irracionalismo.

**“Si la racionalidad de la interacción social debe agotarse en la racionalidad estratégica, entonces manifiestamente Kant –a diferencia de lo que él mismo pretende– no habría sostenido una ética de la razón sino un principio arracional o irracional, quizás un dogma...”<sup>58</sup>**

Parece claro que, a ojos de Apel, aquí se juega la *posibilidad* o *imposibilidad* de la tan necesaria ética racional. Ahora bien, llama poderosamente la atención la pregunta citada, pues interroga si la racionalidad de la interacción social es sólo estratégica, mientras que en el título se pregunta si acaso “es posible *distinguir*” entre una “razón ética” de una “estratégica”. Según me parece esto es más que una cuestión metodológica; si miramos luego el texto citado en alusión a Kant, otra vez notamos que la respuesta apunta hacia la irreductibilidad de la razón ética en la razón estratégica. Pero sigue llamando poderosamente la atención que no se pronuncie Apel por un criterio de distinción, como no sea el establecer la diferencia a priori entre otra racionalidad, cuando lo que uno espera es un criterio que haga posible la distinción a posteriori.

Desde luego podríamos preguntar: ¿cuál es la importancia de esta diferenciación entre una razón ética y una razón estratégica? Si volvemos la mirada a lo antes dicho, notamos que se juega en esto la vocación práctica de la ética discursiva, dicho más claramente: puesto que *ya siempre* hemos reconocido, *al mismo tiempo*, nuestra pertenencia a una *comunidad real de comunicación*, en un mundo donde domina la razón estratégica, y anticipado contrafácticamente una *comunidad ideal de comunicación*, como ideal regulativo, entonces la realización de dicha comunidad ideal, dependerá de nuestra capacidad para distinguir entre ambos tipos de racionalidad, de modo que se propicie la racionalidad ética limitando el amplio despliegue de la racionalidad estratégica, en un

<sup>54</sup> Como también en la acción teleológica, dramática y sujeta a normas.

<sup>55</sup> Habermas, Jürgen *Teoría de la acción comunicativa*. P.137

<sup>56</sup> Habermas, Jürgen *Teoría de la acción comunicativa*. P.138

<sup>57</sup> Apel. *¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?* p.27

<sup>58</sup> **Apel, Karl-Otto Op.cit. p.36-37.**

paulatino camino de la *realización* de la comunidad ideal de comunicación.<sup>59</sup> No es posible, sin más, el remplazo de una por otra, aquello sería una *utopía* en el sentido negativo de la acepción. En esto se diferencia la ética discursiva de la deontología kantiana, pues, se concibe a sí misma como *ética de la responsabilidad*. La razón estratégica no puede abandonarse ingenuamente en los contextos donde lo que predomina, no son pretensiones de validez sino de poder, ello sería irresponsable con respecto a la propia comunidad real de la que formamos parte, pero asimismo nuestra *corresponsabilidad* respecto de todo ser humano (*persona*) nos impulsa a estrechar el abismo que parece separarnos del ideal regulativo (útopico en sentido positivo). Apel dice que “la racionalidad estratégica es competente también para la conciliación de sí misma con la racionalidad estratégica en el sentido de una ética de la responsabilidad.”<sup>60</sup>

**“Desde luego, con la demostración de que la racionalidad estratégica de la interacción no proporciona ninguna ética satisfactoria no se ha presentado todavía ningún argumento decisivo en contra del monopolio de esta racionalidad en el ámbito de la acción social. Pues –como ya se ha mencionado varias veces– podría ser que realmente la norma o el valor básico de la ética no sea fundamentable racionalmente.”<sup>61</sup>**

Adela Cortina en más de una ocasión nos recuerda que “la sed no prueba la fuente”, pero, siguiendo la metáfora, es la sed la que nos mueve a buscar la fuente. Hasta aquí lo que se ha mostrado que: sólo si es posible una racionalidad no estratégica en la acción social, entonces podrá plantearse una ética racional. El argumento que Apel construye para acreditar la posibilidad de una razón ética se sustenta en la capacidad reflexiva del lenguaje público, del lenguaje argumentativo –en especial, pero no sólo– filosófico. Para tal efecto debe contarse con la argumentación como *factum*, se trata de un análogo del *factum rationis* kantiano. Aquí echa sus raíces la capacidad fundamentadora de la filosofía en tanto reflexión trascendental acerca de las condiciones de posibilidad de toda argumentación.

Apel tiene la esperanza de que con su *fundamentación última*, incluso el escéptico racional, que está dispuesto a argumentar, deberá reconocer como válida e irrefutable. La argumentación como *hecho* es innegable, precisamente porque su negación, en el único sentido que es relevante, debe producirse por medio de una argumentación. Así argumentar es aceptar el *factum* de la argumentación; quien pretenda negar este hecho incurrirá en contradicción performativa. De este modo mediante el método trascendental se presenta la irrefutabilidad de la argumentación<sup>62</sup>; el lenguaje común, donde se verifica el *factum* de la argumentación, donde es posible llegar a acuerdo incluso acerca de los significados del lenguaje, es el *metalinguaje* de todo lenguaje.

**“Así pues, en todo argumentar puede y tiene que estar presupuesto que el discurso argumentativo, en tanto metainstancia reflexiva, está dado a priori en toda comunicación humana, inclusive la autocomprensión.”<sup>63</sup>**

<sup>59</sup> No podemos dejar de pensar en el “reino de los fines” del que nos hablara Kant.

<sup>60</sup> Apel, Karl-Otto, *Op.cit.* P. 99.

<sup>61</sup> *Apel. Op.cit. p.39.*

<sup>62</sup> Cf. Cortina, Adela *Razón Comunicativa y responsabilidad solidaria.* P. 66 ss.

<sup>63</sup> *Apel, Karl-Otto Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia. P.168*

El lenguaje entendido como instancia de argumentación pública –que, si seguimos a Apel, es la presuposición implícita e innegable en todo intento de comunicarnos que tenga *sentido*.<sup>64</sup> De allí, piensa nuestro autor, que la razón no estratégica, esto es la razón discursiva pueda autodiferenciarse y autogradarse. Así la posibilidad de tal racionalidad discursiva, viene a probar que es irreductible a la racionalidad estratégica.

En otro lugar Apel, *con* y *contra* Habermas, indaga en la cuestión de la primacía de la racionalidad comunicativa por sobre la estratégica.<sup>65</sup> Para Apel el intento meramente descriptivo de Habermas, que si bien puede mostrar el parasitismo en el caso del lenguaje *encubiertamente estratégico*, es insuficiente para sostener dicha dependencia parasitaria en el uso *abiertamente estratégico* del lenguaje.<sup>66</sup> De este modo para resolver la cuestión de la primacía es necesario proveer una fundamentación última pragmático-trascendental, que muestre la supremacía de la reflexión filosófica, cuestión que Habermas no comparte.

De todos modos ambos autores coinciden en que no es posible reducir la racionalidad ética, a la razón estratégica, si bien la cuestión de la primacía y por tanto la cuestión de la racionalidad de la preferencia por una ética racional en lugar del dogmatismo o irracionalismo queda pendiente.

Por ahora hemos de conformarnos con una respuesta meramente formal de la distinción entre ambos tipos de racionalidad. Salvo que con Habermas entendamos que la racionalidad abiertamente estratégica se halla inmunizada ante la argumentación, al ser *deficiente* en término de pretensiones de validez, puesto que no sostendría ninguna pretensión de *corrección* ni de *verdad*, sino única y exclusivamente *pretensiones de poder*. Sí ese es el caso, el escéptico conserva todavía un lugar donde retirarse, ahora bien aquí parece tratarse más bien del cínico, a quien la cuestión de incurrir en contradicción performativa no parece importarle. Sobre esto tendremos que volver.

## d.- La arquitectura de la ética discursiva: parte A y parte B

---

Hasta ahora, en nuestra exposición de la ética del discurso, hemos venido tratando sin distinción el ámbito de la *fundamentación última* de la ética respecto del ámbito de la fundamentación de normas. Continuar por esta vía podría frustrar nuestro intento de exposición y crítica de dicho proyecto, por lo cual cabe en este momento establecer las diferencias de niveles. Nos dice Adela Cortina “la parte A tiene por objeto *fundamentar* racionalmente el principio ético, mientras que la parte B se ocupa de bosquejar el marco formal necesario para la aplicación de tal principio.”<sup>67</sup> Así mientras lo que ocupa a la parte

<sup>64</sup> Apel llega a sostener que todo acto humano con sentido es una argumentación virtual, maximizando el rendimiento del *factum* de la argumentación. No deja de ser extraño que el grito de dolor, pleno de sentido, sea convertido en una argumentación virtual. Desde luego alguien podría solicitar razones para tal expresión, pero no parece muy razonable ese actuar, antes bien uno esperaría que algún transeúnte socorriera al adolorido, movido quizá sentimiento por la compasión, respecto del cual nuevamente sería extraño solicitar razones fundantes. Sobre esto me parece que es clarificadora la postura de Tugendhat, Cf. *El problema de una moral autónoma* en su *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2008, p.95-114.

<sup>65</sup> Cf. Apel Karl-Otto. *El problema del uso abiertamente estratégico del* En su *Apel versus Habermas*. Granada, Editorial Comares, 2004. P.93 ss.

<sup>66</sup> Sobre esta distinción quisiera volver más adelante donde pretendo mostrar *la carencia de un criterio de discernimiento entre razón estratégica y discursiva* (así se titula el apartado) justamente porque en los casos de argumentaciones encubiertamente estratégica (dilación), este parasitismo es tal que no es posible denunciar el engaño.

<sup>67</sup> Cortina, Adela, *Ética discursiva*, p.534



A es la fundamentación racional última de la ética, la parte B tiene por objeto mediar entre el ideal regulativo de una ética de validez universal y la realidad del mundo, mediante un principio de responsabilidad. Apel distingue además niveles y subniveles:

**“En la ética del discurso voy a distinguir entre una parte A de fundamentación abstracta y una parte B de fundamentación referida a la historia y, dentro de la parte A, distingo de nuevo entre el plano de la fundamentación última pragmático-trascendental del principio de fundamentación de las normas y el plano de fundamentación de normas situacionales en los discursos prácticos, exigibles por principio.”<sup>68</sup>**

El plano de la fundamentación abstracta implica tanto la fundamentación última de la ética como la fundamentación de normas. A partir de la fundamentación pragmático-trascendental, mediante la cual han de exhibirse las condiciones de posibilidad de una ética universalista, esto es sus principios, debe ser posible hacer exigible la aplicación de dichos principios a la fundamentación de normas situacionales.

Como el propio Apel señala, su ética presenta un doble aspecto: por una parte, se caracteriza al “discurso argumentativo como *medio* indispensable para la fundamentación de normas consensuales de la moral y del derecho”, que corresponde a la dimensión *exotérica* de la ética discursiva, que se radica en la parte B; por otra, presenta una dimensión filosófica, *esotérica*, “que consiste en que la idea del discurso argumentativo –de su irrebalsabilidad (Nichtintergebarkeit) por parte de cualquier pensamiento con pretensión de validez– debe posibilitar también la fundamentación última del principio ético que debe conducir ya siempre todos los discursos argumentativos, en tanto que *discursos prácticos de fundamentación de normas*.”<sup>69</sup> La concepción del discurso argumentativo como “medio” no basta, pues requiere de la fundamentación filosófica que provee la parte A de la ética discursiva.

Esta advertencia arquitectónica será relevante para juzgar las objeciones que Dussel lanza contra el intento de fundamentación última de Apel, desde su *ética de la liberación*, objeciones que el representante de la ética discursiva intentará resolver mediante la adscripción de dichos cuestionamientos a la parte B de la ética discursiva, siendo entonces una cuestión relativa a la aplicación. Así para Apel la ética de la liberación vendría a complementar a la ética discursiva, en la medida que aporta en la reducción de la distancia entre la comunidad ideal de comunicación, como ideal regulativo y la comunidad real de comunicación, dominada por los discursos estratégicos, en el mejor de los casos.

## II.- Fundamentación última en la ética del discurso.

Como hemos visto, en el apartado anterior de esta primera parte de nuestro trabajo, todos los problemas conducen a la fundamentación última. Para responder a sus adversarios, Apel tendrá que ofrecer una fundamentación de la ética que no pueda ser sometida a la duda escéptica, de otro modo se corre el peligro de caer nuevamente en el relativismo ético, en las más diversas manifestaciones de éste, que se traducen en la imposibilidad de

<sup>68</sup> Apel, Karl-Otto, *La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant*. p.160

<sup>69</sup> Apel, Karl-Otto, *Op.cit.* P.150

exigir universalmente que se respete el consenso logrado. Dicho de otra manera, el acuerdo fáctica al que la comunidad real de comunicación arribe, para ser *válido universalmente* requiere seguir el proceso de argumentación racional y orientada al acuerdo, que no prejuzga los fines sino que los determina también discursivamente – según piensa nuestro autor; todo ello supone que es posible llegar a un *consenso ideal* entre todos los argumentantes con vistas a los intereses también de los potenciales afectados, *pero* si se niega dicha posibilidad, es decir, si el escéptico pretende que no todo interés es conciliable, que no toda decisión es argumentable, entonces la opción por la ética discursiva, pretendidamente racional, se ve sometida a duda y no puede servir de fundamento de la legitimidad de ninguna norma. Así solo queda el irracionalismo descarnado de la decisión estratégica en vista a los propios intereses egoístas o su versión encubierta, los acuerdos fácticos (contratos) en vista a los intereses de los propios argumentantes, en relaciones dominadas por las negociaciones estratégicas. Ambas posiciones se sustentan en una representación monológica del pensamiento y del *entendimiento* (*Verständigung*) humano, en tanto capacidad de llegar a acuerdo.

La propia racionalidad de la opción de la ética discursiva tendrá que ser puesta de manifiesto. De lo contrario esto implicaría, en el plano de la interacción social concreta, ponderar como igualmente legítimas tanto la propuesta de una “moral” que se sustenta en el ejercicio del poder y la violencia irracional, como aquella que pretende fundamentar su legitimidad mediante la igual participación de *todos* los interesados en la discusión ética sin coacción y por medio de un acuerdo racionalmente motivado.

De este modo el problema de la fundamentación ética se vuelve insoslayable, pero de ello se siguen duras recriminaciones sobre el pensamiento de Apel. Se le acusará de ser “fundamentalista”, “eurocetrista”, “contrario al pluralismo”, etc. Por lo cual hemos de mantenernos alerta ante dichas acusaciones, no para defender a cualquier costo la propuesta, sino ante todo para ver cuánto de razón pueden tener dichas acusaciones.

Intentaremos, en lo que sigue, exponer la ya mencionada disputa con Hans Albert. La ética que pretender ofrecer una “fundamentación última”, se hace acreedora desde la perspectiva del racionalismo crítico del epíteto de “fundamentalista”, por dogmática. Aquí tenderemos que ver si esta fundamentación es efectivamente dogmática, es decir, si se ha inmunizado previamente contra la crítica racional. O si por el contrario es plenamente racional, como sostiene Apel (a).

Luego intentaremos analizar, brevemente, el quiebre entre Apel y Habermas entorno a la cuestión del método de reflexión trascendental. Donde el segundo abogara por un trascendentalismo débil, es decir uno que provee una fundamentación, sí, pero que no es última. Mientras que el primero cree que la fundamentación es o bien *última* o sencillamente *no es fundamentación* (b).

Por último en este apartado, abordaremos la propuesta de Ernst Tugendhat, que consiste en reformular la cuestión acerca de la fundamentación de la ética como una cuestión relativa a la justificación de la ética. Este autor defenderá que la legitimidad de la ética sólo procede de la *autonomía*, por oposición a la heteronomía que se sustenta en el poder (c). Esto en principio parece plenamente compatible con la ética discursiva, aunque quizá no lo sería para Apel (tampoco para Habermas).

---

## **a.- La respuesta de Apel frente al trilema de Munschhausen.**

---

La posibilidad de fundamentar racionalmente la ética ha sido negada por los racionalistas críticos. La decisión es pre-racional, es “moral” y no puede por tanto fundamentarse. De esto ya hemos dicho algo más arriba. *Quien pretenda dar razones*, como fundamentos de ese “acto de fe”, que consiste en preferir la sociedad abierta sometida a los exámenes de coherencia y falsación, caerá en el trilema de Munschhausen. Esta es la situación aporética en que se encuentra la tarea de una fundamentación última de la ética, Apel recoge la objeción de Albert del siguiente modo:

**“O bien (1) el intento de la derivación de oraciones a partir de oraciones (por ejemplo, axiomas a partir de otros axiomas) conduce a un regreso al infinito; o (2) tiene que presuponer las oraciones que hay que fundamentar, con lo que surge un círculo lógico (es decir, una *petitio principii*); o (3) hay que interrumpir el intento de fundamentación adoptando premisas como dogmas,”<sup>70</sup>**

La idea de fundamentación tiene para nosotros, en un lenguaje eminentemente científicista, el significado de una inferencia formal, lógica, deductiva a partir de ciertos axiomas ellos mismos irreductibles y por tanto infundamentables. Pero no se trata aquí de una fundamentación científica, sino de una fundamentación filosófica, como se encarga de aclarar Adela Cortina.<sup>71</sup> Dicho de otra forma, si toda la racionalidad quedara reducida a la racionalidad científica, que es lo que parecen suponer Albert y Popper, entonces no es posible una fundamentación última. Ahora bien, sí es posible concebir una racionalidad irreductible a la racionalidad científica, entonces podríamos abrigar la esperanza de una fundamentación última de la ética. Que en tanto racional no cabría considerar dogmática, pues su racionalidad consistiría en estar sometida a un examen racional por cualquiera de los argumentantes en el discurso racional. Así la fundamentación propuesta por Apel, no cabría leerla como una suerte de fundamentalismo.<sup>72</sup>

La exigencia de identificación de fundamentación con deducción resulta inadecuada,<sup>73</sup> y no podría sino llevar al total descredito de la fundamentación de la ética, por circularidad o regresión al infinito. Apel señalará la dimensión reflexiva del discurso argumentativo, dimensión que no se despliega ya al interior de la conciencia, sino en el debate público, lingüísticamente mediado, respecto del cual la dimensión pragmática desempeña un rol desconocido para la razón lógico-deductiva del científicismo. Al argumentar, es decir al

<sup>70</sup> *Apel, Karl-Otto Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia. P.127*

<sup>71</sup> Cortina, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. P.83

<sup>72</sup> Dice Adela Cortina: “tampoco <fundamentar filosóficamente> implica retornar a la afirmación de los valores absolutos de una moral determinada. Supone, por el contrario, devolver a la ética, como filosofía moral, la tarea que inveteradamente le fue asignada: la tarea de dar razón, desde la teoría, de las opciones y valoraciones morales que los hombres viven ya desde siempre en su mundo vital.”. *Op.cit.* P.17. En esta formulación vemos un acercamiento significativo a diversas perspectivas éticas acerca de la cuestión central de la filosofía moral, en especial pensamos en la tarea asumida por Ernst Tugendhat, bajo la forma de “justificación” de los actos y normas morales.

<sup>73</sup> Sostiene Habermas: “este trilema tiene un valor dudoso. Surge exclusivamente sobre un presupuesto de un concepto semántico de fundamentación que se remite a la relación entre enunciados y se apoya tan solo en el concepto de la secuencia lógica.” *Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación*, En su *Conciencia moral y acción comunicativa*. Tercera ed. Barcelona, Península Ediciones, 1994. P. p.101

expresar un acto de habla con sentido<sup>74</sup> por sencillo que parezca he presupuesto *ya siempre* las condiciones que hacen posible dicho acto, es decir que hacen inteligible el acto como tal. Estas condiciones no son meramente convencionales, es decir, no son disponibles para quien argumenta, por tanto no puede negarlas con sentido.

Para dar con la formulación adecuada a la cuestión de la fundamentación última de la ética, se debe evitar, por una parte, caer en un círculo vicioso y, por otra, evitar una *regressio ad infinitum*. Apel pretende escapar a estas dos circunstancias mediante el círculo fructuoso del lenguaje ordinario, que opera como metalenguaje de toda ciencia, es decir, que yace como precomprensión en el sentido del ser-en-el-mundo heideggeriano, que hace posible comprender algo *como algo* y opera como fondo en el cual toda expresión con sentido puede ser objeto de interpretación por el partícipe de la comunidad de hablantes. Frente al cientificismo que presume que sólo un lenguaje formalizado puede desempeñar el rol de un metalenguaje, en tanto lenguaje depurado de las fantasías y errores metafísicos, Apel confiere el carácter de metalenguaje al lenguaje ordinario, pero ante todo en una forma reflexiva del mismo, a saber, la *filosofía*. El lenguaje lógico-matemático como ideal de lenguaje formalizado, por una parte, es incapaz de recoger expresiones plenas de sentido como las *órdenes, promesas y preguntas* –las cuales no se dejan caracterizar por su contenido veritativo, pues la lógica desconoce la dimensión pragmática del signo– y por otra presupone, a su vez, un metalenguaje que pueda expresar y precisar el sentido de las expresiones depuradas del lenguaje artificial, que no es otro que el lenguaje ordinario.

La filosofía que se nutre de y habla ese lenguaje ordinario, que es una función reflexiva del mismo, no requiere de una instancia ulterior que someta a revisión sus expresiones, ella misma en su labor *crítica* puede someter una y otra vez sus pretensiones de validez al examen de la comunidad de indagación. Por ello la reflexión filosófica constituye la instancia legítima e *irrebasable* a partir de la cual el fundamento de la ética puede exponerse.

**“Me parece que aquí, vía *negationis et eminentiae*, se ha mostrado que la autorreflexión realizada de una manera lingüísticamente responsable –es decir, en enunciados performativos y proposiciones autorreferenciales– del pensamiento y de su pretensión de verdad, presenta el paradigma genuino de la racionalidad filosófica.”<sup>75</sup>**

En este punto, permítaseme un breve paréntesis: pues creo que tenemos que anticipar algunas inquietudes, que respecto al lugar de privilegio de la filosofía, nos surgen y que asumiremos más adelante. ¿Quiere decir esto que, sólo donde se filosofa, hay posibilidad de actuar moralmente? Aquí se manifiesta de otro modo la acusación de *eurocentrismo* (hoy con la adición anglo-americana) que pesa sobre toda la tradición filosófica occidental. Esta cuestión parece especialmente fuerte, puesto que la ética discursiva se reconoce como parte del grado post-convencional dentro a la tipología de Kohlberg en lo que concierne al desarrollo de la conciencia moral. Estadio de desarrollo que no compete a la generalidad de la población humana, de modo que podría reformularse de la siguiente forma ¿sólo hay moral donde se ha alcanzado el sexto estadio de desarrollo a saber el postconvencional? De ser así las implicancias para las comunidades concretas de comunicación, han de explicitarse. Hacen eco aquí las acusaciones de eurocentrismo, en tal formulación. Pero

<sup>74</sup> Incluso Apel pretende extender el ámbito de la argumentación a todo acto humano, mediante la idea de una “argumentación virtual” que confiere sentido al acto y que por tener sentido puede argumentarse a favor (o en contra) de la corrección del mismo. Sospecho aquí una extralimitación de la ética discursiva, que debiera someterse a análisis en otro lugar.

