

- I. Consideraciones propedéuticas.
 - 1. La fenomenología de lo moral.
 - 2. Propuestas objetivas y subjetivas de la Ética.
- II. El principio de la universalidad como regla de argumentación.
 - 3. Pretensiones de validez aseverativas y normativas en la acción comunicativa.
 - 4. El principio moral o el criterio de la generalización de máximas de acción.
 - 5. Digresión sobre argumentación *vs.* participación.
- III. La ética discursiva y sus fundamentos teórico-comunicativos.
 - 6. ¿Es necesaria y posible una fundamentación del principio moral?
 - 7. Estructura y valor del argumento pragmático-transcendental.
 - 8. Moralidad y eticidad.

I

En su último libro, A. MacIntyre elabora la tesis de que ha fracasado el proyecto de la Ilustración, consistente en fundamentar una moral secularizada, independiente de los supuestos de la Metafísica y de la religión. MacIntyre acepta como incuestionable resultado de la Ilustración lo que ya había señalado Korkheimer con intención crítica, esto es, que la razón instrumental, limitada a la racionalidad final, tiene que confiar la determinación de los objetivos a las ciegas fuerzas de los sentimientos y las decisiones: *«Reason is calculative; it can assess truths of fact and mathematical relations but nothing more. In the realm of practice it can speak only of means.»*

About ends it must be silent.»¹ * Desde Kant, este punto de vista aparece contradicho por todas las éticas cognitivas que en uno u otro sentido se aferran a la cuestión de la «veracidad» de los asuntos prácticos.

En esta tradición kantiana se encuentran hoy autores que hacen importantes aportaciones, como Kurt Baier, Marcus George Singer, John Rawls, Paul Lorenzen, Ernst Tugendhat y Karl-Otto Apel; todos coinciden en la intención de analizar las condiciones de un enjuiciamiento no partidista de las cuestiones prácticas que esté debidamente fundamentado.² Entre estas teorías, el intento de Apel no es el elaborado con mayor detalle, pero, no obstante, considero que la ética discursiva que en ella se entrevé, constituye la aportación más significativa. Deseo aplaudir esta valoración de la situación actual del debate presentando un programa de fundamentación. Por ello, sólo trataré de pasada las otras propuestas cognitivas; primero me concentraré en la elaboración de las cuestiones conjuntas y comunes que distinguen a aquellas teorías de las propuestas no cognitivas.

En primer lugar (1) trataré de demostrar que la validez de deber ser de las normas y las pretensiones de validez que sostenemos en relación con acciones de habla relativas a las normas (o reguladoras) son los fenómenos que debe conseguir aclarar una Ética filosófica. De aquí se sigue (2) que las posiciones filosóficas más conocidas, esto es, las teorías de definición de tipo metafísico y las éticas axiológicas de carácter intuicionista por una parte y las teorías no cognitivas de la otra, como el emotivismo y el decisionismo, ignoran los fenómenos necesitados de explicación en la medida en que igualan propuestas normativas al modelo falso de postulados y valoraciones descriptivos o a vivencias e imperativos. Lo mismo puede decirse de una actitud prescriptiva, que se orienta hacia el modelo de los postulados intencionales.³ Los fenómenos morales son susceptibles de una investigación pragmático-formal de la acción comunicativa, como trataré de mostrar en

1. A. MACINTYRE, *After Virtue*, Londres, 1981, p. 52. M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/m, 1967. Cap. I: Medios y fines.

* «La razón es calculadora; puede evaluar las verdades de hecho y las relaciones matemáticas, pero nada más. En el ámbito de la práctica sólo puede hablar de medios; acerca de los fines debe callar.»

2. R. WIMMER, *Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt/m, 1980.

3. W. K. FRANKENA, *Analytische Ethik*, Munich, 1972, pp. 117 y ss.

la parte II, en la cual los actores se centran en las pretensiones de validez. Con ello, ha de quedar claro por qué la Ética filosófica, a diferencia, por ejemplo, de la Teoría del Conocimiento, puede adoptar sin más la forma de una teoría especial de la argumentación. En la parte III se plantea la cuestión fundamental teórico-moral de cómo cabe fundamentar el principio de la universalidad, que es el único que posibilita un acuerdo argumental en la discusión en cuestiones prácticas. Éste es el lugar que corresponde al intento pragmático-transcendental de Apel de fundamentar la Ética sobre los presupuestos pragmáticos generales de la discusión. De tal modo, podremos ver además que esta «deducción» no puede aspirar al *status* de una fundamentación última, y por qué ni siquiera cabe alimentar una pretensión tan ambiciosa. Es más, el argumento pragmático-transcendental en la versión propuesta por Apel es demasiado débil para quebrar la resistencia del escéptico consecuente contra *toda* forma de moral racional. Por último, este problema nos obligará a volver a la crítica hegeliana, a la moral kantiana, al menos con unas breves observaciones a fin de encontrarle al primado de la eticidad sobre la moral un significado de naturalidad (inmune frente a los intentos de ideologización neoaristotélica y neohegeliana).

1. La observación de MacIntyre recuerda una crítica de la razón instrumental, que se dirige contra simplificaciones específicas de la actual imagen del mundo, en especial contra la contumaz tendencia de circunscribir a lo cognitivo-instrumental el ámbito de las cuestiones que se pueden decidir con fundamentos. Las preguntas de moral práctica del tipo de «¿Qué debo hacer?» deben desterrarse de la reflexión racional, al menos en la medida en que no se pueden resolver con los criterios de la racionalidad intencional (*Zweckrationalität*). Esta patología de la conciencia moral requiere una explicación *teórico-social*; ⁴ la Ética filosófica que no pueda dar tal explicación ha de proceder de modo *terapéutico* y oponer a la dislocación de los fenómenos fundamentales de la moral las fuerzas autocurativas de la reflexión. En este sentido, la fenomenología de la conciencia ética que ha elaborado P. F. Strawson en su célebre trabajo sobre *Freedom and Resentment* (Libertad y resentimiento) puede generar una fuerza mayéutica,

4. Cf. la introducción y la observación final de mi *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 tomos, Frankfurt/m, 1981.

capaz de abrir los ojos al escéptico moral (que se presenta como un empirista) ante las intuiciones morales de su propia vida cotidiana.⁵

Strawson parte de un sentimiento que, a fuer de inoportuno, es el adecuado para demostrar a los más testarudos (por así decirlo) la realidad de las experiencias morales: el sentimiento de indignación con que reaccionamos frente a los agravios. Y cuando la injuria padecida no se puede «reparar» de algún modo, esta reacción inequívoca se fortalece e intensifica hasta convertirse en un profundo resentimiento. Este sentimiento permanente revela la dimensión moral de un agravio padecido, ya que no reacciona de modo inmediato a un acto de ofensa, como sucede con el miedo o la ira, sino que se reacciona a la injusticia indignante que otro hace. El resentimiento es la expresión de un juicio moral (más bien impotente).⁶ A partir del ejemplo del resentimiento, Strawson hace cuatro observaciones importantes:

a) En el caso de actos que lesionan la integridad de otro, el culpable o un tercero en su caso, pueden pedir disculpas. Si el agraviado acepta una petición de disculpas, ya no se podrá sentir herido o humillado de la misma forma; su primera indignación no se consolidará en resentimiento. Las disculpas son al mismo tiempo reparaciones que aplicamos a interacciones trastornadas. Para identificar los trastornos, Strawson distingue dos tipos de disculpas. En un caso, hacemos hincapié en circunstancias que hacen plausible pensar que no sería adecuado experimentar la acción injuriosa como la comisión de una injusticia: «No creía que tuviera esta consecuencia», «no podía hacer otra cosa», «no tenía otra elección», «no sabía que...» son algunos ejemplos del tipo de disculpas, que hace aparecer bajo otra luz *la acción* experimentada como un agravio, sin que afecten a la responsabilidad del actor. Ésta es, sin embargo, la situación cuando hacemos observar que se trata del acto de un niño, de un loco, de un beodo; que el hecho fue realizado por alguien que estaba fuera

5. P. F. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, Londres, 1974. Por lo demás, Strawson está preocupado por otra cosa.

6. También Nietzsche, como se sabe, establece una relación genética entre el resentimiento de los heridos y los humillados y una moral universalista de la compasión. Cf. al respecto J. HABERMAS, «Die Verschlingung von Mythos und Aunfklärung», en K. H. BOHRER (comp.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt/m, 1983, pp. 405 y ss.

de sí, sometido a intensa presión, por ejemplo: una persona que haya superado las secuelas de una enfermedad grave. Este tipo de disculpas nos invita a considerar de otro modo al *propio actor*, de forma que no podemos atribuirle responsabilidad si no es de forma limitada. En este caso, debemos adoptar una actitud objetivadora que excluye tajantemente los reproches morales: «*The objective attitude may be emotionally toned in many ways, but not in all ways; it may include repulsion or fear, it may include pity or even love, though not all kinds of love. But it cannot include the range of reactive feelings and attitudes which belong to involvement of participation with others in interpersonal human relationships; it cannot include resentment, gratitude, forgiveness, anger, or the sort of love which two adults can sometimes be said to feel reciprocally, for each other. If your attitude towards someone is wholly objective, then though you might fight him, you cannot quarrel with him, and though you may talk to him, even negotiate with him, you cannot reason with him. You can at the most pretend to quarrel, or to reason, with him.*»⁷ *

Esta consideración lleva a Strawson a la conclusión de que las reacciones personales del agraviado, por ejemplo, el resentimiento, solamente son posibles en la actitud realizadora de un participante en la interacción. La actitud objetivadora de un no participante supera las funciones comunicativas de la primera y segunda personas y neutraliza el ámbito de las manifestaciones morales en general. La posición de la tercera persona hace que desaparezca este ámbito del fenómeno.

b) Esta observación también es importante por razones metodológicas: el filósofo moral tiene que adoptar una actitud que le permita considerar los fenómenos morales como

7. STRAWSON, 1974, p. 9.

* «La actitud objetiva puede estar ajustada de muchas formas, pero no de todas las formas; puede comprender rechazo o miedo, puede abarcar piedad y hasta amor, aunque no todas las clases de amor. Pero no puede comprender la gama de sentimientos y actitudes de reacción, que corresponden al hecho de estar involucrado o de participar con otros, en interrelaciones humanas; no puede comprender resentimiento, gratitud, olvido, ira, o la clase de amor que a veces dicen que sienten dos adultos recíprocamente. Si la actitud de uno hacia alguien es completamente objetiva, puede luchar contra él, pero no puede pegarse con él, aunque uno puede hablar y hasta negociar con él, no pudiendo, en cambio, razonar. En el mejor de los casos, uno puede *hacer como que* lucha contra él o habla con él.»

tales. Strawson muestra en qué medida están imbricados los distintos sentimientos morales en el ámbito de las relaciones internas. Como hemos visto, cabe compensar las reacciones morales del agraviado mediante la petición de disculpas. A la inversa, el afectado puede perdonar una injusticia que se le haya causado. A los sentimientos del agraviado corresponde el agradecimiento de aquel a quien se ha hecho un beneficio, y la condena del hecho injusto se corresponde con la admiración que suscita el justo. Son infinitos los matices de nuestros sentimientos de indiferencia, desprecio, animadversión o satisfacción, reconocimiento, aliento, confianza, etc. Por supuesto, los sentimientos centrales son los de culpabilidad y deber. Lo que más interesa a Strawson de todo este complejo (explicable desde un punto de vista analítico-lingüístico) es la circunstancia de que todas estas emociones afectan a una praxis cotidiana a la que únicamente tenemos acceso mediante una actitud de realización. Solamente así consigue la red de sentimientos morales cierto carácter inevitable: no podemos renunciar a nuestro libre albedrío, al compromiso que hemos aceptado en cuanto pertenecientes a un mundo vital. La actitud objetivadora frente a fenómenos que hemos tenido que percibir en nuestra perspectiva de participantes, es secundaria: *«We look with an objective eye on the compulsive behaviour of the neurotic or the tiresome behaviour of a very young child, thinking in terms of treatment or training. But we can sometimes look with something like the same eye on the behaviour of the normal and the mature. We have this resource and can sometimes use it: as a refuge, say, from the strains of involvement; or as an aid to policy; or simply out of intellectual curiosity. Being human, we cannot, in the normal case, do this for long, or altogether.»*^{8*}

Esta observación aclara la posición de aquellas éticas que se aplican desde la perspectiva del observador, con el resulta-

8. STRAWSON, 1974, p. 9.

* «Observamos con mirada objetiva el comportamiento compulsivo del neurótico o la conducta fastidiosa de un niño muy pequeño, pensando en que sería conveniente tratamiento o educación. Pero a veces, podemos observar con mirada parecida el comportamiento de la persona normal y el de la madura. Poseemos este recurso y, a veces, podemos utilizarlo: como si fuera un refugio de la presión del compromiso, por así decirlo; o como una ayuda a medidas políticas o, simplemente, por razones de curiosidad intelectual. Como quiera que somos seres humanos, no podemos adoptar esta actitud durante mucho tiempo, en general, en los casos normales.»

do de una *reinterpretación de las intuiciones morales cotidianas*. Las éticas empiricistas no podrían conseguir un resultado ilustrador, aunque fueran verdaderas, ya que no alcanzan las intuiciones de la praxis cotidiana: «*The human commitment to participation in ordinary inter-personal relationships is, I think, too thoroughgoing and deeply rooted for us to take seriously the thought that a general theoretical conviction might so change our world that, in it, there were no longer any such things as inter-personal relationships as we normally understand them... A sustained objectivity of inter-personal attitude, and the human isolation which that would entail, does not seem to be something of which human beings would be capable, even if some general truth were a theoretical ground for it.*»⁹ * Mientras la Filosofía moral se plantea la tarea de ayudar a la clarificación de las intuiciones cotidianas, obtenidas por vía de la socialización, tendrá que coordinarse, al menos virtualmente, con la actitud de los partícipes de la praxis comunicativa cotidiana.

c) La tercera observación conduce al meollo moral de las relaciones afectivas, analizadas hasta ahora. El desengaño y el resentimiento se orientan contra un otro *concreto*, que ha herido nuestra integridad; pero esta indignación no debe su carácter moral al hecho de que se haya alterado la interacción entre dos personas aisladas. Antes bien, este carácter se debe al ataque contra una *esperanza normativa* subyacente, que tiene validez no solamente para *ego* y *alter*, sino para *todos los pertenecientes* a un grupo social, y también, para todos los sujetos responsables en general en el caso de normas morales estrictas. Solamente así se explica el fenómeno del sentimiento de culpabilidad, que acompaña a los reproches que a sí mismo se hace el infractor. El reproche del agraviado se co-

9. STRAWSON, 1974, pp. 11 y ss. En este pasaje, Strawson se refiere a un determinismo que considera ilusorio el sentido de la responsabilidad que los participantes en la interacción se atribuyen unos a otros.

* «Creo que el compromiso humano, con la participación en las relaciones interpersonales normales, es demasiado completo y profundo para que tomemos en serio la idea de que una convicción teórica general pueda cambiar de tal modo el mundo que en él no volviera a haber relaciones interpersonales como las conocemos... Una objetividad continua de la actitud interpersonal y el aislamiento humano que supondría no parece que sean algo de lo que los seres humanos fueran capaces, aunque algún tipo de verdad general fuera un fundamento teórico para ello.»

rresponderá con los escrúpulos de quien ha cometido una injusticia, cuando éste reconozca que en la persona del injuriado ha agraviado, al mismo tiempo una esperanza de índole impersonal y, en todo caso, suprapersonal, válida para ambas partes. Los sentimientos de culpabilidad y de obligación superan el particularismo de lo que afecta a una persona en una situación dada. Si las reacciones afectivas, dirigidas contra personas concretas, no estuvieran vinculadas a ese tipo de desengaño *impersonal* que se orienta contra el quebrantamiento de esperanzas de comportamiento generalizadas, o contra normas, aquéllas perderían su carácter moral. Únicamente la pretensión de alcanzar la validez *general* concede la dignidad de la autoridad moral a un interés, una manifestación volitiva o una norma.¹⁰

d) Con esta propiedad de la validez moral se relaciona otra observación. Por un lado, evidentemente, existe una relación interna entre la autoridad de las normas vigentes y los mandatos, esto es, la obligación de quienes han de cumplir las normas, de hacer lo que se manda, y dejar de hacer lo que se prohíbe y, por otro lado, esa pretensión impersonal con que se manifiestan las normas de acción y los mandatos: que están en vigor legítimamente y que, llegado el caso, hay que poder *mostrar* que están en vigor. En último término, la indignación y el reproche que se dirigen contra el quebrantamiento de normas únicamente pueden apoyarse en un contenido cognitivo. Quien hace tamaño reproche supone que, de alguna forma, el culpable puede justificarse, por ejemplo, demostrando que la esperanza normativa a la que apela la persona que sufre la indignación es injusta. *Deber* hacer algo implica *tener razones* para hacer algo.

Por supuesto, ignoraríamos este tipo de razones si redujéramos a una cuestión de mero ingenio y, por lo tanto, a aspectos de comportamiento adecuado la cuestión de «¿Qué debo hacer?». Así se comporta el empirista, quien reduce la cuestión práctica de «¿Qué debo hacer?» a las cuestiones de «¿Qué quiero hacer?» y «¿Cómo puedo hacerlo?».¹¹ Desde el punto de vista del bienestar social, tampoco ayuda que el uti-

10. STRAWSON, 1974, p. 15.

11. Sobre la distinción de las posibles respuestas a estas tres categorías cf. L. KRÜGER, «Über das Verhältnis von Wissenschaftlichkeit und Rationalität», en H. P. DUERR (comp.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, tomo II, Frankfurt/m, 1981, pp. 91 y ss.

litarista reduzca la pregunta «¿Qué debemos hacer?» a la cuestión técnica de la producción intencional-racional de efectos deseables. El empirista entiende, desde un principio, las normas como instrumentos que pueden justificarse en la medida en que sean más o menos adecuados, desde el punto de vista de la utilidad social: *«But the social utility of these practices... is not what is now in question. What is in question is the justified sense that to speak in terms of social utility alone is, to leave out something vital in our conception of these practices. The vital thing can be restored by attending to that complicated web of attitudes and feelings which form an essential part of the moral life as we know it, and which are quite opposed to objectivity of attitude. Only by attending to this range of attitudes can we recover from the facts as we know them a sense of what we mean, i.e., of all we mean, when speaking the language of moral, we speak of desert, responsibility, guilt, condemnation and justice.»*^{12 *}

En este momento, Strawson conjuga la multiplicidad de sus observaciones. Insiste en que no perderemos el sentido de las justificaciones práctico-morales de las formas de acción únicamente cuando no perdamos de vista la red de sentimientos morales ínsita en la praxis comunicativa cotidiana, y cuando localicemos acertadamente la pregunta de «¿qué debo hacer y qué debemos hacer?»: *«Inside the general structure or web of human attitudes and feelings of which I have been speaking, there is endless room for modification, redirection, criticism and justification. But questions of justification are internal to the structure or relate to modifications internal to it. The existence of the general framework of attitudes itself is something we are given with the fact of human society. As*

12. STRAWSON, 1974, p. 22.

* «Pero lo que está ahora en cuestión... no es la utilidad social de estas prácticas. Lo que está en cuestión es el sentimiento justificado de que hablar en términos de la utilidad social tan sólo es olvidarnos de algo esencial en nuestra concepción de tales prácticas. Ese algo vital se puede restaurar atendiendo a la complicada red de actitudes y sentimientos que forma una parte esencial de la vida moral como la conocemos y que son por completo opuestas a la objetividad de la actitud. Únicamente prestando atención a esta gama de actitudes podemos recuperar un sentido de lo que queremos decir de los hechos como los conocemos, esto es, de lo que queremos decir cuando, al emplear el lenguaje de la moral, hablamos de merecimientos, responsabilidad, culpa, condena y justicia.»

a whole, it neither calls for, nor permits, an external "rational" justification.»¹³ *

La Fenomenología de la moral de Strawson, por lo tanto, llega a la conclusión de que el mundo de las manifestaciones morales únicamente se deriva de la actitud realizadora de los partícipes en la interacción; que los resentimientos y las reacciones afectivas personales en general remiten a pautas supra-personales del enjuiciamiento de normas y mandatos; y que la justificación práctico-moral de una forma de acción se orienta hacia *otro* aspecto distinto del enjuiciamiento afectivamente neutro de las relaciones entre medios y fines, incluso aunque ésta se deduzca de los puntos de vista del bienestar social. No es casual que Strawson analice los sentimientos. Está claro que los sentimientos tienen la misma importancia para la justificación moral de las formas de actuación que las percepciones para la explicación teórica de los hechos.

2. En su investigación *The Place of Reason in Ethics* (1950) que, por lo demás, es una muestra de cómo es posible plantear en Filosofía las preguntas adecuadas sin hallar las respuestas adecuadas, Toulmin establece un paralelismo entre los sentimientos y las percepciones.¹⁴ Las manifestaciones de opiniones como, por ejemplo, «éste es un palo curvo» funcionan en la vida cotidiana como intermediarios no problemáticos de interacciones; y lo mismo puede decirse de manifestaciones afectivas del tipo siguiente: «¡Cómo pude hacerlo!», «Deberían ayudarlo», «Me ha tratado muy mal», «Se ha comportado espléndidamente», etc. Cuando alguien contradice tales manifestaciones, se cuestiona la pretensión de validez que llevan consigo. El otro pregunta si la afirmación es cierta y si son *correctos* los reproches o autorreproches, así como la advertencia o el reconocimiento. En consecuencia, el hablante puede relativizar la primera pretensión planteada e insistir

13. STRAWSON, 1974, p. 23.

* «Dentro de la estructura o red general de las actitudes y sentimientos humanos de los que he estado hablando, hay un ámbito ilimitado para la modificación, la reorientación, la crítica y la justificación. Pero las cuestiones de justificación son internas a la estructura, o bien se relacionan con modificaciones internas. La existencia del propio marco general de actitudes es algo que nos viene dado por el hecho de la sociedad humana. En su conjunto, no requiere ni permite una justificación "racional" externa.»