<sup>75</sup> **Apel, Karl-Otto. *Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia*, P.146-147**

habrá que estarse atento a su alcance. Nos preguntamos además si acaso ¿no hay otra instancia reflexiva capaz de proveer un fundamento a la ética sin una barrera de entrada de tan alta magnitud?

Volviendo a nuestro problema, la reflexión pragmático-trascendental, acerca de las condiciones de posibilidad de la argumentación, es tenida aquí como expresión de la racionalidad filosófica. Esta sería entonces irreductible a una racionalidad lógico deductiva, por cierto irreductible también a la racionalidad estratégica, como ya hemos esbozado. De este modo la exigencia de una fundamentación deductiva, sería impropia en el caso de la filosofía, no porque está pueda contravenir las exigencias de la lógica formal, sino porque el límite de la lógica formal no es, a su vez, límite para la reflexión trascendental. El trilema entonces no se produce o mejor dicho sólo aparentemente se produce; la circularidad en que incurre la fundamentación filosófica es propia de su carácter reflexivo, que le permite exhibir las condiciones de posibilidad de la argumentación. La filosofía en tanto reflexiva provee una *autofundamentación* última.<sup>76</sup>

Es importante insistir que las condiciones de posibilidad, las cuales hemos relacionado al *factum* de la argumentación, no deben entenderse como hechos, de lo contrario, Apel incurriría claramente en la *falacia naturalista* señalada por Hume. Apel mismo reconoce el aporte de Hume y cree no haber incurrido en dicha falacia, apreciación que compartimos. El principio normativo de la ética discursiva en tanto *deber*, al cual tienen que ajustarse el procedimiento de discusión sobre la corrección de una determinada norma o curso de conducta, no se obtiene de un *ser* preexistente, sino de ciertos postulados anticipados contrafácticamente en la argumentación.<sup>77</sup> Dichos postulados son exigencias de la razón discursiva, por tanto de carácter normativo.

Apel declarara en más de una ocasión su desconfianza ante la pretendida “neutralidad” de la razón. Dicho de otro modo, la razón en tanto reflexiva, parece tomar partido por la racionalidad. Aquí no habría ninguna petición de principio en sentido *lógico*, sino una fundamentación *circular*, eso es, *reflexiva*, que es circular por ser *irrebasable*.<sup>78</sup>

**“El apriori de la comunidad de comunicación se revelará como el punto arquimédico de la moral, porque exigirá categóricamente el seguimiento de determinadas normas morales universales. Renunciar sistemáticamente a ellas supondrá renunciar a la propia identidad humana.”<sup>79</sup>**

Con esto nos parece claro que Apel, logra hacer verosímil su proyecto de fundamentación filosófica. Ahora bien tendremos que examinar si corresponde calificarla como última, esto es irrebasable. Sobre todo en atención al alcance de dicha irrebasabilidad de la argumentación filosófica. Nos queda claro que para quien argumenta es irrebasable siempre que argumenta, pero ¿Cuándo se niega a argumentar? O ¿Cuándo ha terminado de argumentar?

<sup>76</sup> Apel, Karl-Otto. *Op.cit.* P. 153 ss.

<sup>77</sup> Apel señala “la aceptación de las reglas de juego de una comunidad crítica de comunicación no es un hecho empírico, sino una condición de posibilidad de validez de la comprobación de hechos, propia de las ciencias empíricas. Todavía más, la aceptación de una norma moral fundamental, aquí planteada, constituye una condición de posibilidad de toda argumentación, como ya mostramos;” Apel, Karl-Otto *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética.* P. 395.

<sup>78</sup> Este *factum* de la argumentación “máximamente intersubjetivo por irrebasable” dice Adela Cortina “La irrebasabilidad de la argumentación consiste, pues, en principio, en su identificación con la conducta racional a la hora de resolver conflictos.” Cortina, Adela. *Op.cit.* P.93

<sup>79</sup> Cortina, Adela. *Op.cit.* P.82

**“...aquí solo puede tratarse de mostrar a través de la reflexión sobre la indiscutibilidad de un presupuesto, el fundamento normativamente obligatorio de la validez de la norma ética básica y no de producir un argumento que pudiera obligar a una persona a reforzar voluntariamente la norma básica cuya validez ella considera indiscutible...”<sup>80</sup>**

Me parece que, con lo dicho hasta aquí, se ha mostrado con claridad la capacidad de la posición de Apel para hacer frente al problema de fundamentación propuesto por el racionalismo crítico. Las objeciones partían de una visión reduccionista de la racionalidad y con un compromiso con la noción de *neutralidad* científica, como paradigma de objetividad. Ante la imposibilidad de *deducir* la opción por la racionalidad en lugar del dogmatismo (irracional), el racionalismo crítico ha pretendido hacer descansar el fundamento de la ética en un mero “acto de fe”. Ello podría conducir al irracionalismo con tanta razón y justificación como al racionalismo crítico, piensa Apel.<sup>81</sup>

El falibilismo aplicado a la misma racionalidad crítica, deriva en la aporía de hacer incierta la racionalidad crítica, esto implica tornar dudosa su racionalidad. Con ello la fundamentación racional y la racionalidad misma de la ética queda puesta en duda, según Apel. La mentada aporía se resuelve según nuestro autor por la autorreflexión de la razón discursiva, que revela las condiciones de posibilidad pragmático-trascendentales de la argumentación. Condiciones que no pueden negarse sin incurrir en una contradicción performativa y que no pueden ser deducidas algún principio más fundamental.

## **b.- La argumentación trascendental. La distancia con Habermas.**

---

Para situar el problema recurramos una vez más a la filósofa Adela Cortina: “Apel se decantará por una fundamentación última, mientras que Habermas se inclina paulatinamente por una reconstrucción sin alternativa posible, puesto que considera <fundamentalista> la postura de Apel”<sup>82</sup> Para nuestra autora esta diferencia es más bien nominal, porque a su juicio, lo central en ambos autores es el método de reflexión pragmático trascendental, siendo más consecuente Apel, que Habermas, quien pretende esquivar la acusación de fundamentalista por medio de una reserva falibilista.<sup>83</sup> Mientras Apel ha sostenido que la reflexión trascendental muestra la *necesidad* de presuponer ciertas condiciones para que el acto argumentativo sea posible, Habermas sostendrá que lo que se obtiene no son condiciones respecto de las cuales no tenemos, por ahora, alternativas posibles.

**“La prueba de las realizaciones contradictorias [contradicción performativa] es apropiada para la identificación de reglas sin las cuales no funciona el proceso de la argumentación, ya que cuando se pretende argumentar carecen de**

---

<sup>80</sup> Apel, Karl-Otto. *Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia*. P. 158

<sup>81</sup> Cf. Apel, Karl-Otto. *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética*. P. 391.

<sup>82</sup> Cortina, Adela. *Op.cit.* P. 51.

<sup>83</sup> “La fundamentación trascendental de Habermas pretende conciliarse de algún modo con el principio falibilista de toda reconstrucción.” Cortina, Adela. *Op.cit.* P. 131.

***equivalentes. De este modo queda probada la falta de alternativas de estas reglas para la práctica de la argumentación sin que quede fundamentada en cambio.***<sup>84</sup>

Con esto se hace patente la separación entre ambas posturas, por un lado Apel sostiene que es posible una fundamentación última de la ética y que por cierto ella se ha producido al mostrar las condiciones *ya siempre* presupuestas por cada argumentante, con sólo argumentar. Habermas no es tan optimista y cree, en cambio, que si bien se ha mostrado la necesidad de asumir estas condiciones, dichas condiciones no se encuentran fundadas, además sugiere que no es necesaria tal fundamentación *última*.

Ahora bien el disenso entre Apel y Habermas, implica a los ojos de este último que el principio de la ética discursiva 'D' requiere de un principio puente que permita salvar la objeción a la que está sujeta la ética discursiva, por parte del escéptico que desconoce la vinculación entre los acuerdos logrados en las *discusiones morales* y el plano de la acción, que es el que importa.<sup>85</sup> Habermas presenta la objeción escéptica de que aun cuando los argumentantes estuvieran obligados (para no incurrir en contradicción performativa) a asumir ciertos presupuestos normativos "podrían librarse de esta exigencia pragmático-trascendental en cuanto salieran del discurso a la acción"<sup>86</sup> Esto llevará a Habermas a un segundo intento de fundamentación, que no será "última", pero que pretende responder a esta objeción, por la falta de vinculación en el plano de la acción. Mediante un principio puente intentará mediar entre el plano de la acción y el de la argumentación, tal principio puente dice así: "cuando todos puedan aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento *general* de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de *cada uno*."<sup>87</sup>

Según Habermas este principio de universalización<sup>88</sup> o generalización de la regla en discusión permite responder al escéptico; cree además que este principio se desprende de las condiciones de posibilidad de un discurso práctico, que pretenda regular materias sociales de interés común, en un intento "serio" de comprobar la corrección (pretensiones de validez) de una norma polémica.<sup>89</sup> Veremos más adelante que este principio 'U' no resulta claramente derivado pragmática-trascendentalmente como supone Habermas.

La distancia se ha producido entre Apel y Habermas por el cuestionamiento de este último respecto de la autosuficiencia de la reflexión pragmático-trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación, para la fundamentación de una ética de implicaciones concretas en el plano de la acción. Pues todo lo que la formulación apeliana de la ética del discurso gana en el terreno de la fundamentación, lo pierde en el terreno de la acción; y esta pérdida es muy costosa.

***"El hecho de que Apel se aferre testarudamente a la aspiración de fundamentación última del pragmatismo trascendental se explica, en mi opinión, en virtud de un retorno inconsecuente a concepciones que él mismo ha***

<sup>84</sup> Habermas, Jürgen. *Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación*, p.118

<sup>85</sup> Sobre este punto volveremos al exponer las objeciones de Tugendhat a la ética del discurso.(Apartado III)

<sup>86</sup> Habermas, Jürgen". *Op.cit.* p.109.

<sup>87</sup> Habermas, Jürgen". *Op.cit.* p.117.

<sup>88</sup> "Por lo tanto, el principio puente que posibilita el consenso tienen que asegurar que únicamente se aceptan como válidas aquellas normas que expresan una voluntad general: esto es, como señala Kant una y otra vez, que ha de poder convertirse en <ley general>" Habermas, Jürgen". *Op.cit.* p.83

<sup>89</sup> Cf. Habermas. *Op.cit.*, p.116-117.

**desvalorizado, con un cambio tan enérgico de paradigma entre la filosofía de la conciencia y la del lenguaje,<sup>90</sup>**

El retorno a la filosofía de la conciencia se produciría, al identificar el resultado de la reflexión pragmática, en tanto *certeza*, con un fundamento irrebasable, último, como verdad. El conocimiento de los presupuestos inevitables de toda argumentación se presenta como certeza, contra la cual nada podemos argumentar, “en cierto modo no es falible”, pero “la reconstrucción de este momento preteórico”, sí que lo es.<sup>91</sup> Habermas abandona la pretensión de una fundamentación última por considerarla innecesaria, pues la evidencia empírica muestra que hay instituciones morales y estas “no precisan la ilustración del filósofo”.<sup>92</sup>

En este punto hemos de mostrarnos de acuerdo con Habermas, en el sentido que el lugar privilegiado que el filósofo tiene en la teoría apeliana, nos parece innecesario e impropio (quizá sospechoso). La cuestión acerca del papel de la filosofía en la discusión práctica, vuelve a aparecer en la discusión entre estos filósofos, nuevamente sobre el fondo de la fundamentación última, pero esta vez con relación la primacía de la razón ética por sobre la estratégica.

Apel sostiene, junto con Habermas, que el “uso del lenguaje orientado al acuerdo” es *primordial* respecto del uso estratégico del lenguaje. “el discurso no es ningún objetivo empírico del actuar teleológico-racional por intereses subjetivos, sino la condición de la posibilidad de la realización del pensamiento intersubjetivamente válido”<sup>93</sup> Pero para Apel dicha primacía no puede ser suficientemente justificada *de modo puramente descriptivo* – como quisiera Habermas– y requiere una fundamentación última pragmático-trascendental, desde la reflexión filosófica que se ubica al nivel de metalenguaje. Él piensa que en relación con la primacía “se puede decidir la cuestión sobre la base de una *pragmática universal* que se entienda a sí misma como *pragmática trascendental* del lenguaje”<sup>94</sup> Apel dirige su mirada sobre el texto, de su colega y amigo, “Teoría de la Acción Comunicativa”, al problema suscitado respecto a la primacía del “uso del lenguaje orientado al acuerdo” y la relación de *dependencia parasitaria* que tendría el “uso orientado al éxito” (o más simplemente “uso estratégico”) del lenguaje respecto del primero, más precisamente al problema de *mostrar* cómo se da la relación de *dependencia parasitaria* en el “uso abiertamente estratégico”. La relación de *dependencia* sólo quedara acreditada si se logra proveer una *fundamentación última*, en el sentido de mostrar la *irrebasabilidad* del lenguaje, más precisamente del lenguaje filosófico, entendido como el ejercicio reflexivo del lenguaje común sobre sí mismo.

Puesto que los hablantes que hacen uso abiertamente estratégico, no simulan ni encubren en su acto de habla el carácter estratégico del mismo, y no es posible encontrar allí nada como un “*reconocimiento implícito*” de la dependencia parasitaria respecto al uso “que presupone el acuerdo acerca de las condiciones de validez”. Aquí, por cierto, la acción es mediada por el lenguaje, pero el acuerdo no se sustenta en *pretensiones de validez* acerca de cuya *justificación* se pudiera llegar a un acuerdo, sino que en *pretensiones de poder* o *de violencia*. Desde luego las amenazas son un buen motivo para aceptar las exigencias del que ejerce la violencia. La respuesta de Habermas consistiría en declarar que

<sup>90</sup> Habermas, Jürgen”. *Op.cit.* P. 120.

<sup>91</sup> Cf. Habermas, Jürgen”. *Op.cit.* p.122

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> Apel. *¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?* p.83

<sup>94</sup> Apel Karl-Otto. *El problema del uso abiertamente estratégico.* p. 97.



el uso abiertamente estratégico es una forma *deficiente* de uso del lenguaje, sin mostrar claramente en qué sentido *depende* del lenguaje *orientado al entendimiento*.

Apel considera que el intento puramente descriptivo de la “pragmática formal” de Habermas, por decidir la cuestión de la primacía, tenía que fracasar. Y que sólo es posible resolver este asunto desde la pragmática trascendental, en cuanto fundamentación filosófica de dicha primacía. En eso consiste su tesis “*sobre la primacía irrebable de la racionalidad autorreflexiva del discurso de la filosofía (y esto significa, de la racionalidad de la misma teoría de la racionalidad)*”<sup>95</sup>

Apel muestra que no es posible caracterizar el uso abiertamente estratégico del lenguaje como un modo deficiente, porque constituye un modo independiente de usar el lenguaje. Mediante el testimonio de Tucídides que en la *Historia de la guerra del Peloponeso* recoge la negociación de la rendición de los melios ante los atenienses. Allí se hace evidente que hay un uso estratégico del lenguaje que, sin embargo, permite a los interlocutores debatir y llegar a un “acuerdo”, en vistas a las consecuencias positivas o negativas que la acción a tomar implica, desde luego no se trata de un modo deficiente de acuerdo o que sea parasitario de él. Con ello queda mostrada, piensa Apel, la autonomía del uso abiertamente estratégico y entonces la primacía del uso orientado al acuerdo debe ser abordada de otro modo.

Así llega a su propuesta de solución en el plano pragmático trascendental, es decir, en el plano de las condiciones de posibilidad de toda argumentación (sea orientada al éxito o bien orientada al acuerdo). Todo interlocutor que pretenda hacer valer “razones” estratégica o consensuales, *debe* estar dispuesto a *dar razones* de porqué debiera adoptarse uno u otro tipo de discurso, esto ocurre en un plano meta-discursivo, en el plano de la racionalidad que soporta o subyace a dichos discursos. Piensa Apel que este tipo de racionalidad es irrebable, y que precisamente por eso es capaz de dar sustento a las pretensiones de validez del discurso estratégico y del consensual. Negar tal racionalidad implica incurrir en una contradicción performativa. Si la razón estratégica pretende ser racional, debe argumentar; una vez que ha aceptado dar razones, entra en el campo reflexivo de la filosofía, única instancia capaz de dirimir la disputa. Con ello quedaría mostrada la primacía de la racionalidad filosófica, paradigma de la racionalidad discursiva. Así su vez ella que no puede ser juzgada por otra instancia, porque ella es autorreflexiva.

En este punto, me parece que, Apel desplaza el problema desde el ámbito del lenguaje al de los “tipos de racionalidad” (consensual-comunicativa y estratégica). Con esto se abandona el terreno propio de la pragmática de la argumentación hacia el plano trascendental de la conciencia. Registramos aquí una especie de recaída en el solipsismo, cómo sostiene Habermas, o al menos en una nueva suerte de solipsismo, un solipsismo del *nosotros* (si se permite una expresión como ésta) o bien el eurocentrismo. Con esta teoría de los tipos de racionalidad, se pone –según me lo parece– una cortapisa a la justificación del acto moral. Así pues no todos los seres humanos son capaces –en el único sentido relevante, a saber, capaces aquí y ahora– de realizar dicho análisis filosófico, en la medida que se trata de un trabajo de especialistas. El mismo Habermas se muestra distante de este rol primordial de la filosofía.<sup>96</sup> De este modo se produce una elitización

<sup>95</sup> *Op.cit.* P.118

<sup>96</sup> “Karl-Otto sigue creyendo que hay un metadiscurso o un razonamiento autorreferente trascendental que proporciona una posición privilegiada a la filosofía. Yo tengo una imagen distinta de la cooperación entre la filosofía y la ciencia: una visión pluralista de varios discurso teóricos que, en el mejor de los casos, deberían encajar entre sí sin que ninguno de ellos pueda plantear pretensiones

de la ética discursiva, en la medida que el criterio de distinción (si es que se provee algún criterio relevante de distinción, que sea aplicable) entre una racionalidad estratégica y una consensual-comunicativa sólo es accesible para el filósofo (especialista).

Nos parece que la propuesta de apeliana, que pretende mostrar la primacía de la racionalidad discursiva (del discurso filosófico) por sobre la racionalidad estratégica, tanto en su versión encubierta (parasitaria) como abierta (independiente), tendrá que mostrar que la distinción no sólo es posible en el plano de la reflexión trascendental sino también en el plano de la acción social. De lo contrario dicha primacía sería sólo teórica y por tanto incapaz de responder al real desafío que plantea la racionalidad estratégica. Esto lo veremos al referirnos a Tugendhat y su crítica a la fundamentación propuesta. Además hemos de seguir examinando si acaso la propuesta apeliana cabe calificarla de fundamentación última, cuestión que al revisar la postura de Dussel se tornará especialmente problemática. Porque en cierto modo se tornará insuficiente.

### c- La fundamentación como justificación. Ernst Tugendhat.

---

Nos interesa revisar algunas de las ideas de Tugendhat, pues su propuesta filosófica a ratos, se aproxima a la ética discursiva, aun cuando, las más de las veces, se presenta crítica respecto de su viabilidad y consistencia. La crítica que Tugendhat dirige, en la octava de sus *Lecciones de ética*,<sup>97</sup> contra la ética discursiva hace referencia explícita a las formulaciones de Habermas, pero afectan también a la propuesta de Apel, como se verá a continuación.

Tugendhat sostiene que en la fundamentación pragmática, ofrecida por Habermas, a partir de las condiciones implícitas de lenguaje argumentativo o bien se establece sólo condiciones procedimentales para la discusión, que no posee efecto alguno fuera del intercambio de puntos de vistas, o bien se confunde el ámbito de la moral con la política haciendo ingresar subrepticamente la esfera política en la argumentación moral. Para Tugendhat, Habermas esboza sólo las condiciones bajo las cuales cabe considerar que estamos ante un auténtico discurso argumentativo. En sus *Lecciones*, afirma que dichas reglas “excluyen [de la argumentación] los factores de poder que podrían distorsionarla.”<sup>98</sup>

Pero este autor no ve cómo es posible obtener de esta caracterización la vinculación entre lo discursivamente logrado y el mundo social concreto, a saber, donde los factores de poder operan cotidiana y regularmente. Tugendhat plantea el problema mediante el ejemplo de una posible discusión entre el amo y sus esclavos, bajo el supuesto que el potentado se ha comprometido a observar todas las reglas que la ética discursiva desprende del *factum* de la argumentación, y que Habermas expresa en su *Ética del discurso*.<sup>99</sup> Dice Tugendhat

de prioridad desde una perspectiva fundacionalista o reduccionista.” Habermas, Jürgen. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Buenos Aires, Paidós, 2006.P.39-40.

<sup>97</sup> Tugendhat, Ernst. *Lecciones de ética*. Barcelona, Gedisa Editorial, 2001.

<sup>98</sup> Tugendhat, Ernst. *Op.cit.* P.153.

<sup>99</sup> “La regla (3.1) determina el círculo de los participantes potenciales en el sentido de una inclusión sin excepción alguna de todos los sujetos que disponen de capacidad de participar en discusiones. La regla (3.2) garantiza a todos los participantes la igualdad de oportunidades para aportar contribuciones a la discusión y poner de manifiesto argumentos propios. La regla (3.3) establece condiciones de comunicación bajo las cuales queda garantizado el acceso y derecho a una participación igual en el discurso sin que se dé una represión sutil y oculta (y, por lo tanto, igual).” Habermas, Jürgen. *Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación*. P. 113.

“de ello no se puede seguir nada en absoluto, y si el potentado, una vez que todos se han expresado, quiere fijar normas, ellas pueden tomar en consideración los deseos de sus subordinados o no hacerlo, según él quiera.”<sup>100</sup> El reconocimiento de ciertas reglas como condiciones de posibilidad de la argumentación racional, nada dice respecto de qué deba ocurrir una vez que se abandona el plano de la argumentación. Esto nos lleva a anticipar la cuestión planteada por Dussel respecto del reconocimiento del Otro como requisito previo (condición de posibilidad) para la argumentación de la que parte la ética discursiva, esto dicho muy rápidamente a riesgo de ser incluso equívoco. Dicho aquí en el sentido de la objeción de Tugendhat, para que la discusión sea vinculante, *no bastan* las reglas de la argumentación en la esfera de la argumentación moral (normativa), se precisa de reglas propias del ámbito político tales como la igualdad de derechos y participación (que excluye la esclavitud).