14. St. TOULMIN, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, 1970, pp. 121 y ss.

en ella sosteniendo que el palo le ha *parecido* curvo con toda seguridad o que ha tenido la clara *sensación* de que «él» no debió hacer aquello mientras que «ella», desde luego, se ha comportado espléndidamente. Por último, puede aceptar una *explicación física* de su error óptico, que se produce cuando se sumerge en agua parte de un palo. Esta explicación aclarará la circunstancia problemática de que el palo que se ha percibido como curvo, en realidad, es recto. De modo similar, también una *fundamentación moral* permite ver de otro modo una forma de acción que ha resultado problemática, bien sea para disculparla, para criticarla o para justificarla. Un argumento moral que se comporta con respecto a aquella red de actitudes morales de forma análoga a una argumentación teórica con referencia a la avalancha de percepciones: «*In ethics, as in science, incorrigible but conflicting reports of personal experience (sensible or emotional) are replaced by judgements aiming at universality and impartiality —about the "real value", "the real colour", "the real shape" of an object, rather than the shape, colour of value one would ascribe to it on the basis of immediate experience alone.*»¹⁵ * Mientras que la crítica teórica a las experiencias cotidianas desorientadoras sirve para corregir opiniones y esperanzas, la crítica moral sirve para cambiar formas de acción o para justificar los juicios que merecen.

Los paralelismos que establece Toulmin entre la explicación teórica de hechos y la justificación moral de modos de acción, entre las bases experimentales de las percepciones por un lado, y los sentimientos por el otro, no son tan asombrosos. Cuando «deber hacer algo» implica «tener buenas razones para hacer algo», entonces han de ser «veraces» las cuestiones que se remiten a la decisión entre acciones orientadas por las normas, o a la elección de las mismas normas de acción: «*To believe in the objectivity of morals is to believe that some moral statements are true.*»¹⁶ * Por lo demás, es preciso explicar el significado de «verdad moral».

15. TOULMIN, 1970, p. 125.

* «En la ética, como en la ciencia, la información contradictoria pero no reformable sobre la experiencia personal (material o afectiva), se sustituye por juicios que buscan la universalidad e imparcialidad acerca del "valor real", el "color real", la «forma real» de un objeto, antes que la forma, color o valor que se le adscribirían tan sólo sobre la base de la experiencia inmediata.»

16. Kai NIELSEN, «On Moral Truth», en N. RESCHER (comp.), *Studies*

Alan R. White enumera diez razones para sostener que los postulados del deber ser (*Sollsätze*) pueden ser verdaderos o falsos. Normalmente formulamos en indicativo los enunciados del deber ser y, de este modo, damos a entender que las manifestaciones normativas, al igual que las descriptivas, se pueden criticar, esto es, refutar y fundamentar. A la objeción inmediata de que en los argumentos morales se trata de que algo debe hacerse, y no de cómo son las cosas, contesta White con la indicación de que «*in moral discussion about what to do, what we agree on or argue about, assume, discover or prove, doubt or know is not whether to do so and so but that so-and-so is the right, better, or only thing to do. And this is something that can be true or false. I can believe that X ought to be done or is the best thing to do, but I cannot believe a decision any more that I can believe a command or a question. Coming to the decision to do so-and-so is the best or the right thing to do. Moral pronouncements may entail answers to the question "What shall I do?", they do not give such answers*».¹⁷ *

Con estos argumentos y otros análogos se van dando pasos en el camino hacia una ética cognitiva; sin embargo, al mismo tiempo, la tesis de la «veracidad» de las cuestiones prácticas insinúa que hay una asimilación de los enunciados normativos a los descriptivos. Cuando partimos (con razón a mi juicio) de que los enunciados normativos puedan ser válidos o inválidos y cuando, como señala la expresión de la «verdad moral», interpretamos las pretensiones de validez dudosas de los argumentos morales según el modelo accesible en principio de la verdad de las proposiciones, acabamos llegando a

in Moral Philosophy, «American Philosophical Quarterly Monograph Series», vol. I, Oxford, 1968, pp. 9 y ss.

* «Creer en la objetividad de la moral, es creer que algunos enunciados morales son verdad.»

17. A. R. WHITE, *Truth*, Nueva York, 1971, p. 16.

* «En el debate moral acerca de qué hacer, aquello en lo que coincidimos, disintimos, lo que aceptamos, descubrimos o comprobamos, de lo que dudamos o estamos seguros no es si *hacer* esto o lo otro, sino *que* esto o lo otro *es* lo justo, lo mejor o lo único que puede hacerse. Y esto es algo que puede ser verdad o mentira. Yo puedo creer que habría que hacer X, o que X es lo mejor que puede hacerse, pero no puedo creer una decisión del mismo modo que no puedo creer una orden o una cuestión. Volviendo a la decisión de que *hacer* esto, o lo otro *es* lo mejor, o lo más justo que puede hacerse. Los pronunciamientos morales pueden comprender respuestas a la pregunta de «¿Qué debo hacer?», pero no *dan* estas respuestas.»

la conclusión (falsa a mi juicio) de que la veracidad de las cuestiones prácticas debe entenderse como si los enunciados normativos pudieran ser «verdaderos» o «falsos» como lo son los enunciados descriptivos. Así, por ejemplo, el intuicionismo descansa sobre una asimilación de los postulados de contenido normativo a los predicativos del tipo de: «Esta mesa es amarilla» o «todos los cisnes son blancos». G. E. Moore ha hecho investigaciones minuciosas acerca de la relación que hay entre los predicados «bueno» y «amarillo».¹⁸ Para los predicados valorativos, Moore elabora la doctrina de las propiedades no naturales que, al igual que la percepción de las propiedades de las cosas, se pueden comprender en la concepción ideal o se pueden deducir de los objetos ideales.¹⁹ De este modo, Moore trata de probar cómo puede demostrarse, al menos indirectamente, la verdad de postulados de contenido normativo que realizan su función explicativa por vía intuitiva. Solamente que este tipo de análisis discurre por un cauce falso a causa de la transformación predicativa de los enunciados típicos del deber ser.

Las expresiones como «bueno» o «justo» deberían compararse con un predicado de mayor rango como el de «verdad» y no con adjetivos calificativos como «amarillo» o «blanco». El enunciado:

a) En ciertas circunstancias se debe mentir, se puede transformar correctamente en:

b) En ciertas circunstancias, es justo mentir (lo que en el sentido de la moral es bueno).

No obstante, aquí la estructura predicativa «es justo» o «es bueno» cumple una función lógica distinta a la expresión «es amarilla» en la oración:

b) Esta mesa es amarilla.

En cuanto el predicado valorativo «bueno» adquiere el significado de validez de lo «moralmente bueno», podemos reconocer la asimetría. Puesto que las oraciones siguientes son comparables:

18. G. E. MOORE, *Principia Ethica* (1903), Stuttgart, 1970, esp. capítulo 1.

19. G. E. MOORE, «A Reply to my Critics», P. A. SCHILPP (comp.), *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston, 1942.

- c) Es justo (está ordenado) que "h",
- d) Es verdad (es así) que "p",

y "h" y "p" están aquí, en lugar de a) y b). Estas formulaciones metalingüísticas hacen que se manifiesten de modo implícito las pretensiones de validez como tales comprendidas en a) y b). En las formas c) y d), puede verse que el análisis de atribución y negación de predicados no es el camino más adecuado para explicar las pretensiones de validez que se expresan con «es justo» y «es verdad». Cuando se pretende comparar las pretensiones de justicia y las de verdad, sin igualarlas al mismo tiempo, hay que explicar cómo pueden fundamentarse "p" y "h" en cada caso, y cómo podemos aportar buenas razones por y contra la validez de a) y b).

Hemos de mostrar en qué consiste lo específico de la justificación de los mandatos. Esto es lo que ha visto Toulmin: *«"Rightness" is not a property; and when I asked two people which course of action was the right one I was not asking them about property — what I wanted to know was whether there was any reason for choosing one course of action rather than another... All that two people need (and all that they have) to contradict one another about in the case of ethical predicates are the reasons for doing this rather than that or the other.»*²⁰ *

Con igual claridad, ha visto Toulmin que la respuesta subjetivista al fracaso del objetivismo ético de Moore, y otros, es únicamente el reverso de la misma medalla. Ambos lados parten de la premisa falsa de que la validez de verdad (*Wahrheitsgeltung*) de los postulados descriptivos y solamente de éstos determina el sentido en el que, en general, se pueden aceptar enunciados fundamentados de cualquier modo.

Como quiera que el intento intuicionista de captar las verdades morales tenía que fracasar, debido a que los postulados normativos no pueden verificarse ni refutarse, es decir, no pueden comprobarse por las mismas reglas que los postulados

20. TOULMIN, 1970, p. 28.

* «Lo "justo" no es una propiedad y cuando yo preguntaba a dos personas qué línea de acción era la justa, no estaba preguntando acerca de la propiedad; lo que quería saber era si existía alguna razón para escoger una línea de acción en lugar de otra... Todo lo que necesitan dos personas (y todo cuanto tienen) para contradecirse una a la otra en el caso de los predicados éticos son las razones para hacer esto antes que aquello o lo otro.»

descriptivos, se postuló como solución distinta, y bajo los mismos supuestos, la idea de rechazar a ojo de buen cubero la veracidad de las cuestiones prácticas. Por supuesto, *los subjetivistas* no niegan los hechos gramaticales que explican que en el mundo vital de hecho discutimos continuamente sobre cuestiones prácticas como si éstas *hubieran* de decidirse con buenas razones.²¹ Pero explican esta confianza ingenua en la posibilidad de fundamentar normas y mandatos como una ilusión que se disipa gracias a las intuiciones morales cotidianas. Por este motivo, los escépticos morales al oponerse a los cognitivos que, como Strawson, pretenden hacer explícito el conocimiento intuitivo de los partícipes responsables en la interacción, tienen que aceptar una tarea más ambiciosa; están obligados a explicar de un modo no intuitivo qué significan *verdaderamente* nuestros juicios morales al margen de su pretensión manifiesta de validez, y qué funciones cumplen *realmente* los correspondientes sentimientos.

Como modelo lingüístico de este intento podemos recurrir a tipos de enunciados a los que, evidentemente, no podemos vincular pretensión alguna de validez que pueda realizarse de forma discursiva: oraciones en primera persona, en las que expresamos preferencias, deseos e inclinaciones subjetivos o bien imperativos, con los que deseamos inducir a otra persona a adoptar determinado comportamiento. El *enunciado emocional* y el *imperativo* han de hacer plausible el hecho de que el significado impreciso de los postulados normativos, en último término, tenga de remitirse a los postulados vivenciales y de requerimiento, o a una combinación de ambos. Según esta versión, el elemento normativo de significado de los postulados del deber ser encierra, en clave, posiciones subjetivas o bien intentos de convicción o los dos a la vez: «*This is good*» means roughly the same as «*I approve of this; do as well*» trying to capture by this equivalence both the function of the moral judgement as expressive of the speaker's attitude and the function of the moral judgement as designed to influence the hearer's attitudes.»²² *

21. A. J. AYER, «On the Analysis of Moral Judgements», en M. MUNITZ (comp.), *A Modern Introduction to Ethics*, Nueva York, 1958, página 537.

22. MACINTYRE, 1981, p. 12. Cf. C. L. STEVENSON, *Ethics and Language*, Londres, 1945, cap. 2.

* «Eso está bien» significa en líneas generales lo mismo que «lo apruebo; haz lo mismo»; en esta equivalencia se trata de capturar

La *actitud prescriptivista*, que elabora R. M. Hare en *The Language of Morals*²³ amplía el enfoque imperativo en la medida en que analiza los enunciados del deber ser, según el modelo de una unión de imperativos y valoraciones.²⁴ En este caso, el elemento central de significado consiste en que, con un enunciado normativo, el hablante recomienda u ordena al oyente una elección concreta entre acciones distintas. Como quiera que estas recomendaciones u órdenes se apoyan en último término en principios que el hablante ha adoptado de modo arbitrario, los enunciados valorativos no constituyen el modelo verdaderamente más adecuado para el análisis de enunciados del deber ser. Antes bien el prescriptivismo de Hare desemboca en un decisionismo ético; la base para la fundamentación de enunciados de contenido normativo está constituida por enunciados intencionales, esto es, aquellos enunciados mediante los cuales el hablante expresa la elección de principios y, en último término, la elección de una forma de vida. Ésta, a su vez, no es susceptible de justificación.