Apel hace frente a una objeción como esta, que parece reducir las reglas de la ética del discurso a las de una argumentación “justa” (fair), nos permitimos una cita extensa:

**“Si el esclavo griego es un filósofo formado en la escuela de la fundamentación última pragmático-trascendental, entonces antes de entrar en la discusión no sólo se asegurará que el amo romano está dispuesto a cumplir con las condiciones normativas de una discusión “fair” sino que también quiere discutir seriamente y sabe a qué se entrega prácticamente, en el sentido de la idea del discurso argumentativo. Si el amo romano confirma también este presupuesto, entonces el discurso sobre la esencia de una sociedad justa, en ningún caso puede en principio ser éticamente irrelevante, cualquiera que sea después el comportamiento fáctico del amo romano con miras a liberarse de la situación, en vistas a las circunstancias sociales imperantes, de un modo tal que le permita mantenerse ante sí mismo y ante su esclavo como participante de la discusión.”**<sup>101</sup>

Entonces una discusión no es éticamente *irrelevante*, si los participantes se comprometen *seriamente* en ella, *en principio*. Me permito llevar a cursiva la expresión “seriamente”, no destacada por Apel, pero que me parece central. Esto porque me parece que se filtra en ella un concepto de alto contenido normativo, no explicitado de modo claro,<sup>102</sup> porque quizá se tiene por obvio. Apel dice en estas líneas que la justicia social (relativa al mundo de la comunidad real de comunicación) está implicada, comprometida, *en principio*, en el discurso práctico acerca de ella (en tanto cada discurso práctico anticipa contrafácticamente la comunidad ideal) siempre que dicho discurso no sea *irrelevante*.

Nos preguntamos ¿puede discernirse *en principio* si un discurso moral es *irrelevante*? Me parece que no, todo discurso es en principio relevante. Pero si por relevante hemos de entender un discurso que incida en la realidad social, un discurso que vaya más allá de la argumentación, se ha abandonado la esfera de la fundamentación abstracta, para entrar en la cuestión política contingente de las relaciones de poder.

Por otra parte ¿cómo podría el esclavo cerciorarse del compromiso *serio* de su amo en este discurso? Acá hemos de toparnos con la posibilidad irreductible del engaño como

<sup>100</sup> Tugendhat, Ernst. *Op.cit.* P.157.

<sup>101</sup> Apel, Karl-Otto *Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia.* P.169

<sup>102</sup> Al menos hasta donde yo conozco la obra de Apel.

astucia de la racionalidad estratégica, si entendemos por “seriedad”: la *intención sincera* de plasmar el acuerdo en actos e instituciones. Y esto es justamente algo que según Tugendhat no se obtiene las reglas de la ética discursiva.

Habermas intenta otorgar a las reglas de la ética discursiva un carácter vinculante, aunque para tal efecto introduce subrepticamente una norma de carácter político, como hace notar Tugendhat.<sup>103</sup> En el entendido que todo argumentante ha aceptado ya siempre las reglas del discurso “y, si además, entendemos que las normas justificadas tienen como objetivo regular materias sociales de interés común de todas las personas posiblemente afectadas, en tal caso, todo aquel que aborda seriamente el intento de comprobar de modo discursivo las pretensiones normativas de validez tiene que aceptar de modo intuitivo condiciones procedimentales que equivalen un reconocimiento implícito de <U>”<sup>104</sup>

Recordemos que el *principio puente* o principio de *universalización* (U), del que habla Habermas, precisamente hace relación al carácter vinculante del acuerdo.<sup>105</sup> Habermas pretende haber mostrado que “el postulado de la universalidad [...] se puede fundamentar mediante presupuestos de la argumentación”,<sup>106</sup> cuestión que, siguiendo a Tugendhat, sólo se ha logrado al introducir subrepticamente la dimensión política, vinculante como supuesto de la argumentación “seria”.

Con esto me parece que tenemos suficiente para sospechar que la fundamentación última propuesta por Apel y acompañada largo trecho por Habermas es insuficiente, de cara a su vinculación en el mundo social. Esto para Apel parecería no implicar una objeción contra la fundamentación abstracta (parte A), aun cuando si afectaría de modo significativo a la (parte B).

Pero Tugendhat va un poco más allá y sostiene que el proyecto de una fundamentación última es en sí mismo imposible. Tal imposibilidad de una fundamentación absoluta es desarrollada en relación a la propuesta kantiana de fundamentación, basada exclusivamente en la razón. Y afectaría también la propuesta de Apel y Habermas, pues la pretensión universalista de estos se sostiene sólo en la racionalidad, si bien no monológica. De modo muy resumido intentaremos recoger esta objeción, para más detalles referimos a las citadas *Lecciones*.

La fundamentación absoluta de la ética, que se formula por medio de mandatos incondicionados en Kant, requiere que la moralidad de la misma se sustraiga de las condiciones empíricas del hombre que formula la máxima de su acción, de otro modo su máxima aparece sólo bajo la forma de un imperativo hipotético. Kant pretende un mandato incondicionado, absoluto independiente de las afecciones sensibles. Los intereses concretos, sensibles son para Kant intereses patológicos; estos intereses no son susceptibles de universalización piensa Kant. Sólo un interés surgido de la misma razón práctica sería susceptible de moralidad.

Para Tugendhat los imperativos categóricos son impensables, porque se les priva de la motivación para la acción, que no sería otra cosa que el interés del sujeto empírico. Así una máxima hipotética, plenamente inteligible “si quieres x, haz y”, no tiene sentido si se le priva de la condición “si quieres x”. El mandato incondicional “haz y”, sólo aparentemente tiene sentido, por ejemplo “no matarás”. Por cierto, tenemos motivos para cumplir tal

<sup>103</sup> Tugendhat, Ernst. *Op.cit.* P.157-158

<sup>104</sup> Habermas, Jürgen. *Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación.* P. 116.

<sup>105</sup> Vease supra, apartado II, b. Donde abordamos la distancia entre Apel y Habermas.

<sup>106</sup> Cf. Habermas, Jürgen. *Op.cit.* p.117.

imperativo. Así el imperativo categórico podría formularse de modo hipotético, “si quieres ser racional, haz x”. La racionalidad sería aquí la motivación, aunque no parece suficiente. La presuposición de la autosuficiencia de la razón para fundamentar la ética, de la cual toma partido también la ética discursiva, es rechazada por Tugendhat; pues de la mera razón no se sigue la vinculación en el plano de la acción, no hay *motivación*. Por otra parte, dado que, para Tugendhat (en la medida que la cuestión tenga algún sentido práctico), toda *obligación* lleva aparejada una *sanción*, cabe preguntarse si desde la perspectiva de la ética discurso puede pensarse la “irracionalidad” como sanción del actuar inmoral.<sup>107</sup> No lo parece. De este modo cabría señalar que la crítica de Tugendhat se dirige ante todo a la falta de plausibilidad del proyecto kantiano y apeliano de fundamentación ética.

En lo dicho anteriormente hemos acentuado las diferencias irreconciliables respecto del proyecto de fundamentación de la ética, basada única y exclusivamente en la razón (sea esta monológica o discursiva. Pero no cabría pensar que Tugendhat despacha con ligereza el problema de la fundamentación de la moral. Es más, precisamente su preocupación consiste en encontrar una formulación tal del problema que la ética pueda considerarse fundamentada, es decir *justificada*.

Como éste es el propósito, también de la ética del discurso y de la ética kantiana, dirigimos nuestra atención a ciertos puntos en común: sólo vale como *fundamentada* una ética que cumpla con el criterio de la *universalización*; además una ética que sea válida para todos tiene que presentarse como una ética del respeto, en el sentido de no *instrumentalizar* al otro, que es la forma que toma en Tugendhat el imperativo kantiano, cuando exige no tomar al otro como mero medio, sino siempre como un fin en sí mismo.

Tugendhat considerará que ninguna norma heterónoma, es decir que esté sustentada por autoridad o el poder, puede tenerse por justificada. La moral autónoma se ha erigido “como estándar para evaluar la conciencia moral contemporánea”.<sup>108</sup> Desde luego una norma tradicional, compartida por una comunidad en particular, puede a *sus* ojos parecer plenamente fundamentada, así por ejemplo la esclavitud en la Grecia de Aristóteles, pero justamente sólo para dicha comunidad y no de modo universal. Para los demás, dicha norma está sustentada en la autoridad o bien simplemente en el poder de unos sobre otros. Dice Tugendhat: “en último término, la justificación basada en una autoridad es siempre inválida, porque la autoridad por su parte, no se puede justificar.”<sup>109</sup>

La autonomía no será entendida como en Kant, puesto que como ya hemos dicho la pretensión de una moral sólo fundada en la razón, parece imposible.

**“En Kant la autonomía es [...] una autonomía de la razón y no de la persona y querer empírico. Es una autonomía que no es ni la mía ni la de otros. En lo que yo propongo como autonomía compartida se trata de un sistema en el que todos se someten a un conjunto de reglas, en el que la autonomía de cada uno queda limitada, pero solamente por la autonomía igual de todos los demás.”<sup>110</sup>**

La autonomía kantiana, posee un cierto tinte autoritario. ¿De dónde sale esta razón impersonal? ¿Es realmente una razón impersonal o más bien la universalización de una

<sup>107</sup> Cf. Tugendhat, Ernst. *Lecciones de ética*. P.44

<sup>108</sup> Tugendhat, Ernst. *El problema de una moral autónoma*. En su *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2008, p.96.

<sup>109</sup> Tugendhat, Ernst. *El origen de la igualdad normativa*. En su *Antropología en vez de metafísica*. p.116.

<sup>110</sup> **Tugendhat, Ernst. *El problema de una moral autónoma*. P.109.**

razón hegemónica? Para este autor, es decisivo el contexto de las relaciones de poder, de modo que no puede valer como justificación ninguna que proceda de la autoridad, esto es del poder que se ejerce sobre otro. Por ello la razón “con negrita”, suele decir Tugendhat, en la medida que no atiende a los intereses de cada cual, puede prestarse para filtrar perspectivas fundadas en la tradición y en la autoridad.

Así sólo puede pensarse una relación entre personas con la idea de autonomía cuando “ninguno quiere tener más poder que el otro”, es decir, cuando ninguno busca imponerse sobre otro. Por ello es autónoma la determinación de una moral cuando puede ser igualmente aceptada, esto es, es aceptable para todos con vista a sus propios intereses. De este modo la justificación requiere pasar el estándar o criterio de universalización ya formulado por Kant, sólo que con atención a un querer empírico y no exclusivamente racional. “Lo que buscamos cuando preguntamos por una moral autónoma es una concepción de moral en que podamos decir qué es lo que yo mismo quiero”.<sup>111</sup> Este interés empírico es necesario para explicar la motivación del actuar moral. Para Tugendhat dicha motivación remite en última instancia a nuestra condición antropológica, que se caracteriza por nuestro deseo de pertenecer a una comunidad moral.

Habíamos dicho que la propuesta de la ética del discurso, al cifrar sus expectativas en la autosuficiencia de la razón, carecía de una motivación en el plano de la acción así como también de una sanción, para quien se comportara inmoralmente; pues bien, el actuar inmoral es rechazado por la comunidad moral, de la cual pretendemos formar parte, por lo cual su sanción no es otra sino la exclusión del agente inmoral, por no respetar las exigencias recíprocas y justificadas de lo que se puede considerar moral, desde la perspectiva de todos los implicados. .<sup>112</sup>

***“La moral humana se basa en normas, en imperativos generalizados recíprocos que además tienen que ser entendidos como justificados. [...] Lo que en la especie humana parece estar genéticamente determinado no es una determinada conciencia moral, sino una capacidad tanto de aprendizaje de normas morales como también de poder preguntar recíprocamente por [su] justificación”<sup>113</sup>***

Nos parece interesante, en todo el sentido de esta palabra, la manera de abordar el problema de la moralidad, por parte de Tugendhat. Nos interesamos y estamos en la cuestión problemática misma, porque el punto de partida fijado es una antropología filosófica. Para Apel también constituía la cuestión antropológica el punto de partida, si bien en él se trata, antes que todo, de una antropología gnoseológica, a saber una que se ocupa de exponer las condiciones de posibilidad que explican cómo el hombre conoce, teoriza, determina la corrección de las normas.

Me parece que la óptica de Tugendhat, más amplia, pero no menos rigurosa, se presta a una apertura más decidida al problema de la intersubjetividad. Pese a su referencia a los intereses propios como instancia insustituible, ello no quiere decir que mis intereses tengan una suerte de privilegio en el plano de la justificación moral, todo lo contrario, solamente

<sup>111</sup> Tugendhat, Ernst. *Op.cit.* p.99.

<sup>112</sup> “Por consiguiente, cuando hablamos de motivación moral, debemos distinguir dos pasos. El primero consiste en las razones que uno tiene para considerarse miembro de la sociedad moral que es definida por tales y cuales normas, es decir, en las razones para tener junto con otros los sentimientos morales hacia estas normas. El segundo paso consiste en la pregunta de si uno va a efectivamente a actuar moralmente.” Tugendhat, Ernst. *Op.cit.* p.105

<sup>113</sup> Tugendhat, Ernst. *Op.cit.* p.97.

pueden optar a legitimidad en la medida que sean aceptables para el resto, lo cual implica el reconocimiento de sus intereses como igualmente valiosos.

Sobre esto volveremos en la segunda parte de este trabajo al exponer nuestra tentativa de una ética fundada en el juego, allí los intereses de los otros se mostraran como intereses propios en la medida que no puedo lograr mis propios fines, sino procuro cooperar con otros para la prosecución de sus fines.

### III.- La ética de la liberación en el horizonte de la argumentación apeliana.

Enrique Dussel no esconde sus concordancias ni sus discrepancias con la ética de Apel. A partir de la evidencia que un amplio sector de la humanidad (a decir verdad, la *mayoría* de la humanidad) está *excluida* de la comunidad real de comunicación, Dussel planteará sus divergencias.<sup>114</sup> Tomando los trabajos del antropólogo Carlos Lenkersdorf, presenta el teórico latinoamericano su objeción respecto al discurso filosófico occidental contemporáneo como canon de racionalidad, *eurocentrismo*. La racionalidad discursiva misma parece sospechosa, pues no logra escapar de pretensiones hegemónicas de *dominación* sobre las racionalidades periféricas. La objeción planteada se dirige ante todo al lenguaje occidental como medida de la racionalidad, un lenguaje cuya estructura sintáctica *sujeto, verbo transitivo, objeto directo* da forma a una especial racionalidad,<sup>115</sup> donde el otro, que no es el sujeto activo, aparece como objeto directo. En cambio en “el tokholabal no tiene objeto directo (acusativo), sino que a lo que se dirige el verbo transitivo es a un sujeto activo (<ergativo> del griego). Es un enunciado con dos sujetos.”<sup>116</sup> En dicha comunidad los hablantes de tokholabal son iguales entre sí, por lo cual no cabe *obligar*, sino que se debe *convencer*.<sup>117</sup>

Con la superación del paradigma monológico de las filosofías de la conciencia, en el paradigma pragmático-trascendental de la ética del discurso, se ha desplazado el *factum rationis*, que cabría leer como el hecho de la razón, pero también como el hecho fundante – siguiendo la lectura heideggeriana del principium rationis. El *factum* de la argumentación provee el fundamento para una nueva ética, que ha de reclamar para sí una especial racionalidad, la racionalidad discursiva. Para Apel, como hemos dicho, la argumentación es irrebাসable, pero es allí donde Dussel dirige su mirada. Para construir su argumentación crítica, Dussel recurrirá, por una parte, a la filosofía de Levinas, por otra, a la de Marx.

#### a.- El desafío de la alteridad.

---

<sup>114</sup> Esta exclusión no es un mero hecho, como mostraremos ella es resultado sistemático de una racionalidad que produce exclusión, por tanto es un cuestionamiento a la pretensión de universalidad de dicha racionalidad.

<sup>115</sup> Cf. Dussel, Enrique. *La introducción de la Transformación de la filosofía de K-O. Apel y la filosofía de la liberación*. En Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2004. P.92 ss

<sup>116</sup> Dussel, Enrique. *Op.cit.* P. 93.

<sup>117</sup> Dussel cree que esta experiencia lleva a Bartolomé de las Casas a sostener que a estas gentes había que convertirlos por la razón y no por la guerra.

Levinas nos pone ante la inaudita *ex-periencia* del encuentro con el *Otro* en tanto otro, que no puede ser reducido a la *mismidad*, el tú que no es *como* yo, el vosotros que no es uno entre nosotros. Esta evidencia de la *alteridad* servirá para mostrar los límites de la racionalidad occidental y no sólo eso, sino para indicar que ella produce exclusiones sistémicas. En ese sentido cabe pensar la evidencia que se nos ofrece acerca de los *tikholabales*, respecto de cuya lengua, el *tokhlabal*, nos referimos líneas más arriba y que se encuentran al borde de la extinción, aniquilados por la comunidad real de comunicación mestiza, blanca –señala Dussel.<sup>118</sup> Con ello se hace cuestionable la pretensión universal de la ética discursiva. Se cuestiona pues, por una parte ¿quiénes “todos”? Se dirá: todos aquellos que la comunidad real ha reconocido como *persona*. Se pregunta, por otra ¿qué racionalidad? Se responderá: la del *consenso* entre nosotros los argumentantes racionales.

**“La filosofía de la liberación tiene inevitablemente una continua sospecha de infundamentabilidad de todo <acuerdo real>, y considera toda pretensión de universalización de tal consensus como posible dominación”<sup>119</sup>**

Dussel desplaza la condición de posibilidad del argumentar *más allá* de la comunidad ideal de comunicación: “la argumentación supone que <Otro> tiene una nueva <razón> que pone en cuestión el acuerdo ya logrado.”<sup>120</sup> El Otro, como alteridad, exterioridad irreductible a la comunidad, al “nosotros argumentamos”, es condición a priori de la argumentación. El niño, el loco, el indio son alteridades que el discurso de la comunidad real de comunicación excluye. Al niño se le excluye en tanto que niño, se le incluye virtualmente como adulto o como potencial afectado, un objeto directo de la argumentación, un sujeto meramente pasivo. La razón del niño es una razón inmadura, incompleta por tanto no puede reconocérsela plenamente. La razón del loco, es sinrazón, carencia absoluta, argumento incomunicable, no hay pretensiones de validez en sus actos de habla, quizá pueda reconocérsele momentos de lucidez, pero no podría considerárselo nunca un sujeto pleno de derechos. Desde luego ambos casos tienen su correlato jurídico, en la incapacidad relativa y absoluta, en los tutores y juicios de interdicción, ellos no cumplen con el canon del “buen padre de familia” o el “razonable hombre de negocios”. Respecto del indio, pareciera ser distinta la situación –eso quisiéramos *nosotros* creer– ya no figura como incapaz relativo, el indio en tanto que ciudadano, en tanto que adulto, goza de igualdad de derechos, *pero* la propiedad comunitaria de la tierra, la organización política, la estructura familiar del indio no son reconocidas, pues no son racionales, eso al menos piensa la comunidad real de comunicación. Desde luego podríamos y querríamos creer que eso es uno de los problemas solubles, *in the long run*, en el despliegue asintótico de la comunidad real de comunicación hacia la comunidad ideal *qua* idea regulativa. Pero cuesta creerlo. La propiedad comunitaria de la tierra, que es tenida por *ineficiente* difícilmente pudiera llegar a ser *razonable* (incluso para la comunidad ideal de comunicación) si se pretende resolver el problema del hambre mundial, con una población creciente, la protección de los bosques nativos difícilmente pueda ser sostenida argumentalmente desde la cosmovisión animista, “supersticiosa” de los “nativos”. Sobre este punto quisiera volver al expresar mi posición crítica a la argumentación *seria* que establece como estándar la ética del discurso.<sup>121</sup>

A partir de Marx, el teórico de la ética de la liberación propone ir más allá del paradigma del lenguaje, alcanzado por la ética discursiva tras la superación del paradigma monológico

<sup>118</sup> Cf. Dussel, Enrique. *Op.cit.* P. 95.

<sup>119</sup> **Dussel, Enrique. *Op.cit.* P. 99. (Cf *op.cit.* p.104)**

<sup>120</sup> Dussel, Enrique. *Op.cit.* P. 100.

<sup>121</sup> Véase infra, el último apartado de la *Primera Parte* y también la *Segunda Parte*, de este trabajo.



de la conciencia. Ir más allá que consiste precisamente en un venir más acá en términos de la concreción, hacia el plano de la *vida real*.<sup>122</sup> Notamos aquí una creciente concreción en los paradigmas, desde la conciencia en el fuero interno, abstractamente considerada, a su materialización históricamente situada en el lenguaje cotidiano de todo argumentante con pretensiones de validez, ahora hacia una dimensión en la cual la corporalidad del Otro parece jugar un papel relevante. Para Dussel y Marx, desde luego, las construcciones teóricas tienen implicancias y presupuestos económicos. La cuestión, siempre debatida en torno al marxismo, acerca de la relación entre estructura económica y superestructura, pierde su grandiosidad en Dussel, pues serán indiscernibles en términos prácticos. La concretización en el plano argumentativo – del “ego cogito” al “nosotros argumentamos”, y de éste a la *relación económica*– lleva a Dussel a sostener: “Lo moral o ético, por ello es el momento fundamental de lo económico (en el capitalismo relación de <explotación> o <dominación>”<sup>123</sup>. La relación económica, entre el trabajador y el capitalista, que no es lo mismo que la relación productiva (meramente instrumental), cumple en la ética de la liberación la función que desempeñaba el lenguaje común en la ética discursiva en tanto condición de posibilidad, aunque no en tanto irrebalsable, según parece. De este modo, el capitalismo no es sólo la comunidad real de comunicación siempre presupuesta, pues, como el lenguaje, determina las categorías en las cuales se piensa la ética, no basta con una hermenéutica y una pragmática trascendental, en esta nueva dimensión del problema ético.<sup>124</sup> Dussel habla de una *ceguera de lo económico*, (parafraseando la famosa ceguera axiológica), cabría decir, siguiendo al mismo Apel y Heidegger, que no se trata ya de un “olvido del ser”, ni un “olvido del logos”, sino un “olvido del Otro”.

**“La conciencia ética como <re-sponsabilidad> ética (no meramente <moral> o vigente, ni a posteriori como para Jonas, Weber o Apel) es la condición práctica de posibilidad del argumentar; es el <dejar lugar> al Otro; es permitirle <ser parte>. Se cierra así el círculo: la conciencia ética del <yo> o del <nosotros> para no ser tautológica, no-argumentante con novedad crítica, debe éticamente afirmar al Otro como otro y <proponer> así el nuevo argumento como posible (eso supone, también, poner el <antiguo> argumento y acuerdo como <falsable>).”<sup>125</sup>**

Dussel señala, siguiendo a Levinas, que la condición de posibilidad de la ética es el reconocimiento del Otro, el otro que nos <interpela> y con ello exige su reconocimiento *como otro*, es decir, *reconocimiento* que no es reducible al conocimiento de que hay otro que es *como yo*; reconocimiento *a la vez* de que el otro es tan *digno* como yo (a lo menos) –esto es, que tiene iguales derechos que yo– y que su *racionalidad otra* hace frente a *mi* (o nuestra) racionalidad, que hasta entonces pretendíamos *la racionalidad toda*, haciéndola *falsable*, rebalsable, no-última. Aquí Dussel llega a la misma conclusión que Habermas, pero no producto de una *reserva falibilista* –que pretende salvar las acusaciones del fundamentalismo y eurocentrismo, sin demasiado éxito– esta falsabilidad del fundamento de la ética discursiva surge como necesidad ante la experiencia del Otro como otro.

<sup>122</sup> Hay entonces tres paradigmas: 1) el de la *conciencia*, 2) el de la pragmática trascendental del *lenguaje* (sea filosófico o científico, sea el cotidiano), y 3) el de la <económica filosófica> [...] de la *vida real*.” Dussel, Enrique. *Op.cit.* P. 111.