Aunque el hecho de que generalmente discutimos sobre cuestiones prácticas con razones está mejor explicado en la teoría decisionista de Hare que en las doctrinas emotivistas y las imperativas en sentido estricto, todas estas actitudes metaéticas coinciden en el mismo punto de escepticismo. Todas ellas explican que el significado de nuestro vocabulario moral, en verdad, consiste en decir algo para lo que los enunciados vivenciales, los imperativos y los enunciados intencionales serían las formas lingüísticas más adecuadas. Las pretensiones de verdad o, en general, las pretensiones de validez dependientes de la argumentación, no pueden vincularse con ninguno de estos tipos de enunciado. Por ello es inevitable que en la propuesta de que existe algo así como «verdades morales» se contenga un engaño sugerido por el entendimiento intuitivo de la vida cotidiana. Las posiciones no cognitivas desvalorizan de un golpe al mundo de las intuiciones morales cotidianas. Desde una perspectiva científica, y en seguimiento de esta doctrina únicamente, puede hablarse sobre moral en un sentido empírico. En este caso, adoptamos una actitud objeti-

tanto la función del juicio moral, en cuanto expresiva de la actitud del hablante, como la función del juicio moral pensado para influir en las actitudes de quien escucha.»

23. Oxford, 1952.

24. HARE, 1952, p. 3.

vadora y nos limitamos a describir qué funciones cumplen los enunciados y los sentimientos que, desde el punto de vista interno del participante, puedan calificarse como morales. Estas teorías no quieren ni pueden competir con las éticas filosóficas; en todo caso, allanan el camino para las investigaciones empíricas *después de que* parece estar claro que las cuestiones prácticas no tienen nada que ver con la veracidad y que las investigaciones éticas carecen de objeto en el sentido de una teoría normativa.²⁵

Incluso esta afirmación metaética no es tan indiscutible como presuponen los escépticos. La posición no cognitiva se apoya sobre todo en dos argumentos: *a*) en la prueba empírica de que, normalmente, no es posible resolver la controversia en cuestiones morales fundamentales y *b*) en el fracaso ya mencionado del intento de explicar la verdad de los enunciados normativos, en el sentido del intuicionismo o en el sentido del Derecho natural clásico (en lo que no es necesario que me entretenga ahora) o en el de una ética valorativa material (Scheler, Hartmann).²⁶ La primera objeción pierde su fuerza cuando se manifiesta un principio que permite introducir el acuerdo fundamental en las discusiones sobre moral. La segunda objeción desaparece en cuanto se prescinde de la premisa de que los enunciados normativos, en caso de que planteen una pretensión de validez, en general únicamente hayan

25. Cf. la interesante observación sobre «justificaciones completas» en Hare, 1952, pp. 68 y ss.: «La verdad es que, si se nos pide que justifiquemos tan completamente como sea posible una decisión, tenemos que echar mano de los efectos —a fin de dar contenido a la decisión— y de los principios y de los efectos que produce en general el hecho de observar los principios, etc., hasta que hayamos satisfecho a nuestro solicitante. Así, una justificación completa de una decisión consistiría en una referencia completa a sus efectos, conjuntamente con una referencia completa a los principios que éstos han observado y a los efectos de observar dichos principios porque, por supuesto, son los efectos (y en qué consiste el obedecerlos) lo que da contenido a los principios. De modo que, si se insiste en que justifiquemos una decisión completamente, tenemos que dar una especificación completa de la *forma de vida* de la que es una parte.» Otra variedad del decisionismo es la que elabora H. Albert a partir del criticismo de Popper y en conexión con Max Weber. Vid. H. ALBERT, *Fehlbare Vernunft*, Tübinga, 1980.

26. Con relación al trasfondo histórico de la filosofía del valor, respecto al cual el intuicionismo de Moore y la ética axiológica material únicamente constituyen variantes, cf. el extraordinario capítulo sobre «Valores», en H. SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*, Frankfurt/m, 1983, pp. 198 y ss.

de ser válidos o inválidos en el sentido de la verdad propositiva.

En la vida cotidiana, mezclamos con enunciados normativos pretensiones de validez que estamos dispuestos a defender contra la crítica. Formulamos preguntas prácticas del tipo de: «¿Qué debo hacer?/¿Qué debemos hacer?», admitiendo que las respuestas no pueden ser arbitrarias; antes bien, confiamos en principio en que seremos capaces de distinguir las normas y mandatos falsos de los verdaderos. Por otro lado, si bien los enunciados normativos no son susceptibles de verificación en sentido estricto, esto es, no son verdaderos o falsos *en el mismo sentido* en que lo son los enunciados descriptivos, tenemos que plantearnos la tarea de explicar el sentido de la «verdad moral» o —si esta expresión se entiende en una dirección falsa— el sentido de la «rectitud normativa» de modo tal que no caigamos en la tentación de asimilar un tipo de enunciado con otro. Tenemos que partir de un presupuesto débil, de una pretensión de validez *análoga a la verdad* y volver a la formulación del problema que había dado Toulmin a la cuestión fundamental de la ética filosófica: «*What kind of argument, of reasoning is it proper for us to accept in support of moral decisions?*»²⁷ * Toulmin no se aferra al análisis semántico de expresiones y enunciados, sino que se concentra en la cuestión del modo de fundamentación de enunciados normativos según la *forma de los argumentos* que empleamos a favor o en contra de normas y mandatos, según los criterios de «buenos motivos» que, en virtud de la comprensión nos incitan a reconocer las demandas como deberes morales. Toulmin realiza la transición al plano de la teoría de la argumentación con la pregunta de «*What kind of things make a conclusion worthy of belief?*»²⁸ *

II

Las reflexiones propedéuticas que he hecho hasta ahora han servido para defender la posición cognitiva en materia de ética frente a las maniobras diversionistas metaéticas de los

27. TOULMIN, 1970, p. 64.

* «¿Qué tipo de argumento, de razonamiento, es el que debemos aceptar en apoyo de las decisiones morales?»

28. *Ibid.*, p. 74.

* ¿Qué tipos de asuntos hacen que una conclusión merezca crédito?

escépticos axiológicos y para sentar las bases que permitan responder a la pregunta de en qué modo cabe fundamentar las normas y mandatos morales. En la parte constructiva de estas reflexiones pretendo recordar, en primer lugar, la función de las pretensiones normativas de validez en la praxis de lo cotidiano, con el fin de explicar en qué se diferencia la pretensión deontológica, vinculada a los mandatos y normas de la pretensión de validez aseverativa, al objeto de fundamentar por qué es recomendable acometer la teoría moral bajo la forma de una investigación de los argumentos morales (3). En esta medida, introduzco el principio de la universalidad (U) como puente que permite el entendimiento en las discusiones morales y, además, en forma tal que excluye la aplicación monológica de esta regla de argumentación (4). En el examen de las posiciones sostenidas por Tugendhat, trataré de mostrar, por último, que las fundamentaciones morales no dependen de las razones pragmáticas del equilibrio del poder, sino de las razones internas de la posibilidad de un conocimiento moral de la formulación real de argumentos (5).

3. El intento de fundamentar la ética en la forma de una lógica de la argumentación moral, únicamente tiene perspectivas de éxito cuando podemos identificar una pretensión de validez especial, unida a los mandatos y normas y podemos hacerlo en la esfera en la que surgen los dilemas morales: en el horizonte del mundo vital, en el que también Strawson tuvo que buscar los fenómenos morales, a fin de contraponer las pruebas del lenguaje cotidiano a la opinión de los escépticos. Si no se manifiestan aquí las pretensiones de validez en plural, esto es, en las relaciones de la acción comunicativa, antes de toda reflexión, está claro que no cabe esperar una diferenciación entre la verdad y la rectitud normativa, en el plano de la argumentación.

No deseo repetir el análisis de la acción orientada al entendimiento, que he realizado en otro lugar,²⁹ pero sí quisiera recordar una idea fundamental. Llamo comunicativas a las interacciones en las cuales los participantes coordinan de común acuerdo sus planes de acción; el consenso que se consigue en cada caso se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez. En el campo de procesos de

29. HABERMAS, 1981, tomo I, cap. 3: «Soziales Handeln, Zwecktätigkeit und Kommunikation», pp. 367 y ss.

entendimiento lingüísticamente explícitos, los actores plantean pretensiones de validez con sus acciones de habla, en la medida en que se ponen recíprocamente de acuerdo y se trata, además, de pretensiones de verdad, de rectitud, de veracidad, según que se refieran en cada caso a algo en el mundo objetivo (como la totalidad de las realidades existentes), a algo en el mundo social conjunto (como la totalidad de relaciones interpersonales legítimamente reguladas) o a algo en el propio mundo subjetivo (como la totalidad de las vivencias a las cuales tiene acceso privilegiado). Mientras que en la acción estratégica un actor *influye* sobre el otro empíricamente mediante la amenaza de sanciones o la promesa de gratificaciones a fin de *conseguir* la deseada prosecución de una interacción, en la acción comunicativa cada actor aparece *racionalmente impedido* a una acción complementaria, y ello merced al efecto vinculante locutivo de una oferta del acto de habla.

Que un hablante pueda impeler a un oyente a aceptar tal oferta, no se explica en función de la validez de lo dicho, sino de la *garantía* surgida de la coordinación que formula el hablante de que, llegado el caso, hará realidad la pretensión de validez que ha presentado. En el caso de pretensiones de verdad y de rectitud, el hablante puede dar cumplimiento a su garantía por medios discursivos, esto es, aduciendo razones; en el caso de pretensiones de sinceridad, mediante un comportamiento congruente (el hecho de que alguien piense de verdad lo que dice, es algo que sólo puede demostrarse mediante la congruencia de sus actos y no acumulando motivos). En cuanto el oyente acepta la garantía ofrecida por el hablante, entran en funcionamiento aquellos *vínculos relevantes a las consecuencias de la interacción* que están contenidos en el significado de lo que se ha dicho. Por ejemplo, las obligaciones de la acción rigen en primer lugar para el destinatario en el caso de órdenes y recomendaciones; para el hablante, en caso de promesas y anuncios; para ambas partes de modo simétrico, en caso de acuerdos y contratos; para ambas partes, y de modo asimétrico, en el caso de recomendaciones y avisos de contenido normativo.

A diferencia de estas acciones de habla regulativas, del significado de los actos de habla que sirven para dejar constancia, se derivan obligaciones en la medida en que el hablante y el oyente se ponen de acuerdo en apoyar sus acciones en interpretaciones de las situaciones que no contradigan los enunciados aceptados como verdaderos en cada caso. Del significa-

do de los actos de habla expresivos se siguen obligaciones de acción de modo inmediato en la forma que especifique el hablante, con lo que su comportamiento no se encontrará, ni incurrirá, en contradicción. Gracias a la base de validez de la comunicación que busca el entendimiento, un hablante puede conseguir mover al oyente a aceptar su acto de habla, obteniendo con ello un efecto de enlace asegurado para la prosecución de la comunicación en la medida en que ofrezca la garantía para la realización de una pretensión de validez en principio criticable.

En todo caso, la verdad propositiva y la corrección normativa, esto es, las dos pretensiones de validez *realizables por medios discursivos* que nos interesan cumplen la función de la coordinación de la acción de forma distinta. Que tienen un «asiento» distinto en la praxis comunicativa cotidiana es algo que puede demostrarse con una serie de asimetrías.

A primera vista, parece como si los *enunciados aseverativos*, empleados en las *acciones de habla que tratan de dejar constancia*, se comportaran con relación a los hechos de modo parecido a como lo hacen los *enunciados normativos* empleados en las *acciones de habla regulativas* con respecto a las *relaciones interpersonales* ordenadas de modo *legítimo*. La *verdad* de los enunciados implica la *existencia* de realidades, al igual que la *rectitud* de las acciones supone el *cumplimiento* de las normas. En un segundo momento, se muestran diferencias interesantes. Así, las acciones de habla se comportan de modo distinto frente a las normas que frente a los hechos. Consideremos el caso de las normas morales que se pueden formular bajo la forma de enunciados del deber ser universales y de carácter incondicional:

- (1) No se debe matar a nadie.
- (1') Está mandado no matar a nadie.

Por vías muy distintas, tomamos referencia en normas de acción de este tipo de acciones de habla regulativas en la medida en que impartimos órdenes, establecemos contratos, abrimos sesiones, emitimos avisos, permitimos excepciones, damos consejos, etc. Sin embargo, una norma moral tiene sentido y validez con independencia de que haya sido promulgada y de que se la utilice en uno u otro sentido. Una norma puede formularse con ayuda del enunciado (1) sin que esta formulación, esto es, la existencia de la norma escrita, *tenga* que

entenderse *como* una acción de habla, es decir, como algo distinto a la expresión impersonal de la misma norma. Enunciados como (1) representan mandatos a los que podemos referirnos de modo *secundario*, con acciones de habla de uno u otro tipo. Para ello, falta el equivalente del lado de los hechos. No hay enunciado aseverativo alguno que pueda conseguir la autonomía de las normas si no es mediante una acción de habla. Para que tales enunciados alcancen un sentido pragmático *tienen que* emplearse en una acción de habla. No hay posibilidad de que enunciados descriptivos como:

- (2) el hierro es magnético
- (2') es cierto que el hierro es magnético

puedan expresarse o emplearse de tal modo que conserven igual fuerza aseverativa (1) y (1'), esto es, con independencia de la función locutiva de determinado tipo de acción de habla.

Esta asimetría se explica por el hecho de que las pretensiones de verdad *únicamente* residen en las acciones de habla, mientras que las pretensiones de validez normativa residen en principio en las normas y sólo de *forma derivada* en las acciones de habla.³⁰ Para servirnos de un modo de hablar ontológico, podemos remitir la asimetría al hecho de que el orden de la sociedad, al que podemos aceptar o rechazar, no se constituye *al margen de la validez*, como el orden de la naturaleza, frente al cual nos limitamos a adoptar una posición objetivadora. La realidad social, a la que nos remitimos con acciones de habla regulativas, se encuentra *desde el inicio* en una relación interna con las pretensiones normativas de validez. Por el contrario, las pretensiones de verdad no residen en modo alguno en las propias entidades, sino en las acciones de habla comprobativas, mediante las cuales nos referimos a las entidades en el discurso que determina los hechos a fin de dar cuenta de las realidades.

Por un lado, el mundo de las normas tiene una curiosa especie de objetividad frente a las acciones de habla normativas, gracias a las pretensiones de validez normativa que le son

30. En todo caso, podemos poner al lado de las normas teorías concebidas como sistemas superiores de enunciados. Pero cabe preguntarse si las teorías pueden ser falsas o ciertas en el mismo sentido que las descripciones, predicciones o explicaciones que de ellas se derivan, mientras que las normas son tan correctas o incorrectas como las acciones mediante las cuales son cumplidas o quebrantadas.

inherentes y de las que no disfruta el mundo de los hechos frente a las acciones de habla comprobativas. Aquí solamente puede hablarse de «objetividad» en el sentido de la independencia del «espíritu objetivo». Puesto que, por otro lado, las entidades y los hechos son independientes en un sentido completamente distinto al que atribuimos al mundo social en relación con las normas. Por ejemplo, las normas están hechas para que se reproduzcan continuamente las relaciones interpersonales legítimamente establecidas. Estas normas adquirirían un carácter «utópico» en el mal sentido e, incluso, perderían todo su sentido si, cuando menos, no *pensáramos* en los actores y en las acciones que pueden seguir las normas y darles cumplimiento. Frente a esto, nos vemos conceptualmente obligados a admitir que las realidades también existen, con independencia de si se puede dejar constancia de ellas mediante enunciados verdaderos.

Las aspiraciones de validez normativa *median* evidentemente una *dependencia recíproca* entre el habla y el mundo social que no existe, en cambio, en la relación entre habla y mundo objetivo. De esta imbricación de las pretensiones de validez, que residen en las normas y pretensiones de validez que formulamos mediante acciones de habla regulativas, depende también el *carácter ambiguo de la validez del deber ser*. Aunque haya una relación inequívoca entre las realidades existentes y los enunciados verdaderos, la «existencia» o la vigencia social de las normas no nos dicen nada acerca de si éstas son válidas. Tenemos que distinguir entre el hecho social del reconocimiento intersubjetivo y la aspiración de una norma al reconocimiento. Puede haber buenas razones para considerar injusta la pretensión de validez de una norma en vigor; y una norma no tiene por qué gozar de reconocimiento fáctico por el hecho simple de que se pueda comprobar su pretensión de validez de modo discursivo. La *imposición* de normas está doblemente codificada porque los motivos para el reconocimiento de pretensiones de validez normativa se pueden hacer arrancar de las convicciones y de las sanciones, así como de una mezcla complicada de percepción y de poder. Por regla general, la *aprobación* racionalmente suscitada se unirá en una creencia en la legitimidad mediante una *aceptación* conseguida por medio de las armas o de las mercancías y cuyos componentes no son sencillos de analizar. Estas aleaciones son interesantes, sin embargo, en la medida en que constituyen un índice de que no basta una *entrada en vigor* positiva de las

normas para asegurar a *la larga* su validez social. La imposición duradera de una norma *también* depende de si en un contexto tradicional pueden aportarse razones que alcancen a hacer aparecer cuando menos como justificadas la pretensión de validez a los ojos de los destinatarios. Aplicado a las sociedades modernas, significa: que no hay lealtad de masas si no hay legitimidad.³¹

No obstante, si la vigencia social de una norma, a la larga, depende también de que sea aceptada por sus destinatarios y si además este reconocimiento, a su vez, se apoya sobre la expectativa de que la correspondiente aspiración de validez se pueda comprobar discursivamente, resulta que entre la «existencia» de normas de acción por un lado, y la expectativa de que quepa fundamentar los correspondientes enunciados del deber ser, por otro, hay una correspondencia que carece de paralelo en el campo óptico. Entre la existencia de relaciones objetivas y la veracidad de los enunciados aseverativos correspondientes, existe sin duda una relación interna que no se da, sin embargo, entre la existencia de realidades objetivas y la *expectativa* de un grupo concreto de personas de que quepa fundamentar tales enunciados. Esta circunstancia permite explicar por qué la cuestión de las condiciones de la validez de juicios morales plantea de modo *inmediato* el tránsito a una lógica del discurso práctico, mientras que la cuestión de las condiciones de validez de los juicios empíricos requiere reflexiones cognitivas y científico-teóricas, que en principio son independientes de una lógica de los discursos teóricos.

4. No puedo detenerme, ahora, a considerar los rasgos generales de la teoría de la argumentación que he tratado³² en relación con la obra de Toulmin.³³ En lo que sigue, daré por supuesto que la teoría de la argumentación se ha de elaborar bajo la forma de una «lógica informal», ya que no es

31. Cf. J. HABERMAS, «Legitimationsprobleme im modernen Staat», en *ibid.*, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/m, 1976, pp. 271 y ss. Sobre la relación entre la fundamentación de las normas, la entrada en vigor y la aplicación cf. también W. KUHLMANN, «Ist eine philosophische Letztbegründung von Norman möglich?», en *Funkkolleg Ethik*, Studienbegleitbrief 8, Wientheim, 1981, p. 32.

32. J. HABERMAS, «Wahrheitstheorien», en H. FAHRENBACH (comp.), *Festschrift für W. Schulz*, Pfullingen, 1973, pp. 211 y ss. y J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/m, 1981, tomo I, páginas 44 y ss.

33. *The Uses of Argument*, Cambridge, 1958.

posible imponer un acuerdo entre las cuestiones teóricas o práctico-morales de modo deductivo ni mediante pruebas empíricas. En la medida en que los argumentos se imponen en razón de conexiones causales lógicas, no descubren nada importante; y cuando tienen un contenido sustancial se apoyan sobre experiencias y necesidades, que se pueden interpretar de modo diferente a la luz de teorías cambiantes y con ayuda de sistemas descriptivos también cambiantes, por lo que no ofrecen un fundamento definitivo. En el discurso teórico se salva el abismo entre las observaciones particulares y las hipótesis generales mediante cánones diferentes de la inducción. El discurso práctico precisa de un principio puente.³⁴ Por este motivo, todas las investigaciones sobre la lógica de la argumentación moral conducen a la necesidad de introducir un principio moral que, en su calidad de norma de argumentación, cumple una función equivalente al principio de inducción en el discurso científico experimental.

Resulta interesante comprobar que, cuando intentan encontrar un principio moral de este tipo, los autores de diferentes procedencias filosóficas coinciden siempre en un fundamento en el que subyace la misma idea. *Todas* las éticas cognitivas se remiten a aquella intuición que Kant formuló como el imperativo categórico. No me interesan aquí las diversas formulaciones kantianas, sino la idea que en ellas subyace y que ha de dar cuenta del carácter impersonal o general de los mandatos morales válidos.³⁵ El principio moral se concibe de tal modo que excluye como inválidas aquellas normas que no consiguen la aprobación cualificada de todos los posibles destinatarios. Por lo tanto, el principio puente que posibilita el consenso tiene 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 han de poder convertirse en «ley general». El imperativo categórico puede entenderse como un principio que fomenta la capacidad de generalización de *formas de acción* y de *máximas*, así como de los *intereses* a que atiende (y que también se incorporan en las normas de acción). Kant pretende eliminar como inválidas todas aquellas normas que «contradicen» esta exigencia. Kant está «pensando en aquella contradicción in-

34. Sobre la lógica del discurso práctico, cf. Th. A. McCARTHY, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt/m, 1980, pp. 352 y ss.

35. WIMMER, 1980, pp. 174 y ss.

terna que se produce en la norma del actor cuando, por su modo de comportarse, únicamente puede alcanzar su objetivo, porque no es el modo general de comportarse». ³⁶ Por supuesto, la pretensión de consistencia que puede derivarse de esta y otras versiones del principio de puente ha conducido a menudo a *equivocos formalistas* y a *interpretaciones selectivas*.

El principio de la universalidad no se agota en modo alguno en la exigencia de que las normas morales tengan que poseer *la forma* de enunciados de deber ser incondicionalmente universales. La forma *gramatical* de los enunciados normativos, que prohíbe remitirse o dirigirse a determinados grupos o individuos, no es condición suficiente para la validez de los mandatos morales ya que, evidentemente, también podemos otorgar esa forma a mandatos inmorales. En otro aspecto, la pretensión puede ser muy restrictiva, ya que puede resultar lógico convertir en objeto de un discurso práctico, también, a las normas de acción no morales, cuyo ámbito de validez está especificado social y espacialmente, así como someterlas a una prueba de universalización (relativizada en función del ámbito de personas afectadas).