<sup>123</sup> Dussel, Enrique. *Op.cit.* P. 115 ss.

<sup>124</sup> “[L]a reflexión de dicha <comunidad de la vida> exige categorías que no pueden ya ser aportadas sólo por una filosofía del lenguaje.” Dussel, Enrique. *Op.cit.* P. 115 ss.

<sup>125</sup> Dussel, Enrique. *Op.cit.* P. 121.

Levinas hace una sugerente distinción entre el “decir” y lo “dicho”, que bien puede aplicarse aquí para entender la diferencia entre Dussel y Apel: mientras para la ética discursiva se trata de lo dicho, esto es, de las razones que el otro argumentante puede aducir para convencernos acerca de la corrección o validez de su punto de vista, para la ética de la liberación se trata de la interpelación *del Otro*, de su decir, no porque el argumento del Otro posea una especial fuerza para convencernos, sino porque, incluso antes de toda argumentación, su interpelación es una exigencia a que se le reconozca como *persona*. Su decir hace falsable el acuerdo intersubjetivo, justamente porque interpela a la comunidad que ha llegado a tal acuerdo, no con argumentos, sino con una *nueva razón*, una razón inconmensurable. El esclavo que demanda libertad, la mujer que reclama participación igualitaria en la vida pública, el indio que pretende vivir su mundo, el niño que no quiere aceptar un paternalista “son cosas de grandes”, el loco que no quiere ser adormecido con fármacos, exigen que se les reconozca *a priori*, no que se les tome simplemente en cuenta, en vista a las consecuencias posibles, como un *a posteriori* de la argumentación.

Apel niega que se limite a la responsabilidad por las consecuencias, como sería el caso de Jonas, se trata de una *corresponsabilidad* implicada por las condiciones *a priori* presupuesta en el acto de argumentación, de modo que debe responderse por los intereses de todo los posibles afectados.<sup>126</sup> Es claro que la cuestión de la *responsabilidad a priori*, mienta algo distinto en ambos autores. Para Apel es *a priori* la responsabilidad, que se asume por las consecuencias en vistas a la comunidad ideal de comunicación, contrafácticamente anticipada. Para Dussel lo *a priori* es el reconocimiento del Otro como persona, que tiene lugar *en* la comunidad real, reconocimiento a partir del cual es recién *posible* una comunidad *ideal* de comunicación, que sea universal.

## **b.- La complementariedad de la ética del discurso y ética de la liberación.**

---

El argumento de Dussel parece, sin más, aceptable en lo que toca a la comunidad *real* de comunicación (sometida como está a la racionalidad estratégica), por eso Apel considerará que estas objeciones son más bien complementaciones necesarias a la parte B<sup>127</sup> de la ética discursiva (tesis de complementaridad), simplificación que Dussel niega completamente. Apel concuerda con la tesis que el “mundo de la vida”, la comunidad real, en que vivimos determina nuestra comprensión y por ello condiciona nuestras argumentaciones fácticas, pero cree que en virtud de la meta-institución del lenguaje argumentativo es posible distanciarse, *abstraerse* de esta precomprensión inicial, en virtud de la naturaleza *reflexiva* de esta razón dialógica. Como vimos, en esta estructura reflexiva (y por ello irrebasable, según Apel) del lenguaje argumentativo reside la capacidad para descubrir las condiciones de posibilidad de toda argumentación, “ya siempre” presupuestas en todo intento de argumentar con sentido, y que son por ello trascendentales y *a priori*. En esta medida puede Apel descartar como *performativamente autocontradictorias* las objeciones, esgrimidas

<sup>126</sup> Cf. Apel, Karl-Otto. *La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur*. En Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique *Ética del discurso y ética de la liberación*. P.135.

<sup>127</sup> Cf. Apel, Karl-Otto, *La <ética del discurso> ante el desafío de la <filosofía de la liberación>* En Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique *Op.cit.* P. 185 ss. Y del mismo autor *La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación* En Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique *op.cit.* P. 258 ss.

por Rorty, contra la necesidad de esta pretensión de universalidad por parte de la ética discursiva, justamente porque estas objeciones no son sino argumentaciones.<sup>128</sup>

Para el filósofo alemán cuando Dussel habla de la “comunidad de la vida” como *a priori trascendental*, la expresión “trascendental” no tiene el mismo sentido (sentido estricto) que en su expresión acerca de la comunidad ideal de comunicación. Dicha comunidad “[es] trascendental por dos razones: en primer lugar, porque como postulado es irrebasable: en alemán yo diría *nichtintergebar*. Y, en segundo lugar, es trascendental porque es una anticipación de condiciones ideales. Es una idea regulativa.”<sup>129</sup> Concordamos con Apel que en el caso de Dussel no se trata de trascendental en *sentido estricto*: pues si recordamos lo dicho anteriormente<sup>130</sup> la reflexión trascendental exhibe las condiciones a priori de la argumentación, que son indemostrables deductivamente (son a priori) y cuya negación deriva en contradicción performativa. Es en otras palabras *irrebasable*. Por otra parte dicha comunidad es nada más, pero nada menos que un postulado, no una “utopía concreta”, como la utopía marxista o la dusseliana – dice Apel. Esto quiere decir que en tanto *idea regulativa* no es realizable, si bien demanda contrafácticamente su realización aproximativa en la comunidad real.

Desde luego en la ética de la liberación la *negación* de la comunidad de la vida, que debiera manifestarse de modo argumentativo, no produce una autocontradicción performativa al interior del lenguaje argumentativo. Recordemos que Dussel ha propuesto ir *más allá* del ámbito del lenguaje, *trascenderlo*, hacia una “económica trascendental” y con ello ha pretendido rebasar el lenguaje argumentativo. La contradicción no puede, por tanto, verificarse en el paradigma anterior.<sup>131</sup> Esta argumentación, porque innegablemente Dussel argumenta, para Apel confunde los planos de aplicación (parte B) y fundamentación (parte A).<sup>132</sup> La parte fundamentadora de la ética sólo es accesible para la reflexión pragmático-trascendental, por ello los argumentos en relación a la exclusión del otro, como imposibilidad histórica de la realización de la comunidad ideal de comunicación, deben reconducirse a la parte B de la aplicación o la generación de las condiciones materiales para la implementación de la racionalidad discursiva.<sup>133</sup>

Me parece que Apel despacha con algo de ligereza la objeción y argumentación de Dussel<sup>134</sup>, que a ratos, efectivamente es confusa, porque no distingue la argumentación idealizada de la vida cotidiana, sino que las subsume en una *praxis*, al estilo de Marx. Ahora bien esto no es motivo suficiente para desestimar la creencia dusseliana que

<sup>128</sup> Apel, Karl-Otto. *La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur*. En Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique *Ética del discurso y ética de la liberación*. P. 127.

<sup>129</sup> Apel, Karl-Otto. *Op.cit.* P. 133.

<sup>130</sup> Ver supra, en este trabajo: *Primera Parte, II. Fundamentación última en la ética del discurso*.

<sup>131</sup> Cabría explorar en qué sentido podría producirse una contradicción en la dimensión económica. Cuestión que excede nuestra investigación.

<sup>132</sup> Cf. Apel, Karl-Otto. *La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur*. P.137 ss.

<sup>133</sup> Apel reconoce incluso la legitimidad de la revolución como situación extrema, contra lo que cabría esperar, demostrando la flexibilidad de la ética discursiva, que en tanto ética procedimental evade el principialismo deontológico. Cf. Apel, Karl-Otto. *Op.cit.* P.139

<sup>134</sup> Sostiene Apel: “estoy convencido de que el problema de la *interpelación de los excluidos del discurso* articulado por Dussel sobre la base de los conceptos de la ética comunicativa no poner en tela de juicio el enfoque pragmático trascendental de la ética del discurso.” *La <ética del discurso> ante el desafío de la <filosofía de la liberación>* P. 185.

su objeción *como objeción* a la fundamentación se sitúa en la parte A, no menos que *como aporte* en la parte B. Con ello cabría preguntar si ¿sólo la reflexión pragmático-trascendental acerca de las condiciones de posibilidad de la argumentación puede valer como fundamentación de la ética?<sup>135</sup> Apel piensa que sí, como ya vimos en su disputa con Habermas y también con Albert. Pero podríamos reformular la cuestión ¿basta la reflexión trascendental para fundamentar la ética? Esta me parece que es la cuestión que Dussel responde negativamente.

Ahora bien, podríamos sostener que la “comunidad ideal de la vida” es trascendental en otro sentido, que puede no ser *estricto*, pero en cambio sí eminente: el reconocimiento del Otro como otro, que nos ha *interpelado*, es condición de posibilidad *a priori* de la argumentación; la interpelación del otro que viene de *fuera del mundo*, de la *nada* del horizonte de argumentación, y en ese sentido implica la *tras-cendencia* respecto de la inmanencia del yo o el nosotros, siguiendo a Levinas. (Esta línea de argumentación requeriría un esfuerzo mayor al que nos podemos permitir aquí). La *nada* de la cual procede la interpelación, no es parte del horizonte argumental *in the long run*, sostener lo contrario sería, a mi juicio, algo mañoso.<sup>136</sup> Dussel recurre a la noción de “novedad” en el contexto de la *lógica del descubrimiento* –siguiendo a Feyerabend– para oponerla a la *lógica de la explicación* que sería más ajustada a la ética del discurso. La “novedad”, que potencialmente es una revolución, un cambio de paradigma, no es subsumible bajo el concepto de racionalidad desde el cual la comunidad real de comunicación tiende hacia la realización de la comunidad ética ideal, no porque sea de plano *irracional*, sino porque su racionalidad es categorialmente otra, irreconocible como no sea en virtud del reconocimiento de Otro en tanto que otro. Este reconocimiento del otro, no procede de las condiciones *a priori* que hacen inteligible el *factum* de la argumentación, no *puede* obtenerse reflexivamente de allí, pues no está allí, allí es una *nada*.

El Otro como otro, dice Dussel “[e]s el <excluido> que aparece desde una cierta nada para crear un nuevo momento de la historia de la <comunidad>.”<sup>137</sup> La nada de donde procede la interpelación no es simplemente nada, es la nada de la aniquilación,<sup>138</sup> del anonadamiento del otro, de su *destinación a la muerte* –pero no como el carácter eminente de su mortalidad, que *en cada caso* concierne esencialmente (existencialmente) a todo ser humano (Dasein), en tanto está vivo, siguiendo Heidegger, *sein zum Tode*– producto de la miseria a la que ha sido arrojado, producto de su exclusión, muerte por hambre, muerte porque su mundo (su imagen del mundo) ha sido devastado, como en el caso de los Selknam en Chile y tantos otros en tantos lugares.

Cuando Apel adscribe sin mayores miramientos el *problema* de la interpelación de los excluidos a uno que se suscita en el ámbito de *aplicación* en la comunidad real y agrega, con pretensión clarificadora, que se deben propiciar las condiciones para que “por lo menos,

<sup>135</sup> Sobre este punto y siguiendo a Tugendhat (a sabiendas que la acusación de decisionismo pesa sobre su propuesta) presentamos nuestra postura y respecto a una fundamentación posible de la ética que no se remite a la reflexión trascendental, como fundamento irrefutable. Nuestra propuesta se aborda en la segunda parte de este escrito, aunque no sea más que un esbozo.

<sup>136</sup> Es mañoso el argumento de sostener que el futuro actualiza todas las posibilidades incluso aquellas que hoy mismo no son pensables como posibilidades. Dicho de otra forma, para que se actualicen primero *deben llegar a ser posibles*.

<sup>137</sup> Dussel, Enrique. *La razón del otro. La <interpelación> como acto de habla*. En Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique *Op.cit.* P. 169.

<sup>138</sup> Sobre la muerte como nada, como ausencia véase Fink, Eugen *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg/München. Verlag Karl Alber. 1995

ninguna persona adulta y mentalmente sana se vea excluida”,<sup>139</sup> creemos que justamente no es capaz de comprender la objeción de Dussel. Desde luego, para la *comunidad real* y para la *comunidad ideal*, que aquella tiene en mentes, locos y niños no son considerados, es decir, reconocidos como sujetos activos de los diálogos argumentativos. Parece razonable. ¿Sí? ¿Qué implica esto? ¿Qué hemos de entender cuando una concepción del mundo es calificada como infantil, demente o “falta de seriedad”? Es justamente en ese sentido que hemos apuntado, desde nuestra comprensión de lo dicho por Dussel, al decir que el Otro está excluido porque no se anticipa contrafácticamente, porque no está, porque es nada, en el horizonte del pensamiento de la comunidad real de comunicación.

La inclusión fáctica del Otro es desde luego un desafío que tiene que enfrentarse en la dimensión de aplicación de la reflexión ética comunitaria. Para la aplicación del principio de la ética discursiva, en tanto ética de la responsabilidad, es necesario derribar los obstáculos que imposibilitan la realización de la comunidad ideal de comunicación, pero eso no es lo que está en juego. Piensa el filósofo latinoamericano que el lenguaje y la racionalidad, desde los cuales se proyecta esta comunidad ideal, piensan *en* y *con* categorías que excluyen lo Otro.

Por ello la tesis de complementariedad, donde la ética de la liberación supliría las deficiencias en el plano de la aplicación, no es aceptada por Dussel; aunque no niega que puedan complementarse. Sostiene que en tal caso la ética de la liberación sería complementada por la ética discursiva, pues el reconocimiento del Otro como respuesta a su interpelación, mediante una praxis liberadora, estaría a la base de aquella ética discursiva como condición de posibilidad de toda argumentación y toda comunidad de argumentación que pretenda universalidad.

Difícilmente la respuesta de Apel podría ser distinta, es un pensamiento acuñado en occidente, a la sazón del capitalismo tardío, lo que implica dar por superadas cuestiones que en la periferia son día a día más urgentes. Dussel acusa a Habermas y también a Apel de incurrir en una *falacia desarrollista*,<sup>140</sup> que les haría inconcebible en el pensamiento actual el recurso a Marx, y les llevaría a considerarlo una especie de *fascinación*, descartando de plano que haya razones para recurrir a él.

Por ello se hace comprensible que en el ámbito occidental de la discusión ética, el oponente de una ética con pretensiones de validez universal sea el escéptico, aquel que está dispuesto a entrar en la argumentación y que niega la posibilidad de una fundamentación de la ética, dotada de validez universal; mientras que para el tercer mundo se trata ante todo del cínico, aquél que no está dispuesto, ni siquiera interesado en argumentar, aquel para quien basta las pretensiones de poder, para justificar su proyecto normativo.

### c.- El escéptico y el cínico.

---

Agudamente Dussel reconoce que en el fondo toda la argumentación de Apel se construye ante un único oponente, aun cuando se presente con distintas máscaras, el escéptico. Incluso Habermas podría ser reducido a esta condición en virtud de su reserva falibilista al principio de la ética discursiva, para Apel irrefragable. El escéptico es por naturaleza el oponente de una ética cognitivista, al negar la posibilidad de alcanzar un fundamento irrefragable, que no quede sujeto a la falsación. El filósofo latinoamericano concibe este

<sup>139</sup> Apel, Karl-Otto *La <ética del discurso> ante el desafío de la <filosofía de la liberación>* P. 186.

<sup>140</sup> Dussel, Enrique. *Op.cit.* P. 106 ss.

oponente como un miembro del mundo académico, un argumentador que incurrirá en *contradicción performativa*, como Apel ha mostrado, si intenta negar los presupuestos trascendentales y a priori que son condición de posibilidad de su propia argumentación (a saber la *comunidad ideal* y la *comunidad real de comunicación*, la posibilidad de *consenso*, que ya hemos mencionado). Si quiere evitar incurrir en contradicción tendrá que desistir de argumentar siendo irrelevante para la refutación de la fundamentación pragmático trascendental. Y dejando por ello de ser escéptico. Pero este no es el oponente de la ética de la liberación, no es el académico que duda (o desconfía) de la fundamentación última, sino el torturador, el explotador, el dictador que somete y excluye al otro, que sustenta su moral desde la “fuerza irracional del Poder”<sup>141</sup> Así el oponente de la ética de la liberación niega realidad o pertinencia a la interpelación que exige justicia e igualdad.<sup>142</sup> Sobre este punto Apel no tendrá mayores reparos. Y es perfectamente compatible con su tesis de complementariedad.

Pero el cínico no incurre en contradicción<sup>143</sup> (ni lógica ni performativa), porque no realiza actos de habla con pretensiones de validez, corrección o veracidad, sino que desde la violencia misma ejerce la dominación y la exclusión, simplemente niega al otro, lo aniquila (*annihilare*). Dussel cree que en tanto el sistema mundo, en el cual nos toca vivir, es ante todo un sistema de poder y dominación, la discusión contra el escéptico, en cuanto permitida (tolerada), puede servir a los fines estratégicos del cínico.

Esta idea de instrumentalización de la ética discursiva, por parte de la razón estratégica, no es aceptable para Apel quien sostiene: “si el que argumenta así (Dussel, Leist o quien quiera que sea) está dispuesto a reflexionar *seriamente* sobre lo que él mismo presupone como intención de la argumentación, entonces reconocería que, como representante de la argumentación seria, sin condiciones estratégicas, no *puede* pertenecer a los funcionarios de la razón estratégica o cínica”<sup>144</sup> El que filosofa, piensa Apel, está en un nivel más alto donde es posible para la razón reflexiva –como ya se dijo – autodiferenciarse como razón comunicativa de aquella racionalidad estratégica sustentada en pretensiones de poder. Nuevamente Apel reconduce el problema al campo epistémico de la imposibilidad de negar los presupuestos trascendentales de la argumentación. Si bien reconoce que este argumento requiere de presuponer como dada la *buena voluntad para el entendimiento*<sup>145</sup> al modo en que cabría suponer la sinceridad para poder siquiera comprender el acto de habla argumentativo. Si no es posible contar con ello, simplemente no será posible mediar entre la razón comunicativa y la estratégica.

Con todo nos parece que la pretendida prioridad del lenguaje y la reflexión filosófica es de suyo discutible. Independientemente del éxito de esta estratégica argumentativa para defender el valor epistémico de la fundamentación de la ética contra el escéptico, cuestión que a nuestro parecer es lograda, pero sólo en el sentido que el escéptico *no puede* argumentar *con sentido* contra la posibilidad de última fundamentación de la ética. Más discutible nos parece que son las consecuencias de enviar el problema hacia

---

<sup>141</sup> Dussel, Enrique. *Del escéptico al Cínico*. En Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique *Op.cit.* P. 171.

<sup>142</sup> Es interesante tener a la vista lo dicho respecto a la “justicia” y la “igualdad” en el apartado dedicado a Tugendhat, porque de algún modo la interpelación previa a toda argumentación exige justicia (igualdad) en términos semejantes, pre-teóricos, como condición de posibilidad de la moral.

<sup>143</sup> Cf. Dussel, Enrique. *Op.cit.* P. 175.

<sup>144</sup> Apel, Karl-Otto. *La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación*. P. 263.

<sup>145</sup> Cf. Apel, Karl-Otto. *Op.cit.* p. 260.

una comunidad de expertos, los filósofos. Aquí se dirá que para todos los efectos, todo argumentante es potencialmente un filósofo, pero con ello no se salva, lo que a mi juicio es más grave, a saber, que con ello se ha impuesto una barrera de entrada tal, que no pareciera posible comportamiento ético allí donde todavía no se ha alcanzado el desarrollo de la conciencia moral post convencional. Aquí la acusación de eurocentrismo parece tomar fuerza.<sup>146</sup>

Si damos por buena la refutación del escéptico, con ello no se ha probado que esta fundamentación sea éticamente relevante, es decir, que pueda producir consecuencias en el mundo social, fuera de la academia. Dicho en con Tugendhat: el señor ante sus esclavos, no se encuentra obligado a respetar el acuerdo; o con Dussel: el cínico que no reconoce al Otro puede instrumentalizar la argumentación; e incluso Habermas: siempre es posible la reserva escéptica, de no argumentar (volviéndose cínico). Así respecto de la posición de quien no desea cooperar la argumentación que se dirige contra el escéptico es ineficaz. Éste puede servirse de la discusión argumentativa para sus fines estratégicos, entro otros el de la conservación del *statu quo*.

Con ello caemos en cuenta que todo aquello que la ética discursiva gana en el plano de la fundamentación trascendental, en vistas al acuerdo posible y al ideal regulativo de una comunidad ideal de comunicación, lo pierde, por así decir, en el plano de la aplicabilidad en la comunidad real de comunicación. Apel reconoce esta cuestión, al tiempo que sostiene que con ello no se desvirtúa la fundamentación última (parte A) y tampoco afecta que sea exigible moralmente la mediación entre el ideal regulativo y la realidad estratégica (incluso abiertamente estratégica o cínica, en cuyo caso la revolución parece ser la solución más extrema y desde luego no argumentativa)

La respuesta de Apel a las objeciones de Dussel, nos parecen insuficientes. En el pasaje citado más arriba –donde el filósofo alemán cree evidenciar la contradicción performativa en que incurriría el filósofo latinoamericano y otros, al objetar, por una parte, la instrumentalización de la filosofía por parte del cínico, y pretender, por otra, *filosofar seriamente*– se halla implícita una descalificación de la objeción, por no ser “seria”. Si bien no lo dice exactamente Apel, eso es lo que implica su argumentación. Podría salvarse el escollo sosteniendo que no hay una descalificación, pues se trata de un enfrentamiento argumentativo, donde Apel no hace más que contra-argumentar, *pace*. Aún así, creemos que hay una des-calificación, en el sentido de considerar no-calificada la argumentación, justamente porque Apel ha presupuesto que su concepto de racionalidad *pragmático trascendental* es una totalidad que no produce exclusiones, por lo tanto no puede el argumento de Dussel reivindicar racionalidad.

Pareciera que: si queremos tomar en serio la argumentación de Dussel, se hace necesario un tratamiento adecuado de la objeción. El cual tendría que hacerse cargo del problema categorial al que apunta Dussel. Pues, si la ética de liberación tiene razón en su crítica, cuando Apel dice que: “la ética discursiva tiene pretensión ‘universal’, esto es, que debe considerar el interés de ‘todos’ los posibles afectados” y otras expresiones semejantes *no está pensando* realmente lo que pretende al decir ‘universal’, ‘todos’, etc. Y esto no por una especie de defecto de su pensamiento, sino porque la alteridad del otro en tanto que

---

<sup>146</sup> Sobre esto nos pronunciamos más arriba (II) y volveremos más adelante (IV)

otro se resiste al universal o a la Totalidad, como dice reiteradamente Dussel, siguiendo a Levinas.<sup>147</sup>

Piéñese por ejemplo en el “todos” los seres humanos de las reivindicaciones “universalista” ilustradas y liberales, que en dicho “todos” no incluía por de pronto a las mujeres o como indica Dussel, pensemos en la democracia ateniense, de la cual “todos” participaban, claro, no los esclavos, ni las mujeres. No se trata aquí de una exclusión estratégicamente intencionada, sino de una exclusión sistémica, como punto ciego para el sistema en cuestión, cuya inclusión supone un nuevo sistema, que a su vez engendra nuevas exclusiones.