Otros autores no entienden de modo tan formalista la pretensión de consistencia derivada del postulado de la universalidad. Estos autores desearían evitar las contradicciones que se producen cuando los casos iguales se tratan de modo desigual, y los desiguales de modo igual. R. M. Hare atribuye a esta pretensión la forma de un postulado semántico. Igual que se procede al adjudicar predicados descriptivos («es rojo») cabría actuar *conforme a normas* en la adscripción de predicados de contenido normativo («es valioso», «es bueno», «es cierto», etc), y emplear siempre la misma expresión en todos los casos que se parecen en los aspectos relevantes. En lo referente a los juicios morales, esta pretensión de consistencia significa que, antes de fundamentar el juicio en una norma concreta, cada cual pueda comprobar, si quiere, que cualquier otro que se encuentra en una situación comparable recabe la misma norma como fundamento de su juicio. En realidad, estos u otros postulados parecidos únicamente serán adecuados como principio moral si se pueden entender en el sentido de la garantía de una formación no partidista del juicio. No obstante, apenas si cabe derivar la importancia de la neutra-

36. G. PATZIG, *Tatsachen, Normen, Sätze*, Stuttgart, 1980, p. 162.

lidad partidista del concepto de una utilización consistente del habla.

K. Baier³⁷ y B. Gert³⁸ se aproximan a este sentido del postulado de la universalidad cuando exigen que las normas morales válidas sean enseñables con carácter general y públicamente defendibles; lo mismo cabe decir de M. G. Singer³⁹ cuando sostiene que únicamente son válidas aquellas normas que garantizan el tratamiento igual. De la misma manera que la prueba empírica de la eliminación de posibilidades de contradicción no garantiza la formación imparcial del juicio, tampoco puede una norma ser válida como expresión de un interés general de todas las personas posiblemente afectadas, aunque parezca aceptable a algunas de ellas, a condición de que se aplique de forma no discriminatoria. La intuición que se expresa en la idea de la capacidad de universalización de máximas significa algo más: las normas válidas han de *ganar* el reconocimiento de *todos* los afectados. En este caso, ya no es suficiente con que los *individuos* comprueben:

- si quieren que entre en vigor una norma polémica a la vista de las consecuencias y efectos secundarios que se producirían si todos le dieran cumplimiento; o
- si todo aquel que se encontrara en su lugar, quisiera que entrase en vigor una norma de este tipo.

En ambos casos, la formación del juicio se produce en relación con la posición y la perspectiva de *algunos* y no de *todos* los afectados. Únicamente es imparcial la situación desde la cual son susceptibles de universalización precisamente aquellas normas que, al incorporar de modo manifiesto un interés común a todas las personas afectadas, pueden contar con una aprobación general, así como conseguir un reconocimiento intersubjetivo. La formación imparcial del juicio se expresa en un principio que obliga a *cada cual* en el círculo de los afectados a acomodarse a la perspectiva de *todos los demás* a la hora de sopesar los intereses. El postulado de la universalidad ha de conseguir aquel *cambio universal de funciones* que ha descrito G. H. Mead como *ideal role-taking* o *universal discourse*.⁴⁰ Así, cada norma válida habrá de satisfa-

37. *The Moral Point of View*, Londres, 1958.

38. *The Moral Rules*, Nueva York, 1976.

39. *Generalization in Ethics*, Nueva York, 1961.

40. G. H. MEAD, «Fragments on Ethics», en *Mind, Self, Society*,

cer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación).⁴¹

Por lo demás, no debemos confundir este postulado de universalidad con un principio en el que ya se expresa la idea fundamental de una ética discursiva. De conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto *participantes de un discurso práctico* (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida. Este *postulado ético discursivo* (D), sobre el cual he de volver en referencia con la fundamentación del *postulado de la universalidad* (U), ya presupone que se *puede* fundamentar la elección de normas. Se trata ahora de considerar *este* supuesto. He introducido (U) como norma de argumentación que posibilita el acuerdo en los discursos prácticos cuando se pueden regular ciertas materias con igual consideración a los intereses de todos los afectados. Únicamente mediante la fundamentación de este principio puente podremos avanzar hacia la ética discursiva. En todo caso, he dado tal forma a (U) que excluye una aplicación monológica de este postulado; únicamente regula argumentaciones entre distintos participantes y hasta contiene la perspectiva de argumentos reales, que están por hacerse y a los que se permite entrar a los afectados. A este respecto, se distingue nuestro

Chicago, 1934, pp. 379 y ss. Sobre ello, H. JOAS, *Praktische Intersubjektivität*, Frankfurt/m, 1980, pp. 120 y ss. HABERMAS, 1981, tomo 2, páginas 141 y ss.

41. Con referencia a B. GERT (1976), p. 72, G. Nunner ha planteado la objeción de que «U» no es suficiente para distinguir entre todas las normas que cumplen los requisitos citados y separar las normas morales en sentido estricto con exclusión de las otras normas (por ejemplo, «debes sonreír cuando saludas a otra persona»). A mi parecer, esta objeción queda superada en la medida en que insistimos en denominar «morales» únicamente a aquellas normas que son universalizables en sentido estricto, esto es, a aquellas que no varían por razón de los espacios sociales y los tiempos históricos. Por supuesto, este uso lingüístico teórico-moral no coincide con los usos lingüísticos descriptivos del sociólogo o del historiador, quienes describen las reglas específicas de cada época y cultura como reglas morales puesto que actúan como tales para los pertenecientes a ellas.

postulado de universalidad de la conocida propuesta de John Rawls.

Este autor considera asegurada la atención imparcial de todos los intereses afectados por el hecho de que quien formula el juicio moral se sitúa en una posición ficticia, que excluye las diferencias de poder, garantiza la igualdad de libertades para todos, y permite que cada uno ignore las posiciones que habrá de tener en un orden social futuro, que puede estar organizado de cualquier manera. Al igual que Kant, Rawls operativiza el punto de vista de la imparcialidad de forma que cada cual puede acometer por su cuenta el intento de justificar las normas fundamentales. Esto es válido para el mismo filósofo moral. En consecuencia, Rawls entiende la parte material de su investigación, por ejemplo, el desarrollo del principio de beneficio medio, no como una *aportación* de un participante en la argumentación a la construcción de la voluntad discursiva sobre las instituciones fundamentales de una sociedad de capitalismo tardío, sino como el resultado de una «teoría de la justicia», en la que es competente en cuanto experto.

Sin embargo, cuando uno recuerda la función coordinadora de acciones de las pretensiones de validez normativa en la praxis comunicativa cotidiana, puede verse que las tareas que hay que resolver en las argumentaciones morales no se pueden superar de modo monológico, sino que requieren un esfuerzo cooperativo. Al entrar los participantes en una argumentación moral, prosiguen su acción comunicativa en actitud reflexiva con el objeto de restaurar un consenso roto. Las argumentaciones morales también sirven para la resolución consensual de conflictos de acción. Los conflictos en el ámbito de las interacciones orientadas normativamente se remiten de modo inmediato a un acuerdo normativo interrumpido. Por lo demás, la reparación sólo puede consistir en asegurar la existencia de otro acuerdo, que primero será discutido y luego no; o bien en establecer un reconocimiento intersubjetivo para esta exigencia de validez sustituida. Este tipo de acuerdo expresa una *voluntad conjunta*. Sin embargo, si las argumentaciones morales han de producir un acuerdo de este tipo, ya no basta que cada individuo piense si puede aceptar o no cada norma. No basta con que todos los individuos hagan esta reflexión, cada uno para sí mismo, y luego depositen su voto. Antes bien, lo necesario es una argumentación «real» en la que participen de modo cooperativo los afectados. Únicamen-

te un proceso de entendimiento intersubjetivo puede conducir a un acuerdo que sea de carácter reflexivo: sólo entonces, pueden saber los participantes que se han convencido conjuntamente de algo.

Desde esta perspectiva, hay que volver a formular el imperativo categórico en el sentido propuesto: «En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que opere como una ley general, tengo que presentarles mi teoría al objeto de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal.»⁴² De hecho, la formulación ofrecida del postulado de universalidad trata de conseguir que la correspondiente argumentación se lleve a cabo de modo cooperativo. Desde luego, sólo una participación real de cada afectado puede evitar la interpretación errónea de los intereses propios por parte de los demás. En este sentido pragmático, cada uno constituye la última instancia que ha de juzgar lo que verdaderamente son los intereses propios. Por otro lado, no obstante, el modo en que cada cual describe sus intereses tiene que estar abierto también a la crítica de los demás. Las necesidades se interpretan a la luz de los valores culturales; y como quiera que éstos son siempre parte componente de una tradición intersubjetivamente compartida, la revisión de valores que interpretan las necesidades no es algo de lo que puedan disponer monológicamente los individuos aislados.⁴³

5. *Digresión.* Una ética discursiva se mantiene y desaparece, pues, con los dos supuestos de que *a)* las aspiraciones de validez normativa poseen un sentido cognitivo y se pueden tratar *como* aspiraciones de verdad, y *b)* la fundamentación de normas y mandatos requiere la realización de un discurso real que, *en último término*, no es monológico, no tiene nada que ver con una argumentación que se formulara hipotéticamente en el fuero interno. Antes de seguir con la polémica entre cognitivistas y escépticos éticos, quisiera referirme a

42. T. MCCARTHY, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt/m, 1980, p. 371.

43. S. BENHABIB, «The methodological Illusions of Modern Political Theory. The Case of Rawls and Habermas», en *Neue Hefte für Philosophie*, 21, 1982, pp. 47 y ss.

una concepción recientemente elaborada por Ernst Tugendhat que atraviesa la controversia. Por un lado, Tugendhat se aferra a la intuición que hemos formulado bajo la forma del postulado de la universalidad: una norma sólo está justificada cuando es «igualmente» buena para cada uno de los afectados. Y que esto sea así o no es algo que han de determinar los propios afectados mediante un discurso real. Por otro lado, Tugendhat rechaza el supuesto *a*) y, en el caso del supuesto *b*), se opone a una interpretación ético-discursiva. Aunque trate de soslayar las consecuencias del escepticismo axiológico, Tugendhat comparte el supuesto fundamental del escepticismo de que la validez del deber ser de las normas no se puede comprender mediante la analogía con la validez de verdad de las proposiciones. Sin embargo, si la validez de deber ser de las normas tiene solamente un sentido volitivo y no cognitivo, el discurso práctico tendrá que servir para *algo distinto* que para la aclaración argumental de una aspiración de validez discutida. Tugendhat comprende el discurso como un medio de garantizar que, a través de las reglas de comunicación, todos los afectados tengan la misma oportunidad de participar en una solución de compromiso equitativa. La necesidad de la argumentación se deriva de la de posibilitar la participación y no el conocimiento. En principio, quisiera bosquejar el conjunto de problemas a partir del cual Tugendhat elabora su tesis.⁴⁴