Esta objeción habría que entenderla, no como una negación de la propuesta apeliana –eso sería una mala comprensión de lo hasta aquí dicho– tampoco como una mera complementación que haga verosímil la realización aproximativa de la ética del discurso (en la parte B), sino y ante todo como un honesto intento de superación de la esfera discursiva.

## IV.- La carencia de un criterio de discernimiento entre razón estratégica y discursiva.

***“Por cierto que la ética de la comunicación –a diferencia del imperativo categórico– permite reconocer las situaciones de la comunicación o de la interacción estratégicamente distorsionada como obstáculo ya para la aplicabilidad de su norma básica. Pero con ello no dispone de un principio para dar respuesta a la cuestión básica de la política de la responsabilidad, que reza: ¿Cómo se debe actuar en una situación en la que uno no puede o no debe calcular que las contrapartes con las cuales hay que tratar sigan la norma básica de una ética comunicativa no estratégica?”<sup>148</sup>***

Nos permitimos aquí una cita extensa para poner en boca de Apel el meollo del asunto, sólo que no somos tan optimistas como él, al pensar que se trata sólo un problema de responsabilidad política, en el sentido weberiano.

A partir del desafío que la ética de la liberación plantea al poner en escena al cínico, lo mismo que los planteamientos relativos al poder en Tugendhat, así como la dificultad de establecer un primacía de la racionalidad comunicativa por sobre la racionalidad abiertamente estratégica en la propuesta de Habermas, nos preguntamos ¿hasta qué punto la distinción entre razón ética (razón discursiva) y razón estratégica en la propuesta de Apel provee un criterio de distinción relevante? Con esta pregunta damos por buena la argumentación de Apel y Habermas –a la cual adhiere Dussel – que *hay una distinción*, es

<sup>147</sup> Es interesante que Dussel recurra en sus reflexiones a otras experiencias de la intersubjetividad, diversas de la argumentación, como la erótica, para esclarecer el modo en que la interpelación del Otro, se traduce en la exigencia de reconocimiento y justicia.

<sup>148</sup> ***Apel. ¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica? En Estudios Éticos. p.97 La cita que recogemos está inmediatamente precedida por las siguientes líneas “Sin embargo, el primero de los supuestos idealizantes –la suposición de un mundo en el que todos siguen el principio de la ética discursiva– es una premisa contrafáctica que vuelve la ética puramente discursiva tan inconciliable con la concepción de “responsabilidad política” de Max Weber como la no consideración por parte de Kant de las consecuencias concretas de la acción que pueden esperarse, en el imperativo categórico.”***



decir, que no es posible reducir una racionalidad en la otra, lo cual no prejuzga acerca de si es posible jerarquizarlas. Pero señalamos nuestras dudas que haya un criterio aplicable *ex post*, para dicha distinción.

De esta aclaración podría alguien querer concluir, apresuradamente, que lo que digamos ahora no afecta el proyecto de fundamentación apeliano. Ahora bien si, como Apel ha dicho, la fundamentación (parte A) de la ética presupone, en tanto ética de la responsabilidad, el deber de mediar entre la comunidad real e ideal (parte B), *entonces* si su fundamentación no provee un criterio suficiente para distinguir estos tipos de racionalidad en el ámbito de la aplicación, a mi juicio, ello debiera afectar el contenido de la parte A. Es decir, haría que la implicación de una *ética de la responsabilidad* (la más relevante por cierto, si nos interesa la dimensión social de la ética y no sólo la académica), como *consecuencia pragmática* de la aceptación de las condiciones de posibilidad de la argumentación (y por tanto innegables sin incurrir en contradicción performativa) careciera de sentido. Con lo cual se haría discutible si el *a priori* de la comunidad ideal fuera algo más que una fantasía o una astucia de la razón cínica, que instrumentaliza la discusión filosófica, para filtrar su racionalidad hegemónica en los bienintencionados discursos prácticos.

Creo que es preciso distinguir el ámbito de aplicación de la ética discursiva, de sus condiciones de aplicabilidad. Siendo así que en las condiciones de aplicabilidad de la ética discursiva surge un problema para dar por buena una fundamentación de la ética, pues la falta de un criterio frustraría dicho proyecto ético universalista. La aplicabilidad está determinada *a priori* por la distinción formal entre una razón estratégica y una razón comunicativa, pero esta determinación exige que sea aplicable *a posteriori* a las argumentaciones fácticas. Es esto lo que la ética del discurso no logra satisfacer pues, como ya vimos, excluye *de la discusión* a la racionalidad abiertamente estratégica, por ser irrelevante en la medida que renuncia a argumentar y por tanto renuncia a la racionalidad.<sup>149</sup>

## a- Revisión a la refutación del escéptico.

---

La caracterización del engaño mediante el lenguaje como un acto de habla parasitario respecto del uso veraz del mismo, nos parece simétrica a la caracterización del la veracidad como una sublimación del acto estratégico lingüísticamente mediado. Esta simetría se deriva del diverso punto de partida que se adopte. Si se parte del análisis de las pretensiones de validez, la consecuencia es el parasitismo de la razón estratégica. Si se parte de una genealogía del poder, como en Nietzsche, la verdad no es otra cosa que una mentira (metáfora) a la cual nos hemos acostumbrado, pero que ha sido impuesta y sustentada por el poder. No de modo muy distinto se concibe la ideología en Marx, si bien en él la cuestión de la verdad no queda vedada, sino diferida para el ejercicio de una *praxis* filosófica que asuma una labor contra ideológica. De cualquier forma aquí la verdad no es una cuestión garantizada por una presunta exterioridad, sino una creación cultural, plagada de relaciones de dominación y poder. En este sentido un acuerdo como el que plantea la ética discursiva no es posible, si las bases de la dominación no son removidas, es decir, sólo es posible la verdad en una comunidad de hombres libres e iguales.

<sup>149</sup> Aquí la interrogante planteada por Tugendhat acerca de si la "irracionalidad" es suficiente sanción para el acto inmoral (sea desde la perspectiva kantiana o de la ética discursiva), que este autor responde negativamente parece relevante. De todos modos creemos con Tugendhat que dicha sanción no garantiza el "respeto" hacia el otro ser humano más allá de la argumentación y que requiere, por tanto, del reconocimiento político de su igual dignidad como persona. Cuestión que no se sigue –ni en Kant, ni en Apel, tampoco en Habermas– de la exigencia de racionalidad.

No es necesario que ambas posiciones sean descripciones adecuadas de la realidad total, basta que al menos describan una parte de ésta. Desde luego, nosotros mismos hemos optado por el discurso argumentativo y por ello hemos presupuesto pretensiones de validez, pero desde la perspectiva de este mismo discurso hemos sido capaces de concebir una realidad fundada en pretensiones de poder. Una y otra pretensiones caracterizan dos tipos de “racionalidad” irreductibles la una en la otra. De lo dicho aquí sólo cabría señalar que el parasitismo de la razón estratégica se produce cuando intenta argumenta y se torna entonces en razón encubiertamente estratégica. Desde el punto de vista contrario el discurso de la racionalidad y la objetividad (occidental) bien puede ser un ejercicio de dominación.

Dice Habermas: “el escéptico pone el reparo de que “U” no es más que una universalización apresurada de las intuiciones morales de nuestra civilización occidental, mientras que el cognitivista responderá a este desafío con una fundamentación trascendental de su principio moral”<sup>150</sup> Pero este escepticismo, del cual podría acusarse a Dussel y del cual participamos también nosotros, no surge de la duda ante un posible consenso alcanzable *in the long run*, sino de la experiencia concreta de la exclusión y de una crítica de los conceptos “universales”, que operan las más de las veces como medios de descalificación de las posiciones divergentes, al ser nada más que “provinciales”, por lo tanto no plenamente racionales ni serias. Es un escepticismo que exige al proyecto de fundamentación que cumpla con lo que dice, esto es, que piense el universal si exclusiones. Pero si el análisis de Dussel es correcto, y en este punto me parece que sí, las exclusiones son producidas por la racionalidad hegemónica occidental, que no reconoce al otro, no puede reconocerlo bajo sus categorías, precisamente porque dichas categorías en tanto irrebasables serían posibles desde la exclusión de otro. La “nueva” razón, la razón del otro amenaza toda certeza, impidiendo por tanto una fundamentación última.

De este modo el oponente escéptico tradicional de la ética del discurso, en tanto pretende que no es posible una fundamentación basada en un consenso posible, incurre en contradicción performativa, por lo cual debe guardar silencio. Ahora bien puede devenir cínico, como lo ha sostenido Dussel, esto es trasladarse al uso abiertamente estratégico de la razón, donde la cuestión de la fundamentación queda fuera. Con ello este renunciaría a su “racionalidad” y “humanidad” piensa Apel y sus colegas, por lo cual sería también irrelevante como objeción al proyecto de fundamentación. Esta es sin duda una victoria pírrica pues de otra parte en el mundo de la política, entendido como terreno de los más variados ejercicios de poder, la exclusión es sufrida por la ética discursiva, pues la fundamentación se hace irrelevante donde priman las pretensiones de poder. Bien es cierto que con el paso del tiempo nos hemos ido habituando a la creación de instancias e instituciones de solución pacífica de controversias; ello, en cualquier caso, nos desplaza al problema de poder discernir en las instancias fácticas de argumentación entre una racionalidad ética y una estratégica, cínica, autoritaria.

Respecto de la relación entre ambos tipos de racionalidad traemos una aserto de Adela Cortina: “de ahí que la mentira no pueda considerarse como un acto de habla, sino como una perversión de los mismos”<sup>151</sup> Desde luego hemos de coincidir en este punto con la impresión de la autora, pero al mismo tiempo hemos de reconocer que la mentira de la cual nos habla, no es algo que de suyo este dado en tal acto de habla. La intención de engañar no nos es dada y esta sólo se verifica por confrontación a otros actos, no sólo actos de habla. La distinción entre engaño y error no parece simple. Sobre este punto me parece

<sup>150</sup> Habermas, Jürgen. *Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación*, p.98

<sup>151</sup> Cortina, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. P. 124.

que la *Fenomenología del espíritu* nos ha mostrado la complejidad del fenómeno desde una perspectiva interna. Allí el error como opuesto al saber solo se muestra como tal para un saber posterior, en sentido propio dicho error es también un saber, que deviene sólo posteriormente, confrontado con la opinión de otros, con el desarrollo de la ciencia en un no saber.<sup>152</sup> A su turno, el engaño deviene tal sólo una vez que es descubierto. Por ello los criterios a priori de distinción han de contener indicaciones para su distinción a posteriori.

Desde luego, en el plano de las ciencias parece insensato sostener una posición fundamentada en el engaño, precisamente porque la referencia al mundo, si bien está mediada por el lenguaje admite o bien presupone una realidad exterior, ajena y comunicable. No pretendemos aquí retrotraernos a la distinción kantiana entre cosa en sí y fenómeno, pues damos por buena la distinción epistémica entre el mundo de lo conocido y lo cognoscible, en la reformulación apeliana, con fundamento en Peirce. Pero en las ciencias su objeto tiene que ser exteriorizado, puesto frente a la comunidad científica desconectado de pretensiones de poder. Cabe preguntarnos si el giro copernicano es desconectable de los conflictos de poder o lo mismo respecto de la teoría darwiniana de la evolución. La perspectiva de la ciencia es ciega a las relaciones de poder, para ella las relaciones de poder son obstáculos para el ejercicio de la profesión antes que problemas de su objeto de conocimiento. En una crítica ideológica “lo conocido”, lo positivamente aceptado por la ciencia, es el objeto de su indagación y sospecha. Ahora bien con la noción de una teoría consensual de la verdad, me parece que también la ciencia queda abierta para la crítica ideológica, pues dicha comunidad científica también es una comunidad “política”. Claro que aquí la autorrenuncia opera como excluyendo la perspectiva egoísta, que haría inviable el proyecto del conocimiento a largo plazo (*in the long run*). ¿Hay un equivalente a esta autorrenuncia fuera del plano epistémico? Me parece que esto es justamente lo que se echa de menos en la ética discursiva, si se la quiere presentar como ética de la responsabilidad. El respeto por el otro, su reconocimiento como sujeto digno de derechos, no sólo en el plano de la argumentación, sino ante todo en el plano político, no está garantizado.

A las observaciones hechas podría responderse que ellas son solubles por el propio discurso argumentativo, pues el engaño puede ser denunciado y desenmascarado en las argumentaciones concretas. Dicho de otra forma, esta sospecha –de la cual participa Dussel y otros– no afectaría a la parte A de la ética discursiva, en tanto proyecto de fundamentación, sino que sería un asunto del cual tendría que hacerse cargo la parte B, con ello volvemos a la tesis de complementación, que Apel sostiene respecto de la ética de la liberación. Ya hemos pronunciado nuestra disconformidad con respecto a esta idea, pues se desmarca de la crítica de fondo. Dussel sostiene que la condición previa de toda argumentación es el reconocimiento del otro, tal reconocimiento no se sigue de las condiciones pragmáticas de posibilidad de la argumentación (como creo haber mostrado en relación a la crítica de Tugendhat); al contrario la argumentación es posible recién, cuando se ha reconocido al otro como *persona*, como argumentante competente, cuando su razón no ha sido excluida como irracional; por lo cual me parece que hay un déficit de fundamentación. De este modo este “escepticismo” que califica de “eurocentrista” la posición de la ética discursiva no niega el posible acuerdo, niega, más bien, que baste con el paradigma de la argumentación y exige más de lo que puede este ofrecer.

---

<sup>152</sup> Cf. Hegel, G.W.F. *Introducción En Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 59.

El tratamiento analógico de la *corrección* de una norma y la *verdad* consensual de las teorías científicas,<sup>153</sup> cuya validez intersubjetiva se deriva de la discusión racional, parece mostrar sus límites. La analogía tiene como frontera externa la esfera política donde los acuerdos deben ser implementados, recordamos aquí la situación en que se encuentran el esclavo y su amo romano. Pero también presenta dificultades respecto a la auto-renuncia que caracteriza a la labor científica, siempre es posible la reserva escéptica, más bien cínica de abandonar la discusión cuando ella no se presta a ciertos fines e intereses particulares.

## b.- El hipócrita y la argumentación como dilación.

---

(La ética del discurso a la luz de la urgencia)

La ética del discurso es según piensa Apel capaz de denunciar las distorsiones estratégicas de la interacción humana como obstáculos para la realización del ideal regulativo de la comunidad ideal de comunicación. No obstante, y lo hemos dicho, esto es sólo a priori, puesto que allí no podemos contar con la sinceridad del argumentante y la maniobra estratégica se oculta en el fuero interno (como tiene que ser si pretende tener eficacia), la distinción no puede realizarse, salvo que dicha intensión se haga manifiesta de otro modo en los hechos.

Proponemos como desafío ante el criterio de distinción apeliano, ya no al escéptico (interesado en argumentar), tampoco al cínico (que no entra en argumentaciones), sino al hipócrita que es en el fondo un cínico que participa de la argumentación sin interés alguno en ella. Nos encontramos aquí en una reformulación de la instrumentalización planteada por Dussel, se trata del discurso dilatorio.<sup>154</sup> Este se caracteriza por guardar cuidadosamente las apariencias, no hay a primera vista ninguna maniobra de fuerza, no hay coacción, no se silencia al otro argumentante, es más se le invita a participar en mesas de discusión, se recoge todo punto de vista relacionado a lo que se discute, etc.; mientras esto ocurre en el plano discursivo en el mundo de la vida, uno de los participantes (puede desde luego ser un colectivo de participantes y/o representados) se ve día tras día más afligido, su situación es desesperada, pero no puede romper el diálogo porque su deber como argumentante racionales es persistir en el diálogo. La ruptura del diálogo en este caso podría ser justificada en función de la responsabilidad para con la propia comunidad real de comunicación, pero ésta ruptura implicará además otras acciones estratégicas (destruir la represa que se construye en el curso del río que alimenta el poblado, donde sus ancestros, innumerables generaciones atrás, habitaron y que tienen para ello un valor vital y espiritual, este caso hipotético puede ser presentado más o menos dramáticamente), que tendrán consecuencias para otro de los argumentantes:

***“La posibilidad de elegir entre la acción comunicativa y la estratégica es abstracta, porque únicamente puede darse desde la perspectiva casual del actor aislado. Desde el aspecto del mundo vital, al que en todo caso pertenece el actor, estos modos de acción no se encuentran de libre disposición. [...] Los***

<sup>153</sup> Justamente en atención a la refutación del escéptico dice Habermas: “el cognitivista podría salvar la situación afirmando para los enunciados normativos una pretensión de validez análoga a la verdad.” *Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación.* p.98

<sup>154</sup> Es interesante señalar que en el derecho procesal, las llamadas “excepciones dilatorias” cuyo supuesto fin es subsanar los vicios de los que pueda adolecer el procedimiento, se han empleado precisamente para dilatar los juicios haciéndolo más gravoso para la parte más débil.

**particulares no tienen posibilidad de no participar durante largos períodos de tiempo en los contextos de acción orientada al entendimiento.**<sup>155</sup>

Si bien concordamos con Habermas y Apel en la irreductibilidad de la acción comunicativa en la acción estratégica, creemos que con ello no se ha resuelto el problema de interés práctico, que consiste en proveer un criterio de distinción entre un uso estratégico o uno orientado al entendimiento, en aquellas circunstancias en las cuales no se trata de un chantaje patente o de la negación a todo arreglo mediado por la argumentación. Podemos aparentar cooperar en la argumentación, sin hacerlo realmente, es decir siendo insinceros, sin por ello incurrir en contradicciones lógicas, ni performativas. La dilación como estrategia conservadora del *statu quo*, no puede ser denunciada discursivamente, porque la intención (insondable), que apunta a un determinado efecto perlocucionario (que nada cambie), hace fracasar la búsqueda del acuerdo, con ello ha quedado marginado del acto ilocucionario que representa la argumentación científica.

¿Cómo puede una intervención dilatoria ser denunciada como tal? En otras palabras, dado el igual derecho a presentar los puntos de vistas, por todos los afectados y en atención a todos los posibles afectados ¿cómo podemos discernir entre un argumento irrelevante, pero bien intencionado, de uno que sólo persigue dilatar la *posibilidad* del consenso? Creo que en este punto la teoría consensual de la verdad es de poca utilidad. Nótese que no negamos la posibilidad de consenso, simplemente sostenemos que dicha posibilidad es meramente abstracta. En la búsqueda de la verdad el horizonte temporal de la urgencia no tiene cabida. Ninguna urgencia puede condicionar el proceso de la argumentación racional, de tal modo que un centenar de especialistas, puede si así lo quiere, relegar los intereses generales o al menos de un gran número.

En este contexto, parece que el decisionismo viene a ser la “mejor” o única alternativa a esta disyuntiva, tal como podría pensarse siguiendo a Carl Schmitt. No es esta nuestra intención, nuestra objeción no nace de la desconfianza en las democracias y en los sujetos que la compone. No pretendemos que el *estado de excepción* revolucionario, del color que sea, se constituya en el paradigma del actuar moral.

Más aún, nos parece preciso dar otro paso, un paso más allá de las filosofías de la conciencia, cuyos remanentes hacen imposible discernir entre el actuar cooperativo y el dilatorio, pues ambos se ajustan a las formas externas de la argumentación racional no estratégica, únicas dadas para el analista. La intención de los participantes no puede ser un dato, nuestro derecho a la sinceridad del otro, no es más que una mera expectativa, por razonable que sea. Podemos, como el enamorado estar dispuestos a morir por el verdadero amor, que precisamente no nos ama. Pero ciertamente esto no es posible para una ética de la responsabilidad, como aclarara Apel. El argumentante, y más aún quien cumple funciones de representante debe comprometerse con la comunidad real de comunicación de la cual procede, por ello en aquellos casos en que es imposible una argumentación ética, la argumentación estratégica se manifiesta como un deber.

Por ello insistimos en este punto: si no es posible discernir entre un acto sincero de argumentación y uno larvado, cuya finalidad es dilatoria, no hay cómo saber si *debemos* actuar estratégicamente o consensualmente, en una determinada situación. Ello implica que el compromiso con la comunidad ideal contrafácticamente anticipada, puede verse indefinidamente bloqueado, esto en el caso que prefiramos una actitud suspicaz. Por contrapartida, podemos adoptar una conducta ingenua y ser objeto de un tratamiento instrumental que difiera la solución indefinidamente.

<sup>155</sup> Habermas, Jürgen. *Po.cit.* p.127

Ante el acto abiertamente estratégico no tenemos mayores inconvenientes en discernir que sólo nos resta la acción estratégica por la responsabilidad que recae sobre nosotros del reconocimiento ya siempre implicado de nuestra pertenencia a una determinada comunidad real de comunicación. Pero no es este el problema relevante. Lo que importa, es poder discernir allí donde hay dudas, es decir, donde las apariencias nos inducen a creer que se trata de un discurso práctico, i. e., donde las formalidades y procedimientos institucionalizados parecen garantizar las condiciones para una argumentación sin coacciones y en igualdad de derecho a argumentar. Un ejemplo de esto son las llamadas “mesas de diálogo” a las que nos hemos ido habituando en nuestro país, lo mismo que en foros internacionales. Si bien aquí siempre es posible sospechar un desequilibrio de poder, al menos formalmente se cumplen ciertas condiciones de argumentación. Recordemos que la implementación de la comunidad ideal es siempre aproximativa.

Como reconoce Apel la distinción entre racionalidad estratégica y racionalidad discursiva es “ideal-típica”,<sup>156</sup> habría que decir: abstracta. Puesto que no es posible en el caso concreto discernir si el acto argumentativo en cuestión obedece a una racionalidad estratégica o no, de modo análogo a como en Kant, la acción moral des-interesada no es discernible de aquella que opera por un secreto interés. Es más en uno y otro caso siempre podremos sospechar malévolamente que se trata de una acción interesada y estratégica, pero larvada. Ante la estrategia dilatoria no hay posibilidad de decisión, no hay en la ética del discurso un criterio que permita distinguir una argumentación relevante de una que no lo es. Ello implica, para quien se encuentra en la desesperada situación de hambruna, siempre que quiera actuar moralmente, tener que esperar al consenso *meramente posible*, mientras se aproxima la muerte *segura*. La perspectiva de largo plazo (in the long run), desde la cual se articula la ética discursiva, no puede hacer frente a este problema. La revolución ante la dilación no puede justificarse, desde la ética discursiva, pues el actuar estratégico sólo es moral (justificable), cuando no se dan, esto es, cuando no parecen dadas las condiciones para alcanzar un acuerdo basado en la argumentación orientada al acuerdo. Y precisamente en este saber, la posibilidad de discernir si acaso están dadas o no las condiciones de una argumentación ética, se hurta en la estrategia dilatoria.

Cuando la ética del discurso se ve apurada por cuestionamientos como éste suele decir que en tales casos, donde no hay real compromiso, por parte de uno de los argumentantes, de llevar a efecto los acuerdos argumentalmente conseguidos, no se argumenta *seriamente*. El presupuesto según el cual un discurso práctico es relevante, cuando los argumentantes llevan a cabo una “argumentación seria” debe ser revisado y aclarado.

### c.- Problemas de la “argumentación seria”.

---

Nos llama profundamente la atención que Apel –en la medida que la situación se complejiza y se hace imprescindible poder discernir entre una ética discursiva de alcance universal y una “mera” ética de la argumentación, a la cual podría optarse entre otras varias otras–adverbialice la argumentación, es decir, ya no se trata simplemente de los presupuestos asumidos a priori por “quien argumenta”, sino por “quien argumenta *seriamente*”. Así cuando revisamos la objeción de Tugendhat, trajimos una extensa cita donde se pone el caso de una argumentación práctica entre un amo y su esclavo, al respecto dijimos que no había vinculación entre el acuerdo discursivamente logrado y el plano de la acción; es decir, el amo no tenía porque realizar lo que argumentativamente habían acordado que

---

<sup>156</sup> Apel. *¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?* p.94.

era una sociedad justa, pues su compromiso se acotaba al plano argumental y nada más. Ahora bien, dice Apel que dentro de los presupuesto de la argumentación está aquel de *solucionar* los conflictos de modo discursivo: “si falta este presupuesto, entonces uno no se ha entregado seriamente al discurso argumentativo”<sup>157</sup> Pero como ya vimos este *deber* de solucionar los conflictos mediante la argumentación no se sigue de los presupuesto de la argumentación, exige el reconocimiento del otro, como persona igualmente digna y con derechos, en el plano de lo político.

Volvamos a esta extraña aparición de la “seriedad” enlazada a la “argumentación”. Que quiere decir esto. ¿Por qué ya no basta con “argumentación” sino que ha de ser “seria”? Por lo tanto nos preguntamos ¿qué quiere decir argumentar “seriamente”? Desde luego podría responderse que argumenta seriamente quien ha asumido ya siempre con su argumentación la norma básica de la ética discursiva, anticipando contrafácticamente el *apriori* de la comunidad ideal de comunicación. Pero ello en nada nos ayuda a discernir entre una mera argumentación y una argumentación práctica *relevante*, que tenga alcance político. Quien cumple las condiciones procedimentales de la argumentación racional discursiva, lo hace con seriedad. Pero ¿qué hemos ganado con ello? Nada; “argumentación seria” no es otra cosa que “argumentación”. ¿Estamos ahora mejor preparados para discernir entre una argumentación en apariencia sujeta a las normas de la ética del discurso, pero que en definitiva es una “mera” argumentación, sin implicancia alguna, de otra argumentación realmente comprometida y determinada por la asunción de la norma básica? No lo parece.

Ahora bien, con la expresión “argumentación seria” se puede querer decir, una tal argumentación que acepta, de ante mano, la vinculación entre el discurso y la acción. Ello supone que la ética del discurso ha logrado enlazar los presupuestos de toda argumentación, con el deber de actuar en consecuencia, por un cierto respeto al otro. Pero precisamente esto es lo que no se ha logrado mostrar, si seguimos a Tugendhat, (o al menos dicho compromiso y reconocimiento no alcanza a todos, los excluidos no son tomados en serio, si seguimos a Dussel).

Pero aún debiéramos interrogar ¿cómo se verifica tal seriedad? La cuestión de la *seriedad*, parece retraernos al ámbito del fuero interno, que pensábamos ya superado con el desplazamiento al lenguaje público. La *intención* del argumentante no es accesible, ya lo hemos dicho, y debe suponerse, sostiene Apel, puesto que la veracidad es un requisito de la inteligibilidad del acto de habla. Con ello poco habremos avanzado si no somos capaces de discernir la seriedad en el acto de habla mismo, quedando presos del engaño.

Si con la noción seriedad se está diciendo algo más, que con la sola palabra argumentación no puede querer decir ninguna de las dos posibilidades revisadas: no puede tener el sentido de sólo asumir los presupuestos de la argumentación, pues nada agregaría, sería del todo irrelevante. Tampoco puede mentar el compromiso a realizarlo en el mundo, si bien es de lo más relevante, porque ello sería una petición de principio; la vinculación, no se ha logrado mostrar de la sola racionalidad discursiva.

Así las cosas, preguntamos entonces ¿hay algo del acto de habla argumentativo que indique su seriedad? O al menos por oposición ¿hay actos de habla que no sean serios? Me parece que las afirmaciones de los teóricos de la ética del discurso apuntan en este sentido, hay un modo serio de argumentar y por tanto también uno no serio. Así, argumenta seriamente quien se expresa como un argumentante competente, esto es un adulto, occidental, instruido, que cabría clasificar en el sexto estadio del desarrollo de

<sup>157</sup> Apel, Karl-Otto *Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia*. P.169

la conciencia moral, según Kohlberg; esto es: apenas una parte de la humanidad, una minúscula parte de la comunidad real de comunicación y está de más decirlo, una ínfima parte de la comunidad ideal de comunicación. Posiblemente muchos de ellos sean filósofos, pues la filosofía gozaría de cierta primacía en la cuestión de discernir entre argumentación estratégica y ética, si bien no hemos sido capaces de establecer como dicha capacidad filosófica se traduce en la comunidad real de comunicación, por falta de un criterio de discernimiento relevante.

Me parece que tras la *seriedad* del pensar filosófico se descubre nuevamente el eurocentrismo, tantas veces denunciado. Sólo un adulto europeo (o bien un miembro de la occidentalizada elite de los países periféricos) cuya moralidad es postconvencional, está en condiciones de asumir seriamente el compromiso asumido argumentativamente. Pero aquí hemos ido del concepto excluyente eurocéntrico, al concepto relevante de vinculación. Es decir si “argumentar seriamente” dice algo, nos dice algo inaceptable. Contra la propia intención de Apel, según creo.

No creo que sea esta la intención de la propuesta apeliana, creo que honestamente él piensa que con “argumentación seria” se mienta una argumentación que asume un compromiso en el campo de la acción. Pero creo que a dicho propósito no sirve la exigencia de seriedad, puesto que como hemos dicho constituiría una petición de principio

El desafío que presenta la dilación como acto estratégico de tal modo encubierto que no resulta discernible, mientras no exista un criterio de relevancia o urgencia que asista a la argumentación práctica. Este criterio de urgencia debiera a mi juicio jugar en pro del necesitado, el excluido; tal criterio indica la necesidad de alterar las reglas procedimentales de la argumentación, pues altera la presunta igualdad de *derechos*, en atención a la urgencia, lo contrario implicaría aniquilar por la vía de los *hechos*, más bien, por la vía de la inacción a quienes están sometidos a la fatalidad del hambre, el sida, etc.

Como hemos dicho la perspectiva de largo plazo, que pareciera mediar entre el statu quo y la urgencia del cambio, opera contra el necesitado, por ello la estrategia dilatoria opera con gran eficacia bajo la forma del diálogo.



# SEGUNDA PARTE. UNA ÉTICA DEL JUEGO.

## I.- Nuevamente, necesidad de una fundamentación.

Lo primero que debería hacer aquí es decir por qué se hace necesaria una segunda parte en este trabajo crítico que hemos emprendido frente a la propuesta de la ética discursiva. Creo haber indicado los límites del proyecto de fundamentación última de la ética desarrollado por Apel, pues siguiendo a Tugendhat no alcanza para desembocar en acuerdos concretos en el ámbito de la acción, pero tampoco puede ser tenida como última, pues a la base de la ética del discurso estaría el reconocimiento o exclusión del otro como persona, lo cual hace que sus propias pretensiones universalizadoras puedan ser leídas como hegemónicas pretensiones de poder, en tanto siempre pueden ser instrumentalizadas (por el cínico y el hipócrita). Sostengo además que los argumentos esgrimidos no afectan sólo su aplicación en la comunidad real de comunicación, como podría pretender Apel, sino en la posibilidad de una fundamentación última irrebasable.

Lo dicho anteriormente no tiene por objeto desmerecer el fundamental aporte de la ética discursiva, y sostengo que en la medida que pueda ser implementada debe serlo. La ética del discurso ha logrado mostrar que hay una racionalidad no instrumental, que ve en el otro argumentante un sujeto provisto de los mismos derechos que yo, en tanto argumentante. Ello en la medida que resume la posición kantiana de entender al ser humano como un fin en sí mismo, con las dificultades que esta suposición implica en el plano de la fundamentación al no proceder de los supuestos racionales que se pretende.<sup>158</sup> La ética del discurso abre al menos un espacio a las expectativas de una salida no estratégica, no instrumentalizadora, no fundada en pretensiones y posiciones de poder, pero que como muy bien señala Tugendhat tienen que mostrar su plausibilidad.

Así las cosas el proyecto de fundamentación continúa en la paradójica situación de ser *necesario* y a la vez parecer *imposible*, mejor dicho, impracticable. Por ello pretendo en estas páginas responder a esta necesidad, para lo cual será preciso intentar otra vía de fundamentación o más bien otro punto de partida para abordar la cuestión de la ética. Este punto de partida que propongo es la experiencia que se manifiesta en el fenómeno del juego, que presumo, siguiendo a Fink, es uno de los fenómenos fundamentales de la existencia humana.

La propuesta de fundamentación pretende hacerse cargo de algunas de las deficiencias señaladas en el examen de la ética discursiva, sin abandonar la pretensión de una ética universalizable, es decir susceptible de ser aceptada por todos. Por ahora esta propuesta puede presentarse sólo como esbozo, dejando planteada la necesidad de futuros desarrollos y aclaraciones. Para nosotros la universalización –que la filosofía kantiana ha exigido como criterio que toda ética debiera satisfacer, si pretende que los deberes que sobre ella se fundan sean exigibles para todos– sigue teniendo el peso de una exigencia que tiene que cumplir toda propuesta ética. Para hacer que esta exigencia sea susceptible

<sup>158</sup> Cf. Tugendhat, *Lecciones*.

de cumplimiento en el ámbito práctico me parece que será necesario intentar otro camino de acceso al fenómeno ético. En este camino la propuesta de Tugendhat será muy relevante, en ella se hace ingresar los intereses empíricos de los sujetos que interactúan, sin perder la pretensión de universalidad. Para testear si una determinada norma o un determinado curso de acción son correctos, primero deberá descartarse que exista coacción o pretensiones de poder entre las personas que interactúan. Este punto es enormemente problemático para la ética discursiva, pues al separar la comunidad real (sujeta a relaciones de poder) de la comunidad ideal, ha hecho necesario presumir que el discurso puede librarse de coacciones, sin dar clara muestra de ello. Si bien hemos de reconocer que el consenso argumentativamente logrado es pensable, no vemos cómo ello desemboca en la comunidad real de comunicación. Esto es máximamente problemático si conferimos a la crítica de Dussel, el real peso que tiene, pues la exclusión del otro es producto de la racionalidad occidental, cuyas categorías son las mismas en la que se piensa la ética discursiva. Por lo cual la ética del discurso no podría ser *fundamentación última*, salvo que pretendiera dejar fuera de la comunidad ideal de habla a todos los considerados incompetentes, por no ser occidentalmente competentes.

En el mismo sentido nos pareció que tras la formulación del filósofo alemán se deslizaban rasgos elitistas y eurocentristas, bajo la falacia desarrollista, que permitía observar con cierta condescendencia, cuando no simplemente rechazo, el recurso al marxismo en Dussel. En general creo haber señalado que la “argumentación seria”, venía a significar la argumentación del hombre maduro y occidental (ello no excluye hoy al menos a los tercermundistas, mujeres y otros que cumplan con dicho estándar), por ello la argumentación discordante debía ser irracional, esto es poco seria.

La cuestión que ha guiado nuestras reflexiones es la de si hay algún punto de partida que nos permita concebir la intersubjetividad, no como derivado de la sumatoria o composición de subjetividades individuales, sea mediante la noción de una razón universal, para todo ser racional, o del a priori de una comunidad ideal de argumentación donde el acuerdo, *en principio* siempre posible, garantiza la validez intersubjetiva de los argumentos propios.

La principal razón que nos ha llevado a rechazar la noción de una racionalidad universal como sustrato de la validez de la máxima que guía mi acción, para decirlo con Kant, es la misma que diagnóstica Apel en el *solipsismo* que deriva de las filosofías de la conciencia desde Descartes a Husserl. Sin embargo este acuerdo inicial con Apel no consigue nuestra adhesión para lo que concierne a la normatividad contenida a priori en las condiciones de posibilidad de la *argumentación seria*. Esto pese a ser todo un aporte en la perspectiva de una fundamentación racional de la ética, nos parece insuficiente toda vez que no provee de un criterio unívoco, empíricamente contrastable entre el “argumentar serio” (de las ciencias y la filosofía) y el argumento dilatorio propio de la estrategia política.

Es claro que para Apel la intersubjetividad surge en íntima relación al desarrollo heideggeriano del ser-en-el-mundo y por tanto arrojado desde ya a la coexistencia, con otro *Dasein*, sin embargo el sello inauténtico que la coexistencia adopta, en Heidegger, obstaculiza su exposición como fenómeno desde el cual sea posible descubrir una normatividad de validez intersubjetiva, la habladuría y el domino del se (*das Man*);<sup>159</sup> difícilmente sustenten algo así como una comunidad ideal de comunicación, antes bien nos pone ante la cruda realidad de una comunidad alienada de argumentación. Cuestión que no parece poder resolverse en Apel, como ya queda dicho, por la imposibilidad de establecer un criterio de distinción entre la argumentación orientada al acuerdo y otra

---

<sup>159</sup> Cf. Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Segunda Edición, Santiago, Editorial Universitaria, 1998. P.150 ss.

orientada estratégicamente, cómo no sea por el recurso a una intencionalidad que retrotrae el argumento pragmaticista de la comunidad científica al terreno de la filosofía de la conciencia.

Precisamente mi propuesta recorre el camino de la no-seriedad, lo cual me parece no es falta de rigor. Pretendo que dirijamos nuestra atención a la experiencia lúdica, que todos hemos vivenciado, en tanto jugadores.<sup>160</sup> Creo ver en el fenómeno del juego, al menos bajo los lineamientos de Fink, un campo de acción libre de dominio y luchas de poder, cuando no es invadido por los fenómenos fundamentales de trabajo y dominio. Pero esto solo podrá aclararse cuando indiquemos las condiciones de posibilidad del juego. Además me parece ver en dicho fenómeno una vocación más universal que la argumentación seria, pues no pone cortapisas de competencia racional que se determina en atención a la edad, a la pertenencia a un estado democrático del capitalismo tardío, etc.

Mostramos, al tratar el problema de la dilación, que la ética discursiva se ve en una aporía y que bajo dicha aporía la revolución sería una manifestación de irracionalidad, pues no encontraría justificación alguna, pues no se enfrenta a pretensiones de poder a las que deba responder estratégicamente, sino a aparentes pretensiones de validez. Nos parece que este razonamiento preserva el statu quo, so pretexto de no retroceder en las conquistas humanas, que por cierto son evidentes sólo para una parte de la humanidad; siendo ello, al menos para mí, indeseable e inaceptable.

Creo también que en el juego, es posible discernir un movimiento dilatorio precisamente en atención a la urgencia del otro, que será concebido como compañero de juego. Intentaré mostrar que todo juego, debe suponer la cooperación como condición de posibilidad, respecto de la cual el egoísmo y la competencia a ultranza serían modos deficientes y derivados.

Así, pues, como ya se sospechará, no cabe esperar aquí una propuesta de fundamentación última irrefragable, sino antes bien, una propuesta que pretende ser suficiente para mostrar la plausibilidad de una interacción humana, no instrumentalizadora, libre de coacción, en la cual los intereses propios deben atender, siempre al mismo tiempo, los intereses de otros.

A mi juicio en esta propuesta no se trata de una ética sustancialista que prescriba cómo ha de vivirse la vida (buena), sino más bien procedimental, en el sentido de evidenciar las reglas que hacen posible la interacción humana éticamente aceptable. Respecto de si cabe concebir esta propuesta como teleológica o deontológica, creo – como también Adela Cortina<sup>161</sup> – que ambas perspectivas son conciliables, pero a diferencia de ella, no es por el *telos* de la argumentación, sino por el *telos* del juego, que los intereses individuales se hacen universales. Recordemos aquí que los intereses en la ética del discurso, por principio, no son intereses propios, sino intereses racionales e impersonales, ello por su procedencia kantiana. En esta propuesta quisiera tomar con la máxima seriedad los intereses empíricos, “patológicos”, propios de cada cual, de modo que pueda decirse con Tugendhat que lo que se presenta es una *moral autónoma* y no una moral tradicional, que se desliza bajo la apariencia de una razón impersonal.

<sup>160</sup> Para quien no haya jugado nunca, las páginas que siguen carecerán de toda plausibilidad.

<sup>161</sup> Cf. Cortina, Adela, *Ética discursiva*.

## II.- El Potencial ético del juego.

Como se puede leer en la parte final del título de nuestra investigación, nos interesa profundizar en una propuesta ética desde la matriz del juego, para ello la exposición de Fink es fundamental, puesto que logra exhibir elementos esenciales o estructurales, en el sentido de condiciones de posibilidad, de todo juego. Hasta ahora nuestra caracterización del juego ha sido meramente negativa; hemos dicho que el juego es la falta de seriedad, lo no-serio, opuesto a la realidad concreta de la comunidad real de comunicación, plena de seriedad. Creo que es preciso indagar el fenómeno del juego desde su aspecto positivo.

La existencia de una comunidad lúdica integrada por jugadores y espectadores, la creación de un mundo lúdico, un mundo del *como si* (un mundo de la performance, en el que los seres humanos nos hallamos involucrados a la vez como jugadores y como personajes del juego), la aparente suspensión del principio de causalidad por el juego de una libertad creadora, la alegría del juego por el juego, son rasgos determinantes de todo jugar, pero a la vez son llamativas características de una interacción humana en atención a una indagación ética, que se pregunta por las condiciones de posibilidad de la acción conjunta.

En su caracterización del juego Roger Caillois indica que el juego es una actividad: libre, separada, incierta, improductiva, reglamentada y ficticia:

**“1° Libre: a la cual el jugador no podría estar obligado sin que el juego perdiera al punto su naturaleza de diversión atractiva y alegre; 2° Separada: circunscrita en límites de espacio y de tiempo precisos y determinados por anticipado; 3° Incierta: cuyo desarrollo no podría estar predeterminado ni el resultado dado de antemano, por dejarse obligatoriamente a la iniciativa del jugador cierta libertad en la necesidad de inventar; 4° Improductiva: por no crear ni bienes, ni riqueza, ni tampoco elemento nuevo de ninguna especie; y, salvo desplazamiento de propiedad en el seno del círculo de los jugadores, porque se llega a una situación idéntica a la del principio de la partida; 5° Reglamentada: sometida a convenciones que suspenden las leyes ordinarias e instauran momentáneamente una nueva legislación, que es la única que cuenta; 6° Ficticia: acompañada de una conciencia específica de realidad secundaria o de franca irrealidad en comparación con la vida corriente.”<sup>162</sup>**

Esta caracterización nos presenta el alcance y los límites a los que nos enfrentamos en esta propuesta de una ética fundada en el juego. Que el juego sea libre y reglamentado, nos presenta un enorme potencial ético, pero se ve restringido, o al menos eso parece, por ser *improductivo, incierto, separado y ficticio*. Para todos nosotros, en tanto jugadores, es patente que todo juego está conformado por reglas: regulativas y constitutivas, siguiendo una distinción que aparece en Searle.<sup>163</sup> Habitualmente consideramos estas reglas como meras convenciones, mas quisiera mostrar que hay supuestos a priori que deben aceptarse ya siempre, para decirlo con Apel, en todo juego: tales son el reconocimiento del otro jugador, la suposición de una comunidad lúdica de espectadores y jugadores, la suspensión de la actitud natural práctica y la búsqueda de un *telos* mediante una regla que pretendo llamar *condición de jugabilidad*. Todo juego concreto desde luego posee ciertas reglas convencionales que posibilitan su juego, pero jugar sólo es posible en virtud de reglas previas a toda convención. Con ello queremos marcar distancia con una postura

<sup>162</sup> Caillois, Roger, *Los juegos y los hombres*, México, Fondo de cultura económica, 1986. P.37-38

<sup>163</sup> Cf. Searle, John ¿Qué es un acto de habla? En L.M. Valdés (ed.) *La búsqueda del Significado*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 431-447.

contractualistas, que como sabemos, no pude encontrar otro fundamento para la moral que la decisión individual y resolver el problema concreto de la decisión acorde a un principio de mayoría, en el mejor de los casos.

Creo que las limitaciones señaladas pueden a su vez presentar un aspecto positivo: la *improductividad* es un inherente al juego, pues su *telos* no es la producción de bienes sino de alegría, que no es otra cosa que la alegría de jugar, *paidia*.<sup>164</sup> Que el juego sea *incierto* no lo diferencia de la mayoría de las actividades humanas, si bien la falta de certeza contribuye a que el juego se manifieste como tensión, *ludus* y sorpresa, *novedad*, de lo contrario probablemente no jugaríamos. Que sea *ficticio* pareciera ser una grave limitante, siempre que se otorgue al mundo *real, serio*, cierta primacía sobre el mundo *lúdico, posible*, pero mostraremos que esta conciencia de irrealdad, es propia de la estructura *reflexiva* del juego, en tanto permite que los demás fenómenos humanos aparezcan en él desprovistos de su aparente seriedad y *necesidad*, lo que nos permitirá realizar una desconexión de nuestra inmediata y natural actitud práctica, como una suerte de análogo de la *epoché* fenomenológica en el campo teórico, muy próxima a la *epoché* estoica, si bien sin las implicación de un apartarse del mundo contingente. Reconocemos sin embargo que su condición de *separado*, es decir, su limitación espacio-temporal a un determinado lapso de tiempo, en un determinado recinto o campo de juego, parece hacer imposible extrapolar la experiencia lúdica a la experiencia real sujeta a relaciones de poder y demás. En este punto no pareciera que estemos mejor que la ética del discurso cuando se trata de la mediación entre comunidad real y comunidad ideal de comunicación. Creo efectivamente que en este punto se exige un salto –no menos que en la ética discursiva o kantiana– pero que dicho salto, se basa en un razonamiento analógico, que es propio de una razón lúdica. Esto tendremos que aclararlo luego.

### III.- Analítica coexistencial del juego. Eugen Fink.

Nos interesa indagar el problema de la intersubjetividad desde su ocurrencia como fenómeno, es decir no como un momento de integración de las diversas existencias individuales, sino como estructura previa, *en* la cual es posible la existencia individual como aspecto de la coexistencia. La coexistencia comunitaria es tan originaria como la existencia individual. Esto queda expuesto en el análisis de Fink respecto de los fenómenos fundamentales, entre los cuales está el juego.

Hemos de reconocer que el camino que la ética del discurso ha emprendido hacia una concepción de la intersubjetividad desde una matriz más amplia y adecuada que la propia de las filosofías de la conciencia, constituye todo un hito en el debate ético. Ello ha sido posible en virtud del giro lingüístico de la filosofía, en sentido amplio. En el nuevo paradigma filosófico que toma como punto de partida el lenguaje, el solipsismo moderno se muestra insostenible. Ello no obsta que haya ciertas recaídas, en la pretensión de hacer coincidir certeza y verdad, como señala Habermas respecto de Apel. Es en este sentido que pretendemos seguir por ese camino trazado hacia una concepción de

<sup>164</sup> “La despreocupación del juego no tiene de suyo un carácter negativo, como la irracionalidad y el sentido de esclavitud.