La problemática. Tugendhat diferencia las reglas semánticas, que fijan el significado de una expresión lingüística, de las reglas pragmáticas que determinan cómo emplean estas expresiones de modo comunicativo el hablante y su interlocutor. Los enunciados que sólo pueden emplearse de modo comunicativo como, por ejemplo, el elemento locutivo de nuestra habla, requieren un análisis pragmático, tanto si se manifiestan en una situación real de habla, como si solamente se dan «en espíritu». Al parecer, otros enunciados pueden despojarse de sus presupuestos pragmáticos y emplearse de modo monológico sin que pierdan su significado; sirven en primer lugar al pensamiento antes que a la comunicación. A esta clase pertenecen los enunciados aseverativos e intencionales: su

44. En lo que sigue me refiero a la tercera conferencia que pronunció TUGENDHAT en el marco de las «Christian Gauss Lectures», en la Universidad de Princeton, *Morality and Communication*, MS, 1981.

significado puede explicarse por completo con ayuda de un análisis semántico. En coincidencia con una tradición que se remonta a Frege, Tugendhat parte del supuesto de que la validez de verdad de los enunciados es un concepto semántico. Según esta concepción, también la fundamentación de enunciados es un asunto monológico. Por ejemplo, la cuestión de si cabe adscribir un predicado a un objeto o no, es algo que todo sujeto dotado de juicio puede decidir por sí mismo a partir de reglas semánticas. Lo mismo puede decirse de la fundamentación de enunciados intencionales. Para ello, no se precisa argumentación intersubjetiva alguna, incluso aunque realicemos tales argumentaciones de modo cooperativo, esto es, bajo la forma de un intercambio de argumentos entre varios participantes. Por el contrario, la justificación de normas (a diferencia de la fundamentación de proposiciones) es un asunto comunicativo y no por casualidad, sino por razones *esenciales*. La cuestión de si una norma polémica es igualmente buena para todos los afectados es algo que debe decidirse según reglas pragmáticas bajo la forma de un discurso real. Con la justificación de normas, también aparece un concepto genuinamente pragmático.

Para el resto del análisis de Tugendhat, es importante el supuesto de que las cuestiones de la validez son cuestiones *exclusivamente* semánticas. De acuerdo con este supuesto, el sentido pragmático de la justificación de normas no puede referirse a la «validez» de las normas y desde luego no cuando se entiende esta expresión en analogía con la verdad de las proposiciones. Detrás de él ha de ocultarse *otra cosa*: la idea de una imparcialidad que se refiere más bien a la formación de la voluntad que del juicio.

Lo problemático en este enfoque es el presupuesto semanticista que no puedo estudiar aquí con detalle. El concepto semántico de verdad y, en general, la tesis de que la polémica sobre la validez de enunciados pueda decidirse *exclusivamente foro interno* según reglas semánticas, es el resultado de un análisis que se orienta a los enunciados predicativos propios de la cadena cosa-acontecimiento-lenguaje.⁴⁵ Este modelo es inadecuado, ya que enunciados elementales como «esta pelota es roja» son partes componentes de la comunicación cotidiana, sobre cuya verdad habitualmente no hay discusión alguna.

45. E. TUGENDHAT, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt/m, 1976.

Tenemos que buscar ejemplos analíticamente fructíferos allí donde se plantean controversias sustanciales y se cuestionan de modo sistemático las pretensiones de verdad. Pero cuando estudiamos la dinámica del aumento del conocimiento y, sobre todo, el crecimiento del conocimiento científico, y se comprueba cómo se fundamentan en la comunidad argumentativa de los científicos los enunciados generales de existencia, los enunciados condicionales irreales, los enunciados condicionados temporalmente, etc., las propuestas de verificación deducidas de la semántica de la verdad pierden su plausibilidad.⁴⁶ Precisamente son las controversias sustanciales las que no pueden decidirse con argumentos necesarios sobre la base de la aplicación monológica de las reglas semánticas. Ésta es la circunstancia que obligó a Toulmin a elaborar un enfoque pragmático de una teoría de la argumentación informal.

El argumento. Cuando se parte del citado presupuesto semanticista, se plantea la pregunta de por qué son necesarios los discursos reales para la justificación de normas. ¿Qué pretendemos decir con la fundamentación de las normas, cuando son imposibles las analogías con la fundamentación de las proposiciones? Las razones que se manifiestan en los discursos prácticos, nos contesta Tugendhat, son razones en pro o en contra de la intención o la decisión de aceptar una determinada forma de conducta. El modelo proporciona la fundamentación de un enunciado intencional de la primera persona. Tengo buenas razones para actuar de cierta manera, cuando favorece a mis intereses o me conviene realizar los objetivos correspondientes. En principio se trata de las cuestiones teleológicas de la acción: «¿Qué quiero hacer?» y «¿Qué puedo hacer?», y no de la cuestión moral de «¿Qué debo hacer?». Tugendhat expone el punto de vista deontológico cuando amplía la fundamentación de los objetivos propios correspondientes hasta convertirla en fundamentación del objetivo general de acción de un grupo: «¿En qué forma conjunta de acción nos ponemos de acuerdo?», o bien, «¿A qué forma de acción queremos obligarnos?». Aquí aparece un elemento pragmático. Puesto que cuando la forma de acción precisada de fundamentación es de carácter colectivo, los elementos componentes de

46. M. DUMMET, «What is a Theory of Meaning?», en G. EVANS, J. McDOWELL (comps.), *Truth and Meaning*, Oxford, 1976, pp. 67 y ss. HABERMAS, 1981, tomo I, pp. 424 y ss.

esta colectividad tienen que tomar una decisión *colectiva*. Tienen que intentar convencerse mutuamente de que está en interés de cada uno de ellos que todos actúen de una forma determinada. En este proceso, *cada uno de ellos expondrá a los otros* las razones por las que puede querer que se haga obligatoria en sociedad una forma de acción. Toda persona afectada debe poder convencerse de que, en las circunstancias dadas, la norma propuesta es «igualmente buena para todos». Precisamente, este tipo de proceso es el que llamamos discurso práctico. Una norma que entra en vigor de esta forma puede llamarse «justificada» ya que, mediante la decisión, que se ha alcanzado de modo argumentativo, se ha comprobado que merece el predicado de «igualmente buena para todos».

Tugendhat entiende que, cuando se comprende en este sentido la justificación de las normas, también se hace claro el significado del discurso práctico. Éste no puede tener primordialmente un sentido cognitivo, ya que la cuestión que se ha de resolver racionalmente, esto es, si una forma de acción responde en cada caso al interés propio o no, en último término, ha de responderla por sí mismo cada uno: los enunciados intencionales han de poder fundamentarse de modo monológico según reglas semánticas. La argumentación como acontecimiento intersubjetivo solamente es necesaria porque es preciso llegar a una decisión colectiva para la determinación de una forma de acción colectiva, que requiere que se coordinen las intenciones individuales. Pero únicamente cuando la decisión se deriva de la argumentación, o sea, se produce según las reglas pragmáticas de un discurso, puede darse por justificada la norma decidida. Debe garantizarse que todo afectado tenga la oportunidad de dar su aprobación de modo voluntario. La forma de la argumentación debe impedir que algunos puedan sugerir o, incluso, prescribir a los otros lo que es bueno para ellos. La argumentación no tiene que posibilitar la *imparcialidad del juicio*, sino el hecho de que no puede influir en la *formación de la voluntad*, esto es, que ésta sea autónoma. En esta medida las mismas normas del discurso poseen un contenido normativo; neutralizan los desequilibrios del poder y procuran que los intereses de cada cual se realicen en igualdad de oportunidades.

Así pues, la forma de la argumentación se deriva de la necesidad de la participación y de la *igualdad de poder*: «*This then seems to me to be the reason why moral questions, and in particular questions of political morality, must be justi-*

*fied in a discourse among those concerned. The reason is not, as Habermas thinks, that the process of moral reasoning is in itself essentially communicative, but it is the other way around: one of the rules which result from moral reasoning, which as such may be carried through in solitary thinking, prescribes that only such legal norms are morally justified that are arrived at in an agreement by everybody concerned. And we can now see that the irreducibly communicative aspect is not a cognitive but a volitional factor. It is the morally obligatory respect for the autonomy of the will of everybody concerned that makes it necessary to require an agreement.» (Ms, 10 y ss.) **

Esta concepción moral sería insatisfactoria si aceptáramos el supuesto semántico sobre el que descansa. No puede explicarnos aquella intuición que difícilmente puede negarse: la idea de la *imparcialidad*, que desarrollan las éticas cognitivas bajo la forma de principios universales, no puede reducirse a la idea de un *equilibrio de poderes*. La comprobación de si cabe aplicar a una norma el predicado señalado por Tugendhat de que sea «igualmente buena para todos» requiere el *juicio* imparcial de los intereses de todos los afectados. Esta exigencia no se lleva a buen término mediante el reparto igual de oportunidades de *imposición* de los propios intereses. La autonomía de la formación de la voluntad no puede *sustituir* a la imparcialidad de la formación del juicio. Tugendhat confunde las condiciones del logro discursivo de un acuerdo racionalmente motivado con las condiciones para alcanzar un compromiso equitativo. En un caso se da por supuesto que los afectados *se percatan* de lo que atañe a sus intereses generales; en el otro, se parte del hecho de que no se está hablando de intereses universales. En el discurso práctico, los afectados intentan poner en claro un interés común mientras

* «Me parece que ésta debe ser la razón, por la cual se pueden justificar mediante discurso entre los afectados, las cuestiones morales, especialmente los aspectos político-morales. El motivo no es, como piensa Habermas, que el proceso de razonamiento moral sea en sí mismo esencialmente comunicativo, sino al revés: una de las normas que se derivan del razonamiento moral que, en cuanto tal, puede llevarse a cabo en solitario, prescribe que únicamente están justificadas aquellas normas legales que se establecen mediante acuerdo entre todas las partes interesadas. Podemos ver ahora que el aspecto irreductiblemente comunicativo no es un factor cognitivo sino volitivo. Es el respeto moralmente obligatorio por la autonomía de la voluntad de cada cual, lo que hace preciso exigir un acuerdo.»

que al negociar un acuerdo pretenden compensar intereses particulares y contrapuestos. También los acuerdos por compromiso tropiezan con condiciones restrictivas, ya que se ha de presuponer que sólo cabe alcanzar la compensación mediante la participación en igualdad de derechos de todos los afectados. Pero, por su parte, tales *fundamentos* de la construcción del acuerdo mediante compromiso tienen que justificarse en discursos prácticos de modo que éstos no se encuentren de nuevo sometidos a la misma aspiración a igualdad entre intereses contrapuestos.