Aquí es justo al revés: el juego inútil tiene la autenticidad, la genuinidad, de ser aquello que no se ha tornado ya servil a cualesquiera finalidades extra lúdicas, servil al acondicionamiento corporal, al logro de marcas, al esparcimiento como medio de distracción.” Fink, Eugen, *Op. cit.* pp.374-375. La traducción que citamos corresponde al trabajo guiado por Cristóbal Holzapfel en el que han participado Edgard Barkemeyer, Carlos Calvo, Diego Sanhueza, Gonzalo Parra y yo mismo.

la intersubjetividad que evite, cuanto sea posible la recaída en el solipsismo, que es el presupuesto gnoseológico del individualismo ético.

Así las cosas, la propuesta de Eugen Fink de una analítica coexistencial del modo de ser humano nos parece una acertada aproximación al problema de la intersubjetividad. En sus *Grundphänomene des menschlichen Daseins* emprende la tarea de formular una antropología filosófica, que dirija la mirada a ciertos fenómenos fundamentales del existir humano, para responder a la cuestión ¿qué es el hombre? Fink descubre cinco fenómenos que son irreductibles, esto es, que no se dejan concebir a partir de otros fenómenos, nada hay detrás de ellos, que sirva de fundamento, y por ello *son fundamentales*. Muerte, trabajo, dominio, amor y juego, son dichos fenómenos.<sup>165</sup> Todos ellos conciernen al hombre en tanto ser humano<sup>166</sup> individual, pero al mismo tiempo como parte de una comunidad. Para este autor, no es posible concebir la autointerpretación del hombre, sino es como congénere, co-hombre (Mitmensch).

***“La individualidad comprensora, en su solitaria interioridad, es un momento estructural significativo de la vida humana, pero está esencialmente trabada con la apertura a la coexistencia del congénere. A fin de cuentas, únicamente uno que es con-génere puede ser solitario. También el solipsista extremo formula su “tesis” – y se sostiene ya con ello en el espacio del lenguaje y de la conversación [...] La existencia humana no debe ser establecida unilateralmente en la estructura de la individualidad ni de la socialidad. Vale ver y concebir adecuadamente la esencial implicación recíproca de estas estructuras cooriginarias. Para sí misma está abierta en todas sus dimensiones, la existencia [Existenz] humana. Esta apertura constituye precisamente su situación. Existimos en el presente de nosotros mismos.”*<sup>167</sup>**

En estos fenómenos fundamentales: amor, muerte, trabajo, lucha y juego, el ser humano se encuentra completamente involucrado, no sólo intelectualmente, no sólo discursivamente, sino también corporal y afectivamente. Con ello creemos se avanza en concreción en el sentido de erradicar la distancia que media entre el decir y lo dicho y que propicia, a mi parecer, la instrumentalización de la argumentación, pues quien argumenta no se encuentra del todo comprometido, siempre puede reservar su “real” intención en fuero interno.

La subjetividad solo es comprensible en la compleja trabazón de individualidad y colectividad, ser sí mismo y ser con otros. Cristóbal Holzapfel en su *Aventura ética* indica que también en Heidegger se juega la posibilidad de una relación liberadora, ética para con

<sup>165</sup> ¿Por qué estos fenómenos y no otros? Esta es una pregunta que debiera responderse en el plan de una antropología filosófica exhaustiva, creemos que bastaría con mostrar por ahora que estos fenómenos son fundamentales, es decir que no pueden ser reducidos unos a otros y que otros fenómenos de la existencia humana, como el arte, la economía, la ciencia son reconducibles a los mencionados. Esta cuestión a nuestro juicio parece suficientemente lograda por el propio Fink.

<sup>166</sup> Diremos hombre o ser humano indistintamente, si bien tenemos presente los problemas que ello implica en relación a cuestiones de género al envolver a la mujer dentro de un concepto que representa primeramente al varón. Con esto indicamos un problema que debiera ser resuelto de mejor forma, pero por ahora no nos es posible. La terminología que usamos se halla determinada por nuestra tradición y carga sus connotaciones sexistas. Hemos optado por no usar siempre “ser humano” por una cuestión de estilo, además cabe señalar que nuevamente “humano”, que debiera ser un adjetivo neutro, adopta la forma del masculino, con lo cual no superamos del todo el problema.

<sup>167</sup> Fink, Eugen, *Op. cit.* pp.64-65.

el otro mediante la *Fürsorge*, en tanto preocupación por el otro.<sup>168</sup> El problema es que el otro se me presenta siempre, de modo regular e inmediato, es decir, *natural* en la esfera de lo inauténtico, en el dominio del impersonal *das Man*, uno se comporta de tal y tal forma, como se debe.<sup>169</sup> El paso a un trato auténtico con el otro, se presenta como una posibilidad derivada del ser sí mismo auténtico; el otro no es visto como condición de posibilidad para la autocomprensión auténtica.

A diferencia del desarrollo seguido por Heidegger en *Ser y Tiempo*, Fink presenta la coexistencia como *igualmente originaria* que la propia existencia. El otro no se me presenta sólo desde lo inauténtico e impersonal (*das Man*), el congénere es presupuesto de mi propia condición de jugador, amante, luchador, trabajador, e incluso la muerte ajena es para nosotros algo tan distinto a un simple suceso natural, que nos comportamos hacia el difunto por medio de ritos fúnebres y demás. En dichos fenómenos es posible una comprensión “auténtica”, por así decir, de los otros. La analítica coexistencial, parte del presupuesto metodológico de no concebir como más auténtica la experiencia introspectiva que la realización colectiva, que podemos rastrear en los diversos testimonios de la cultura, que recogen la comprensión cotidiana de los fenómenos fundamentales, desde la cual la concepción filosófica emprende su trabajo (más propiamente su juego, pues más se asemeja a este fenómeno que al menesteroso trabajo). Es desde la propia experiencia humana del juego, que se construye el análisis de Fink:

**“El juego no tiene que ser traído recién desde fuera para poder ser tema de una meditación; estamos en cada caso ya en el juego, estamos familiarizados con esta posibilidad fundamental, aun cuando no juguemos actualmente o tengamos la opinión de haber dejado atrás hace mucho tiempo la fase lúdica de la vida.”<sup>170</sup>**

Se trata de una antropología filosófica, de un la tarea de *autocomprensión* del ser humano, que toma como punto de partida los fenómenos fundamentales humanos que suponemos de universal experiencia y que por tanto serían susceptibles de ciertos análisis de general aceptabilidad. Este punto de partida, la antropología filosófica, nos parece adecuado para el desarrollo de una fundamentación ética, pues la autocomprensión del hombre como *homo rationale*, *homo faber* u otro ha determinado, hasta cierto punto, las vías por las que transita la discusión ética. Apel señalaba con pesar la preeminencia del concepto instrumental del hombre (*homo faber*) en nuestra época técnica y desde luego recurría como mostramos a una versión dialéctica de “ser racional”, en un sentido pragmático como ser que argumenta.

Decimos que para nosotros la antropología filosófica es el punto de partida, principalmente, porque no queremos elevar una exigencia moral que sea impersonal e inalcanzable, como pareciera ser el caso de la ética kantiana, también en su versión no solipsista, en la ética discursiva, donde el “*yo pienso*”, es reemplazado por un “*nosotros argumentamos*”, no suficientemente inclusivo. En estos intentos de fundamentación la pregunta “¿qué es el hombre?” ha encontrado frecuentemente la respuesta: un ser racional, si bien bajo el concepto “racional” se ha pensado diversamente, por ejemplo: racionalidad estratégica y racionalidad consensual.

Creo que esta respuesta es insuficiente, es decir, unilateral. La creencia en que sólo la razón puede ser fundamento de una ética, parece más bien un prejuicio. Desde luego la razón es la fuente de la cual surge la exigencia de *universalización*, pero no surge de

<sup>168</sup> Holzapfel, Cristóbal. *Aventura ética*. Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2000. P.169 ss.

<sup>169</sup> Cf. Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, p.142 ss.

<sup>170</sup> Fink, Eugen. *Op.cit.* pp.357-358

aquí el *respeto* por el otro. La analogía<sup>171</sup> por la cual se concluye que el otro es otro *como* yo, y por tanto un fin en sí mismo, que no puedo instrumentalizar, es un salto lógico, que no pude reputarse sin más como “racional”. La exigencia de no instrumentalización del otro tiene que proceder de otra parte.

También para Tugendhat el punto de partida se ha revelado como antropología filosófica; para él no es posible una real autonomía si no se trata de los intereses empíricos del sujeto que actúa, en última instancia ese interés antropológico es el de pertenecer a una comunidad moral. Esto intentaremos conectarlo con el interés de participar de una comunidad lúdica, que implica aceptar ciertas condiciones que hacen posible dicha comunidad lúdica o ética. Nos parece que el interés propio en el ámbito del juego, en la experiencia lúdica, es *siempre al mismo tiempo* un interés por el otro, es decir, un interés por los intereses del otro. En este sentido se trataría de un *inter-esse* en sentido prístino, estamos involucrados en ello, estamos *entre*, uno con otros trabados en la relación de coexistencia; sólo en vista a los intereses de otro, mis propios intereses pueden llegar a ser satisfechos. No se trata de una especie de altruismo o abnegación natural del jugador. El interés por el otro surge del *telos* mismo del juego, a saber, de la alegría de desplegar la actividad lúdica. Dice Fink:

**“[E]l juego no tiene finalidades a las que sirva; tiene su finalidad y su sentido en sí mismo. El juego no es por mor de una felicidad futura; ya en sí es “felicidad”, está sustraído a todo futurismo general, es un presente que hace feliz, realización sin propósito.”<sup>172</sup>**

El *telos* del juego que no es otra cosa que la actividad misma de jugar, para la cual el otro es siempre un colaborador, cuya ausencia me priva de lo más esencial del juego la *paidia*. La tensión *ludus* en los juegos agonales pudiera querer asimilarse a la lucha, pero hemos dicho, siguiendo a Fink, que el fenómeno del juego, en tanto es fundamental, es irreductible al fenómeno de la lucha o el dominio. El oponente es compañero de juego, a diferencia de lo que acontece en la pugna por el poder, mi intención no es derrotar al otro, como parece a primera vista ser. El resultado del juego se produce siguiendo las reglas del juego, pero su solidificación en mundo real en: una medalla, un premio de dinero, etc. son ajenos al juego y pertenecen más bien a la industria del deporte, del espectáculo y similares. Pues vencer al otro, en la dimensión seria, implica convertirlo en vencido, es decir, establecer una relación de dominio estable, una supremacía, una ventaja. Llevado esto al juego la consecuencia es precisamente acabar con el juego, si el oponente está de partida derrotado, no hay tensión, no hay alegría.<sup>173</sup>

Contra la tentativa de proponer una ética basada en el juego, se esgrime la falta de seriedad, la falta de compromiso de la actividad lúdica. Creo que esto se debe a un difundido prejuicio, que se ha manifestado, por una parte, como preferencia por las manifestaciones serias del ser humano plagadas de coacción y pretensiones de poder. Dicha seriedad se nos ha vuelto sospechosa. Por otra parte, este prejuicio ha impedido el acceso al fenómeno del juego como uno digno de reflexión. Si tenemos a la vista la teoría de los juegos como teoría de la decisión racional, veremos cuán poco tiene de juego y cuán serio es su tratamiento. Una reflexión dirigida al fenómeno fundamental del juego creo que

<sup>171</sup> No deja de ser sorprendente el recurso a la analogía tanto en Kant, con en la ética discursiva. Si reparamos que la analogía parece ser antes bien un recurso de la imaginación que del entendimiento, nos vemos instados a pensar en una dimensión lúdica del pensamiento. Sobre ello diremos algo más adelante.

<sup>172</sup> Fink, Eugen. *Op.cit.* p.362

<sup>173</sup> Para un mayor desarrollo de los conceptos de *paidia* y *ludus*. Cf. Caillois, Roger. *Op.cit.* p 41-42.



puede poner de manifiesto ciertos presupuestos de la interacción humana, que suponen la cooperación antes que la competencia, porque presupone la existencia de una comunidad de juego, compuesta por los jugadores y los espectadores, la no coacción como un deber para la consecución del propio interés entre otras y la posibilidad de suspender (poner entre paréntesis) la actitud natural práctica, que en el mundo de la comunidad real de comunicación, como comunidad seria, es precisamente la racionalidad estratégica.

## IV.- Las condiciones de posibilidad del juego.

Ya lo anticipábamos, el juego presupone ciertas condiciones para su realización. Dichas condiciones no son reglas convencionales. Todo juego concreto tiene que presuponer primero una comunidad lúdica. Esto es una *comunidad de jugadores*; pero también una *comunidad de espectadores*, puesto que el juego es auto-presentación escenificada. Jugadores y espectadores, reales y potenciales, conforman la comunidad lúdica siempre presupuesta.

Desde luego alguien podría sostener que hay juegos solitarios: precisamente hay juegos denominados “solitarios”. Pero ello no refuta nuestra afirmación, el juego solitario es derivado del juego compartido, comunitario. Prueba de ello es que los llamados “solitarios”, entendidos como meros desafíos intelectuales, una vez resueltos pierden la gracia. El *puzzle* que resolvemos implica la alteridad de otro que lo ha creado, el otro es también un jugador.

El azar y el riesgo presente en los juegos de *alea* e *ilinx*,<sup>174</sup> parecen reducir el juego a una cuestión individual, es el jugador solitario el que se somete al azar de la ruleta, es él, solo, quien se lanza en paracaídas o intenta cruzar la cuerda floja. No obstante, el azar convierte al suceso natural, meramente causal, sujeto a probabilidades, en algo otro: el jugador se mide, se enfrenta a la incerteza, realiza una apuesta, se figura una especie de “jugador”, juega contra o con la suerte. Lo mismo ocurre con el vértigo en los juegos de *ilinx* me enfrente a mí mismo, como jugador, a mis limitaciones e intento llevarlas a sus límites, una y otra vez. Aquí, por cierto, no es necesario compañeros de juego concretos, pero a tal punto el juego supone compañeros de juego, que convertimos en jugadores virtuales, en oponentes figurados a los azarosos estados de cosas, causalmente determinados, cuya ocurrencia es meramente probable, por una parte, y a nuestras condiciones naturales y los desafíos que la naturaleza misma nos presenta, por otra. El juego se nos muestra aquí como una apertura a la novedad, a lo otro.

Esta interpretación puede resultar problemática. Podría discutirse este intento de unificar todo tipo de juegos, de modo tal que se suponga siempre una comunidad lúdica; de hecho pareciera ser que los juegos de azar e *ilinx* a lo sumo presuponen una comunidad virtual o potencial de jugadores. De todos modos, esta dificultad no es demasiado relevante en este punto, pues los juegos meramente individuales poca relación guardan con la discusión ética.<sup>175</sup>

<sup>174</sup> La exposición realizada por Caillois de los juegos de *ilinx* y *alea*, nos muestra cómo el desafío al que los jugadores se exponen, se relaciona respectivamente: con el vértigo, por la puesta en peligro de la propia integridad corporal; o la pérdida del patrimonio u otra cosa por medio de la apuesta, que se decide por un azar. Cf. Caillois, Roger. *Op.cit.*

<sup>175</sup> Los deberes morales para con uno mismo, son dudosamente deberes morales. Así la obligación de conservar la propia vida más allá del propio interés en ella, como es el caso del suicidio, posee una coloración francamente confesional. Y es por cierto imposible que la infracción de este “deber” tenga alguna consecuencia relevante no confesional.

De la clasificación de Roger Caillois (juegos de: *agon*, *mimicry*, *alea* e *ilinx*) nos dedicaremos sólo a los juegos de competencia y de representación (*rol playing*) que parten del reconocimiento de una comunidad de juego concreta. Ello precisamente porque el *otro jugador* contiene la posibilidad de novedad, de incerteza, la posibilidad de abrir una nueva dimensión antes insospechada. En este punto creemos que un análisis pragmático del juego es capaz de asumir el desafío del otro. No se trata de que el juego se especialmente inclusivo, desde luego no contiene la alteridad del otro; el juego permanece siempre abierto a la novedad; la “nueva razón” es en cierto modo una necesidad para que el juego pueda seguir su despliegue.

La comunidad de espectadores por su parte constituye, según me parece, la instancia de *universalización* del juego. Los espectadores evalúan el comportamiento de los jugadores, los juzgan y exigen de ellos que se sujeten a las reglas. El jugador mismo se desdobra y se comprende como espectador de su propia acción, por ello él tiende a ajustarse a lo que le es exigible y lo exige recíprocamente a su compañero de juego. Tugendhat plantea, si bien no en referencia al juego: “el interés del espectador es simplemente que los demás actúen moralmente, por esto elogiamos a los que actúan bien.”<sup>176</sup>

El juego es ante todo un ejercicio de cooperación; es cierto que jugamos juegos de competencia, pero también en esos casos cabe reconocer que el otro jugador es un compañero de juego. Nuestro objetivo es vencer de acuerdo a ciertas reglas del juego, pero no destruir a nuestro contrincante; de allí que el boxeo y similares difícilmente puedan considerarse juegos, al menos cuando se orientan a destruir al otro. Por ello nos parece inadecuado hablar de “juegos de poder”, aquí “juego” mienta sólo el carácter probable del resultado, por ello la teoría de los juegos, como decisión racional, bien puede servir a la estrategia bélica.

Competencia y juegos de rol, ponen en evidencia que necesitamos de otros para satisfacer nuestro propio propósito. En el juego de representación podemos, claro está, jugar solos, pero todo juego de representación demanda *espectadores*; es más, en la medida que el juego de representación se juega bajo la ausencia de un guión que exija la representación solitaria –por ejemplo, un monólogo teatral– invita a los demás a integrarse al juego. La niña pequeña que juega a ser doctora, con sus juguetes como pacientes, se figura en estos una alteridad, pero tan pronto como puede, involucra al padre, la madre o a quien se encuentre en la inmediaciones. Estos adultos que circundan el mundo lúdico de la niña, ya hace largo rato que han dejado de ser indiferentes a su representación. La representación de la niña tiene un cierto poder fascinador para quien pasa junto a ella, vemos su alegre jugar como si estuviera *en* ese mundo ficcional. “La niña pequeña que juega vive al mismo tiempo en dos ámbitos, en la realidad ordinaria y en una esfera irreal, imaginaria.”<sup>177</sup> Esta niña como jugadora que es permanece atenta, abierta a la novedad y la sorpresa que procede de una alteridad no ficcional (como sería el caso la muñeca), sino de una real alteridad, que se sumerge en el juego, la del niño pequeño, el padre o la madre que infantilizados se sumergen en sus caracteres. La alteridad del otro jugador puede de facto estar ausente, pero nunca se excluye, por el contrario se requiere, ella da vida al juego.

<sup>176</sup> Tugendhat, Ernst. *El problema de una moral autónoma*. P.112. El texto continúa: “Y me parece que eso conduce a elogiar también toda acción altruista hecha por compasión. Creo que esto explica por qué decimos de una persona de manera enfática que es una buena persona cuando no actúa simplemente por motivos morales, sino también por compasión y simpatía”. Conuerdo con lo que sostiene el autor y me parece que también en el juego es así. Por ello admiramos al competidor que sacrifica su triunfo por auxiliar a su compañero, más aún si es su rival. Desde luego, esto pasa pocas veces.

<sup>177</sup> Fink, Eugen. *Op.cit.* p.366

Otro tanto pasa con los juegos de competencia, aquí no es posible competir si no hay otro jugador, como compañero de juego, que se mida con nosotros, sin una alteridad que nos haga frente; el juego de solitario es una mala copia de un juego agonal. Inversamente a lo que ocurría en el juego de representación, los espectadores son potencialmente anticipados, todo competidor sabe que su juego puede ser presenciado por terceros, que no compiten pero que se hayan involucrados en dicha competencia. La mirada de los espectadores implica un momento objetivo para el competidor, es decir intersubjetivo; los espectadores demandan cierta corrección en la competencia, *fair play*. El mismo competidor se eleva al rango de espectador exigiendo de sí, pero también recíprocamente, el respeto de las reglas del juego; pues si fuera admisible romper las reglas con la finalidad de ganar, el juego mismo carecería de sentido, la tensión que da vida a la competencia y la alegría en el juego agonal, se cortarían como la cuerda del arco si uno de los dos defrauda la confianza del otro.

Por cierto en los juegos concretos, inmersos en la industria del deporte o cualquier otra, vemos constantemente jugadores que hacen trampa, pero esto significa para nosotros, en tanto espectadores, motivo de vergüenza e indignación. Nos indignamos ante el equipo que asegura el marcador y hace movimientos dilatorios, nos defrauda el tramposo, etc. Aquí los contendores han perdido el sentido del juego, su finalidad se torna servil a otros fines: pecuniarios, nacionalistas o los que fuera. Por ello son notables Bobby Fischer, Mohamed Alí cuando se rehúsan a servir a finalidades ajenas al juego, como les demanda su nación. Por lo mismo la mano de Maradona, es lúdicamente reprochable, si bien algunos la ensalzan por su simbolismo político chauvinista. Como vemos los juegos concretos están cruzados por intereses políticos, propios del fenómeno del dominio, por intereses económicos, propios del fenómeno fundamental del trabajo, etc.

Una comprensión adecuada del juego demanda entonces mantener a raya tales intromisiones. No obstante, si dominio y trabajo pueden inmiscuirse en el ámbito del juego (también amor y muerte por cierto), podemos tener la expectativa de extender el alcance del mundo lúdico también en el dominio de los fenómenos *serios*, si bien siempre de modo analógico. Implica siempre un salto, una apuesta, desde el mundo *que es*, al que *queremos que sea*.

El juego representa para nosotros, que pertenecemos al mundo real, no el de la fantasía, la apertura hacia un trato con lo irreal y posible. El juego es en ese sentido libertad. La libertad del juego implica incluso la supresión de la necesidad del mundo serio. En el mundo serio la muerte no tiene retorno, no así en el juego. Las leyes de la naturaleza no limitan la fantasía, podemos imaginar que volamos, que viajamos al pasado etc. En el juego opera una cierta supresión de la causalidad. Desde luego no debe tomarse esto al pie de la letra. La causalidad no es suprimida, ella sigue afectando la realidad del jugador e incide en el mundo lúdico, pero la causalidad no es *razón suficiente* para el sentido del acto lúdico. Lo que es causa, puede ser efecto; lo que está antes puede venir después. Más relevante es lo que acontece con las normas sociales, jurídicas y morales; en el juego la racionalidad de estas pierde toda obviedad (en caso que la tuvieran).

Todo juego está sujeto a reglas, ahora bien la mayoría de ellas son convencionales y por tanto pueden suprimirse. No obstante creo que tras toda regla, sea constitutiva o reguladora, subyace una condición normativa, que denominare *condición de jugabilidad*. Con ella se mienta el compromiso de todo jugador a perseverar en el juego, al no excluir la alteridad o la novedad del otro o la otra, a procurar la realización del *telos inmanente del juego*. En la procura de la alegría, como manifestación concreta de la felicidad presente, que se realiza en el presente del juego, no me está permitido instrumentalizar al otro para

conseguir mis fines; mis intereses sólo son alcanzables en la medida que sean validados para los otros (en el sentido que pueden concebirlo también Tugendhat y la ética discursiva), esto es en que mis intereses sean compatibles con los intereses de otros, para lo cual, por de pronto, es preciso formular la condición de jugabilidad (algo así como un imperativo categórico): *no obrarás de modo tal que el otro quede sin posibilidades de juego*.

El juego como ninguno de los otros fenómenos fundamentales puede poner entre paréntesis la relación causal, la secuencia temporal, nada impide volver un movimiento atrás, porque en esa partida de ajedrez el oponente distraído ha cometido un error garrafal, que acaba con la partida. Sin duda con esto se vulneran las reglas propias del juego de ajedrez, pero no la regla de jugabilidad. Hemos dicho que el actuar lúdico siempre tiene un carácter provisional, porque tenemos que procurar que nuestra jugada no implique el movimiento forzado del otro. La elección entre morir o otra alternativa única, no es una real alternativa. Nuestra elección, nuestra conducta debe propiciar la posibilidad de múltiples otras conductas, no es el afán de certeza lo que nos mueve, sino de alegría, para la cual es precisa la confianza en el otro. El otro jugador no es nunca un mero competidor, al que derrotar, es siempre a la vez un compañero de juego.

El juego entendido como libertad, como ausencia de coacción, exige que cada jugador procure que su jugada no elimine la libertad del otro jugador. Esto parece contravenir la experiencia concreta de los juegos, pues en ellos siempre hay un último movimiento una última palabra. El jaque en el ajedrez obliga al movimiento del contrincante, es más, el jaque mate consisten en dejar al otro sin movimiento alguno. Es claro. Pero los jugadores de ajedrez, en tanto se ha comprometido a jugar, saben que tras cada partida hay una revancha. La victoria ajustada incita al jugador a la revancha, precisamente porque ella ha llevado la alegría y tensión hasta el punto más alto esperable, el jugador espera deseoso entrar otra vez en el mundo del juego. Si el jugador se niega a conceder la revancha, es más por una mezquindad que pretende solidificar el resultado, cual si fuera un producto laboral o una distinción jerárquica. De allí que el jaque mate sea al mismo tiempo una movida que pone fin a un mundo lúdico pero deja abierto otro, deja hecha la invitación a la revancha.

Así nuestra formulación meramente negativa del imperativo: *no obrarás de modo tal que el otro quede sin posibilidades de juego*, que designamos como condición de jugabilidad puede reformularse de modo positivo: *obra como si por tu acción el juego pudiera eternizarse*. No debe tomarse esto al pie de la letra, no es posible un juego eterno, el jugador sabe siempre al mismo tiempo de su pertenencia a un mundo serio; por ello su compromiso es extender analógicamente el juego, esto es, una “obrar como si” (als ob).<sup>178</sup> El compromiso de todo jugador, en tanto jugador es perpetuar el juego, es decir, mantener abierta esa instancia liberadora en que el otro, la novedad de su nueva razón puede emerger. La finalidad inmanente del juego, el juego por el juego, implica nuestro deseo de seguir jugando, para ello es preciso el reconocimiento del otro como miembro de la comunidad lúdica, a la cual queremos pertenecer.

En el mundo serio, esto no suele ser así. Las conquistas deportivas, laborales, económicas, políticas tienden a solidificarse, a establecer rangos, jerarquías, distinciones. Nos movemos seriamente en función de los resultados, de esas solidificaciones que son capaces de establecer diferencias. Tales desigualdades nada son, nada valen en el juego. A decir verdad y siguiendo a Holzapfel en su lectura de Caillois, el juego agonal tiene una

---

<sup>178</sup> Sobre esto véase más adelante el próximo apartado.

ética propia, que consiste en compensar las diferencias naturales, que nos han tocado, por ese azar de la naturaleza.<sup>179</sup>

Esta compensación es una suerte de justicia distributiva, que no supone la igualdad meramente forma, sino que exige normativamente una igualdad de condiciones para participar de los juegos. El jugador avezado le concede una ventaja al principiante, no por una afán paternalista, ni por un sentimiento de despreció, sino porque de otro modo no hay tensión en el juego, por un afán de igualdad, por una deseo de justicia. Como jugador está interesado en el juego, su finalidad no es un interés egoísta en el triunfo, sino la alegría de la competencia, que se decidirá por una sutileza, pero cuyo resultado cae ya fuera del juego. Su actividad lúdica es cooperadora.<sup>180</sup>

La justicia es inicialmente igualdad, dicho con Tugendhat, la igualdad es la intuición o comprensión pre-moral de la justicia, por ello lo desigual requiere de justificación.

***“También en el desarrollo infantil el problema de lo justo parece aparecer muy temprano y con independencia del resto de lo que entendemos por moral. [...] Niños que poco saben de moral se quejan cuando son tratados de una manera que les parece desigual con los otros.”<sup>181</sup>***

Todo lo dicho hasta aquí, requiere mostrar cómo es posible (si es que lo es) llevar la matriz del juego a la interacción social seria. Donde el poder y la estrategia campeon doquiera se dirige la mirada.

## V.- El juego como una epoché práctica.

¿Cómo puede extenderse el análisis ético de la realidad del juego a la realidad seria sin perder de vistas los márgenes que las distancian? ¿Cómo ampliar el campo de juego sin distorsionarlo? Ciertamente creo que si se pretende aplicar las reflexiones hechas hasta aquí directamente al ámbito de la seriedad y hacer coextensivos el mundo del juego y el mundo serio, se arriesga, por una parte, perder lo propio del juego haciendo inútiles las distinciones y por otra, se puede banalizar la realidad, sosteniendo que “todo es juego” y que “todo vale”. Creo que el concepto de juego que hemos desarrollado no puede llevarse a esos límites.

***“En la fantasía tenemos la posibilidad de desligarnos de la facticidad, del inexorable tener-que-ser-así, si bien no realmente, pero sí de modo “irreal”, [tenemos la posibilidad] de olvidarnos momentáneamente de la miseria y escaparnos a más venturosos mundos oníricos.”<sup>182</sup>***

La extensión del ámbito del juego es analógica, esto quiere decir que: la propuesta que formulamos es a *obrar como sí*. Nos permitimos citar la formulación kantiana del imperativo categórico, para obtener otra entonación “*obra como si* la máxima de tu acción debiera

<sup>179</sup> Holzapfel, Cristóbal, *Crítica de la Razón Lúdica*, Madrid, Editorial Trotta, 2003. p.120 ss.

<sup>180</sup> “La justicia no es consecuencia de la razón, sino de la simetría, y la simetría no es un invento, sino aquello que realmente queda como alternativa al poder unilateral. Es la alternativa al egoísmo, y por ello es lo que nos exigimos los unos a los otros.” Tugendhat, Ernst. *El origen de la igualdad normativa*. P.133-134.

<sup>181</sup> Tugendhat, Ernst. *Op.cit.* P.127.

<sup>182</sup> Fink, Eugen. *Op.cit.* p.356.

convertirse por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza.”<sup>183</sup> La lectura habitual de este imperativo ha puesto su atención en la exigencia de *universalidad*, que plenamente compartimos, sin embargo poco se ha reparado en el “como si” (*als ob*) de dicha fórmula. En ese salto lógico de un deber obrar conforme a un mandato a un obrar analógico, como si mi voluntad fuera legisladora universal. Lo que aquí se expresa es la *posibilidad* de actuar de modo autónomo, si bien dicha autonomía procede de la razón impersonal (posiblemente hegemónica).

Ahora bien este actuar analógico es *posible*, afirmo, precisamente en relación con el campo abierto de la posibilidad, es decir, en oposición a la necesidad de las leyes naturales y en oposición a la aparente necesidad de las normas humanas. Actuar *como si* quiere decir, actuar siempre al mismo tiempo con la conciencia de provisionalidad. Con la certeza de que todo acto es revisable, que no hay fundamentación última, porque siempre estamos abiertos a la “nueva razón”, a la razón del excluido por determinada *racionalidad* (patriarcal, esclavista, occidental, etc.)

El juego posee una estructura reflexiva, una conciencia doble de pertenencia al mundo lúdico, en tanto personaje del mundo del juego, y al mundo real, como jugador:

**“La pequeña niña que juega con su muñeca se muestra segura y sabedora en pasadizos entre “mundos”, va sin esfuerzo del mundo real al imaginario y viceversa, puede incluso estar al mismo tiempo en ambos. Ella no es víctima de una confusión, tampoco de un autoengaño, ella sabe al mismo tiempo de la muñeca como juguete y del rol lúdico de la muñeca y de sí misma. El mundo del juego no está ni en ninguna parte ni en ningún momento y, sin embargo, tiene un espacio lúdico en el espacio real y un tiempo lúdico en el tiempo real. Las medidas de estos espacios y tiempos dobles no necesitan cubrirse, una hora de “juego” puede abarcar una vida. Mundo del juego tiene su propio presente inmanente. El yo-jugador y el yo-mundo-lúdico tienen que ser diferenciados a pesar de ser la misma persona. Esta ipseidad es el presupuesto para la diferencia de la persona real y su “rol”.”**

La diferencia entre el personaje y el jugador nos posibilita distanciarnos de los roles sociales, que asumimos como obvios y naturales, pues *analógicamente* se presentan como *papeles* de una obra que no hemos escogido interpretar, que nos ha sido en cierto modo impuesta, nos permiten cuestionar acerca de la justificación de las normas y escoger en atención a nuestros propios fines.

Decíamos que el juego suspende, al menos por un momento, la actitud natural práctica, permite con ello que el sujeto serio, se despoje por un instante de la seriedad que lo inviste, que tome distancia respecto de la naturalidad con la que instrumentaliza al otro. En la actitud natural nos enfrentamos al otro bajo determinados roles y funciones, en tal sentido el otro es un medio para la consecución de un determinado fin, tal relación se desenvuelve bajo cierto halo de necesidad cuasi-causal. Por esta razón contamos con el otro en nuestro cálculo racional y estratégico, le sonreímos para conseguir una atención diligente, pero si no obtenemos lo esperado nos ofuscamos y las emprendemos contra el cajero del banco, que ha cometido un error y nos ha hecho perder nuestro precioso tiempo; no somos capaces de ver más allá del rol que desempeña. Precisamente porque en un mundo serio no hay roles, nadie juega a ser cajero, a ser mamá, a ser profesor, senador, etc. los sujetos son

---

<sup>183</sup> Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Duodécima edición, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1996. P.92.

senador de la república, profesor del colegio de nuestros hijos, empleado del banco del que somos clientes, etc.

Holzappel habla, siguiendo a Caillois, de una sociedad de mimicry, donde la representación ritual consiste en un jugar a ser otro;<sup>184</sup> pero me parece que es posible concebir la sociedad “seria” como una tal sociedad, pues jugamos a ser “doctora”, “profesor”, “senador”, etc. Más aún se ha formulado que jugamos a ser “varón” y “mujer”, que dichas etiquetas no refieren a un ser sino a un hacer, una *performance*. De este modo es posible concebir que no sólo jugamos a ser otro, sino que precisamente jugamos a ser nosotros mismos. No pretendo aquí desarrollar una reflexión en torno al *ser auténtico* y el *sí mismo propio*; no obstante a la luz de las reflexiones precedentes, sobre todo en relación a lo que he denominado *epoché práctica*, nuestra actitud natural – desplegada en la interacción social cotidiana – nuestras respuestas prefiguradas, automáticas, cuasi-instintivas aparecen ahora como *performance*, desprovistas de inmediatez y necesitadas de reflexión.

Podemos seguir con nuestra analogía. Pertenece a una comunidad real, pero queremos pertenecer a otra. Tenemos motivos para jugar, queremos que los demás jugadores nos reconozcan como parte de la comunidad, de otro modo no podríamos jugar (salvo solitarios). Esa misma razón nos impide desconocer a los otros como miembros relevantes del mundo lúdico, negarlos implica negar la posibilidad de jugar. La comunidad lúdica, aquella que tiene lugar en tanto jugamos, y que se circunscribe a un lapso de tiempo y espacio objetivos, es para nosotros una idealidad concreta, si se me permite esta expresión en principio paradójica.

La comunidad del juego, rehúye a las relaciones de poder, en ella somos libres, jugamos si queremos y jugamos mientras queremos. La coacción no puede movernos a jugar, desde luego podemos hacer como que jugamos, sin estar comprometidos en el juego, ello se manifiesta en el desgano, en la falta de atención y tensión del jugador simulado. En este punto nos movemos en dificultades semejantes a las de la ética discursiva, pareciera que la intención del jugador también puede ocultarse. Pero la alegría lúdica, *paidia* es difícil de simular y no es posible sostenerla por largo tiempo. Por ello el juego no puede confundirse con el engaño. En la argumentación la distancia entre el decir y lo dicho permite que el argumentante se refugie, desde luego el mentiroso puede darnos señas corporales de su mentira, pero ello escapa del análisis argumentativo. Por el contrario en el juego, dado que no hemos excluido la corporalidad del jugador todo ello forma parte del análisis del juego. El desgano, la demora, el aburrimiento entre otros son indicios de que ese jugador ya no es parte del mundo lúdico.

El acto dilatorio en el juego pone de manifiesto la intención de impedir que el otro jugador pueda optar, en su turno, por una jugada en pos de sus intereses, que hemos de entender buscan conciliarse con los de los demás. En el juego la dimensión temporal es relevante, si mi compañero de juego o mi oponente están necesitados de tiempo y yo simplemente lo consumo, mi acción se muestra como no cooperadora. En el horizonte de largo plazo, que propone de la ética del discurso, no podemos responder satisfactoriamente a la urgencia. Lo que cuenta son los argumentos independientemente de quien los haya presentado. En el juego en cambio el jugador se involucra completamente, sin reservas, por ello la dilación le es imputable como una jugada estratégica, que saca provecho de una situación de asimetría, de una situación de necesidad del otro.

<sup>184</sup> Holzappel, Cristóbal, *Crítica de la Razón Lúdica*. p.120ss

Aquí se hace nuevamente patente el sentido igualitario de la justicia<sup>185</sup> y se justifica nuestra indignación cuando creemos que el poderoso se aprovecha de su ventaja, instrumentalizando las discusiones, sin intención de resolver nada, refugiándose en las buenas formas de una razón “universal”.

## Conclusiones.

La revisión sumaria que hemos efectuado de la ética discursiva nos ha mostrado una serie de nociones relevantes para abordar el problema de la fundamentación ética para los tiempos que corren. La *transformación* pragmática de la filosofía kantiana, en la medida que ha descentralizado la fundamentación anclada tradicionalmente en el “yo pienso” de las filosofías de la conciencia, ha abierto un campo de reflexión propio para la intersubjetividad del “nosotros argumentamos”. Superando así el solipsismo metódico que hacía inviable una fundamentación racional y al mismo tiempo capaz de responsabilizarse por las consecuencias de la adopción de una determinada norma o cierto curso de acción. Con ello se ha dado un gran paso, para una ética a la altura de los tiempos que corren.

Mostramos que la argumentación pública, en el contexto de una comunidad real de comunicación, donde las pretensiones de validez universales se hacen valer, supone el reconocimiento de un *consenso posible* a largo plazo, cuya validez se examina en la perspectiva de una comunidad ideal de comunicación, como ideal regulativo. Una norma es válida si puede ser aceptada por todos los afectados, los participantes de la argumentación y los potenciales afectados y argumentantes potenciales. Así asumía Apel la exigencia de universalidad y hacía ingresar la responsabilidad a una ética racional.

Examinamos luego si la propuesta de la ética discursiva podía encontrar una fundamentación racional. Mostramos que la fundamentación filosófica no podía reducirse a al modelo cientificista de la deducción. Intentar una fundamentación deductiva de la ética, implicaba caer en el trilema de Munschhausen. Pero la filosofía tiene un método y una racionalidad propia, que se manifiesta como reflexión pragmático-trascendental. Esta reflexión descubre las condiciones de posibilidad necesarias para la argumentación, que son *presupuestas* en toda argumentación. Estas condiciones no son susceptibles de deducción, así la el famoso trilema no se produce. La filosofía en tanto reflexiva provee una *autofundamentación* última.

Por otra parte mostramos que la razón ética o discursiva era irreductible a la racionalidad estratégica. Con ello la posibilidad de otro mundo, la posibilidad de realizar la comunidad ideal de comunicación *en* la comunidad real se mantenía abierta. No obstante formulamos, las dificultades a que dicha implementación se veía expuesta.

La posibilidad de distinción no bastaba, era necesario poder evidenciar la primacía de la razón ética por sobre la discursiva. En este punto mostramos que la distinción no era del todo satisfactoria, pues ella era sólo teórica y no proveía un criterio adecuado de distinción en el terreno que importa, a saber en la comunidad real sujeta a pretensiones de poder.

---

<sup>185</sup> “La justicia igualitaria no aparece *después* de la autoritaria, es decir cuando la justificación ya no nos convence, sino al contrario: la justicia igualitaria es lo primario, y la justicia autoritaria es algo sobrepuesto y contiene un elemento de poder. Toda moral autoritaria se basa en un poder disimulado, y este aspecto de poder sale a la luz cuando se pregunta por la justificación de la autoridad.” Tugendhat, Ernst. *op.cit.* p.129



---

Apel y Habermas han tratado infructuosamente, a mi juicio, desprender de las condiciones pragmático-trascendentales de argumentación un nexo de *vinculación* con el ámbito de la realización social de los acuerdos conseguidos argumentativamente. Tugendhat muestra con claridad que aquí hay un salto, un *non sequitur*, puesto que las reglas de la argumentación son incapaces de proveer vinculación en el contexto de una sociedad sujeta a relaciones y pretensiones de poder.

De modo semejante pero más radical Dussel objeta a la ética discursiva su incapacidad de asumir la exclusión del pobre, del otro. Esta objeción no se dirige como parece en un primer momento a la parte aplicada de la ética discursiva, sino a su fundamentación. Lo puesto en cuestión no es la viabilidad del proyecto por la distancia entre las comunidades real e ideal de comunicación. Su crítica se dirige a la racionalidad de la ética del discurso, que denuncia como eurocentrista.

Según dijimos Apel en sus intentos por responder a la falta de *vinculación* que aqueja a la procedimental ética discursiva, recurre a formulaciones enfáticas de la argumentación. No se trata ya de la reflexión sobre las condiciones de la argumentación a secas, sino de la argumentación *seria*. En este punto expresamos nuestras críticas, por considerar que aquí o bien nos dice nada, porque argumentar seriamente, es atenerse a las reglas de la argumentación, o bien se hace una petición de principio en el sentido de Tugendhat, al sostener que una argumentación seria es aquella que admite la vinculación; o por último se filtran en dicha “seriedad” consideraciones elitistas o eurocentristas.

Por ello decidimos tomar distancia de una tal “argumentación seria” e indagar en el fenómeno del juego la posibilidad de una fundamentación ética. Desde luego creo que tal posibilidad sólo ha sido indicada y que la estructura de una ética del juego apenas ha sido esbozada en este trabajo.

El juego presenta una estructura singular que, de modo análogo a lo dicho por Apel, supone una comunidad lúdica, donde jugadores y espectadores son anticipados como miembros relevantes de la acción lúdica. Señalamos que nuestra propuesta que tiene a la vista los intereses de los jugadores no puede reducirse a una propuesta teleológica de carácter sustancialista. No ofrecemos aquí un concepto de felicidad o vida buena, sino que exponemos las condiciones presupuestas en todo juego, condiciones bajo las cuales podemos conseguir nuestro objetivo, que no es otro que la alegría del juego.

El *telos* del juego es el juego mismo, no sirve a otra finalidad, por ello se nos presenta como un modelo de acción especialmente libre de coacción y por ello especialmente digno de atención, si buscamos una ética que cumpla con el principio de no instrumentalización, que Kant formulara en relación al congénere como una finalidad en sí mismo. En nuestro análisis el juego evidenció una especial conexión con la igualdad y la libertad, posibilidad que se sustenta en el reconocimiento del otro jugador y sus intereses como estando implicados en nuestros propios intereses y no como mero medio.

Desde luego somos plenamente conscientes de las limitaciones que afectan a la pretensión de extrapolar el análisis desde la matriz del juego hacia el mundo serio, no lúdico. Por ello hablamos de una aplicación analógica. Esto deberá ser aclarado en desarrollos posteriores.

Creo haber señalado siguiendo a Tugendhat que hay motivación suficiente para querer pertenecer a una comunidad moral, en este caso la del juego. Con lo cual cada jugador asume el compromiso de extender análogamente el ámbito del juego, tanto como sea posible.

Creo haber señalado la potencialidad del juego como modelo de análisis para una propuesta ética, que sea capaz de asumir la necesidad de fundamentar una ética de alcance universal. Si bien nuestra fundamentación no pretende ser última, aunque pretenda ser suficiente. La formulación de una ética del juego *suficiente*, queda por ahora sólo esbozada.

# BIBLIOGRAFÍA

- APEL, KARL-OTTO, *La transformación de la filosofía, vol.I* Madrid, Taurus Ediciones, 1985.
- APEL, KARL-OTTO, *La transformación de la filosofía, vol.II* Madrid, Taurus Ediciones, 1985.
- APEL, KARL-OTTO, *Estudios Éticos*, Barcelona, Editorial Alfa, 1986.
- APEL, KARL-OTTO, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991
- APEL KARL-OTTO. *Apel versus Habermas*. Granada, Editorial Comares, 2004.
- APEL, KARL-OTTO Y DUSSEL, ENRIQUE *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- CAILLOIS, ROGER, *Los juego y los hombres*, México, Fondo de cultura económica, 1986.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Ser y Tiempo*, Segunda Edición, Santiago, Editorial Universitaria, 1998.
- CORTINA, ADELA *Ética discursiva en Victoria Camps (Ed.) Historia de la Ética. Vol.3*.Barcelona, Crítica, 2002
- CORTINA, ADELA. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1995.
- FINK, EUGEN *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg/ München. Verlag Karl Alber. 1995.
- HABERMAS, JÜRGEN. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Tomo I. Tercera ed. Barcelona, Península Ediciones, 1994.
- HABERMAS, JÜRGEN *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- HEGEL, G.W.F. *Introducción En Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- HOLZAPFEL, CRISTÓBAL. *Aventura ética*.Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2000.
- HOLZAPFEL, CRISTÓBAL. *Crítica de la Razón Lúdica*, Madrid, Editorial Trotta, 2003
- KANT, IMMANUEL *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Duodécima edición, Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1996.
- MALIANDI, RICARDO. *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires, Biblos, 2004.
- ORELLANA, MIGUEL *Pluralismo: una ética del siglo XXI*. Segunda Edición, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, 1996,
- POPPER, KARL. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Buenos Aires, México, Ediciones Paidós, 1957

SEARLE, JOHN *¿Qué es un acto de habla?* En L.M. Valdés (ed.) *La búsqueda del Significado*, Madrid, Tecnos, 1991

TUGENDHAT, ERNST. *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2008

TUGENDHAT, ERNST. *Lecciones de ética*. Barcelona, Gedisa Editorial, 2001.