Al haber igualado la argumentación con los procesos de formación de la voluntad, Tugendhat tiene que pagar un precio: no puede sostener la diferencia entre la validez y la vigencia social de las normas: «*To be sure we want the agreement to be a rational agreement, an agreement based on arguments and if possible in moral arguments, and yet what is finally decisive is the factual agreement, and we have no right to disregard it by arguing that it was not rational... Here we do have an act which is irreducibly pragmatic, and this precisely because it is not an act of reason but an act of the will, an act of collective choice. The problem we are confronted with is not a problem of justification, but of the participation in power, in power of who is to make the decisions about what is permitted and what not.*» (Ms, 11.) *

Esta consecuencia no se compadece con la intención de defender el núcleo racional de un acuerdo moral argumentativamente establecido contra las objeciones del escepticismo. Es incompatible con el intento de dar cuenta de la intuición fundamental de que en el «sí» y en el «no» a las normas y mandatos se expresa algo distinto a la pura casualidad de quien se somete o se resiste a la pretensión imperativa de poder. La equiparación de las pretensiones de validez y de poder destruye la base sobre la que descansaba el intento de Tugendhat de distinguir entre normas justificadas e injustifica-

* «Por supuesto, queremos que el acuerdo sea un *acuerdo racional*, un acuerdo basado en argumentos y, de ser posible, en argumentos morales y, sin embargo, lo decisivo en último término es el *acuerdo de hecho*, y no tenemos derecho a ignorarlo señalando que no era racional... Aquí tenemos un acto que es irreduciblemente pragmático, y precisamente porque no es un acto de *razón*, sino un acto de *voluntad*, un acto de *elección* colectiva. El problema al que nos enfrentamos no es un problema de *justificación*, sino de *participación* en el poder, en el poder de quien haya de tomar las decisiones acerca de lo que está y lo que no está permitido» (MS, 11).

das. Tugendhat trata de reservar las condiciones de la validez a un análisis semántico y separarla de las reglas del discurso que se han de analizar pragmáticamente. Sin embargo, de esta forma, reduce el proceso de la justificación intersubjetiva a un proceso comunicativo contingente e independiente de todos los mecanismos de validez.

Cuando se mezcla la dimensión de la validez de las normas, sobre la cual discuten con razones los proponentes y los oponentes, con la vigencia social de las normas fácticas, se arrebatata a la validez del deber ser su significado propio. En sus sugestivos análisis, Durkheim ya previno en contra de la falacia genética consistente en deducir el carácter vinculante de las normas de acción de la disposición general a obedecer a una autoridad sancionadora que emite órdenes. Por este motivo, Durkheim se interesa por el pecado original del sacrilegio y, en general, por las normas preestatales. El quebrantamiento de las normas conlleva un castigo porque aquéllas pretenden la validez en función de su autoridad moral; las normas, pues, no tienen validez por el hecho de conllevar sanciones que obliguen a la obediencia.⁴⁷

La transformación empiricista de los fenómenos morales tiene aquí sus raíces: la validez normativa se asimila erróneamente al poder imperativo. Ésta es la estrategia conceptual que sigue también Tugendhat cuando hace descansar la autoridad de normas justificadas en la universalización de imperativos que los afectados se dirigen a sí mismos bajo la forma de enunciados intencionales. De hecho, sin embargo, en la validez del deber ser se manifiesta la autoridad de una voluntad *general, compartida* por todos los afectados, que prescinde de toda cualidad imperativa, ya que se remite a un interés general determinable *discursivamente*, inteligible cognitivamente, y visible desde la perspectiva de los participantes.⁴⁸

Tugendhat arrebatata a la validez de las normas su sentido cognitivo y, sin embargo, se aferra a la necesidad de su justificación. De estas intenciones contradictorias se deduce un interesante *déficit de fundamentación*. Tugendhat parte de la cuestión semántica de cómo haya de entenderse el predicado «igualmente buena para todos»; por ello, lo que tiene que de-

47. HABERMAS, 1981, tomo 2, pp. 75 y ss.

48. Este es el momento que ha cristalizado G. H. MEAD en el concepto del *generalized other*. Cf. sobre ello HABERMAS, 1981, tomo 2, páginas 61 y ss. y 141 y ss.

mostrar es por qué las normas que cumplen exactamente dicho predicado pueden considerarse como justificadas. «Justificación» quiere decir exclusivamente que los afectados tienen buenas razones para decidirse por una forma común de acción; y cualquier imagen metafísica o religiosa del mundo resulta adecuada como «buenas razones». ¿Por qué tenemos que llamar «buenas» tan sólo a aquellas razones que pueden ajustarse al predicado de «igualmente buenas para todos»? Desde el punto de vista de la estrategia de la argumentación, esta pregunta tiene un valor análogo al de la cuestión, que acabamos de plantear de por qué el fundamento de universalidad debe aceptarse como regla de argumentación.

Tugendhat recurre a la conocida situación en la que las imágenes metafísica y religiosa del mundo han perdido su fuerza de convicción, compiten recíprocamente como creencias subjetivas y, en todo caso, ya no contienen enunciados de creencias *vinculantes colectivamente*. En esta situación, un punto de vista neutral en su contenido, como el de que todo afectado debe tener buenas razones para adoptar una forma de acción común, es manifiestamente superior a otros puntos de vista de contenido determinado y de carácter tradicional: *«Where the moral conceptions relied on higher beliefs these beliefs also consisted in the belief that something being the case is a reason for wanting to submit to the norm. What is different now is that we have two levels of such beliefs. There is a lower level of premoral beliefs which concern the question whether the endorsement of a norm is in the interest of the individual A and whether it is in the interest of an individual B, etc. It is now only these premoral empirical beliefs that are being presupposed, and the moral belief that the norm is justified if everybody can agree to it is not presupposed but the result of the communicative process of justifying to each other a common course of action on the basis of those premoral beliefs.» (Ms, 17.)**

* «Allí donde las concepciones morales descansaban sobre creencias superiores, entre éstas también se contaba la de que el hecho de que algo sea de cierta forma, es una razón para querer someterse a la norma. Lo distintivo ahora es que disponemos de dos órdenes de tales creencias. Hay un orden inferior de *creencias premorales* que se ocupa de la cuestión de si la aprobación de una norma interesa a la persona A o a la persona B, etc. Únicamente estas creencias empíricas premorales son las que damos por supuestas, mientras que la creencia moral de que la norma está justificada, si todo el mundo la acepta, no puede presuponerse, sino que es el resultado del proceso comunicativo por el

Es evidente que los partícipes en una discusión con orientaciones axiológicas encontradas podrán coincidir en formas de acción común si recurren a puntos de vista más abstractos que sean neutrales con respecto a los contenidos polémicos. Con este razonamiento, sin embargo, no hemos ganado gran cosa, puesto que también podrían darse *otros* puntos de vista formales propios del *mismo* plano de abstracción y que ofrezcan una posibilidad *equivalente* de unificación. Tugendhat tendría que demostrar por qué hemos de escoger el predicado que él recomienda. En segundo lugar, la preferencia por puntos de vista más elevados y más formales únicamente puede hacerse plausible en relación con aquel punto de arranque contingente, en el que reconocemos nuestra situación actual y no por casualidad. Si nos referimos a otra situación, una en la que, por ejemplo, una religión única tuviera una difusión general y efectiva, vemos de inmediato la necesidad de *otro tipo de argumentos*, a fin de explicar por qué las normas morales deben justificarse únicamente recurriendo a principios y procedimientos universales, y no invocando enunciados establecidos de modo dogmático. Para fundamentar la *superioridad de una forma reflexiva de justificación* y de las concepciones jurídicas y morales postradicionales elaboradas tomando aquélla como fundamento, se precisa una teoría normativa. Pero precisamente en este punto se interrumpe la secuencia de argumentación de Tugendhat.

Únicamente es posible enmendar esta carencia de fundamentación si, en vez de buscar una explicación semántica del significado de un predicado, se expresa lo que quiere decirse con el predicado «igualmente bueno para todos» mediante una norma de argumentación para el discurso práctico. Solamente en este caso cabe intentar la fundamentación de la norma de argumentación mediante una investigación de los presupuestos pragmáticos de la argumentación en general. De este modo se comprobará que la idea de la imparcialidad está *enraizada* en las estructuras de la misma argumentación, y no es preciso que se *introduzca* en ella como un contenido normativo suplementario.

que cada cual justifica al interlocutor una forma común de acción sobre la base de aquellas creencias premorales.»

III

La introducción del postulado de la universalidad supone el primer paso para la fundamentación de una ética discursiva. Podemos imaginarnos el contenido sistemático de la reflexión actual bajo la forma de un diálogo entre partidarios del cognitivismo y del escepticismo. En la primera ronda se trataría de conseguir que el testarudo escéptico abriera los ojos a la esfera de los *fenómenos morales*. En la segunda ronda se debatiría la *plausibilidad de las cuestiones prácticas*. Hemos visto que cuando el escéptico adopta la actitud del subjetivista ético dispone de razones poderosas contra el objetivista ético. Por lo demás, el cognitivista podría salvar la situación afirmando para los enunciados normativos una pretensión de validez análoga a la verdad. La tercera ronda se iniciaría con el consejo realista del escéptico en el sentido de que no es frecuente alcanzar el consenso en cuestión de principios morales, ni siquiera con voluntad de ello. Frente al hecho de un *pluralismo de últimas orientaciones axiológicas* de claras resonancias escépticas, el cognitivista tiene que esforzarse por probar la existencia de un principio de puente que posibilite el consenso. Una vez que se ha propuesto un principio moral, la ronda siguiente del diálogo se caracteriza por la cuestión del relativismo cultural. 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. En la quinta ronda, el escéptico vuelve a tener reservas respecto de una *estrategia de fundamentación de carácter pragmático-trascendental* que el cognitivista disipará con una formulación cuidadosa del argumento de Apel. En la sexta ronda, y frente a esta fundamentación de una ética del discurso tan plena de posibilidades, el escéptico puede todavía *refugiarse en una negación del discurso*. De este modo, sin embargo, como veremos, el escéptico se sitúa en una posición desesperada. El tema de la séptima y última ronda del diálogo es la renovación que hace el escéptico de las *reservas frente al formalismo ético*, que hacía Hegel a Kant. En este momento, el cognitivista inteligente no dudará en acercarse algo a los reparos razonables de su oponente.

En la forma externa de mi razonamiento no sigo exactamente la marcha ideal de las siete rondas del diálogo que aca-

bo de bosquejar. En la parte I puse de manifiesto de modo fenomenológico la red de sentimientos y actitudes morales imbricada en la praxis cotidiana para oponerme a las tan arraigadas simplificaciones empiricistas del concepto de racionalidad, así como a las transformaciones correspondientes de las experiencias morales fundamentales. En la II parte me concentré en los intentos metaéticos de explicación que niegan la plausibilidad de las cuestiones prácticas. Esta reserva pierde su sentido en el momento en que renunciamos a la falsa identificación de pretensiones de validez aseverativas y normativas (parte III) y demostramos que la verdad propositiva y la corrección normativa cumplen funciones pragmáticas distintas en la comunicación cotidiana. El escéptico no se deja impresionar por ello, y formula de nuevo su duda de que pueden fundamentarse las aspiraciones de validez específicas, vinculadas a los mandatos y a las normas. Esta objeción decae en el momento en que se admite el principio de la universalidad (en el apartado 4) y en el momento en que puede demostrarse que este principio moral se remite a una norma de discusión equiparable al principio inductivo y que no se trata de un principio participativo oculto. En este momento del diálogo, también el escéptico pedirá una fundamentación de este principio puente. Para salir al paso de la objeción de la falacia etnocéntrica seguiré (en el siguiente apartado 6) el consejo de Apel de recurrir a una fundamentación pragmático-trascendental de la ética. En el apartado 7 reformaré de tal modo el argumento de Apel que quepa renunciar sin problemas a la aspiración a una «fundamentación última». En contra del resto de las objeciones que el escéptico ético puede resucitar, en el apartado 8 se tratará de defender el postulado de la ética del discurso mostrando cómo las discusiones morales están comprendidas en el entramado de la acción social. Este vínculo interno entre la moralidad y la eticidad no limita la universalidad de las pretensiones de validez; sí somete, en cambio, al discurso práctico a limitaciones que los discursos teóricos no padecen en igual medida.

6. La exigencia de una fundamentación del principio moral no parece trivial si se recuerda que, con el impartivo categórico, Kant (al igual que los cognitivistas que le siguen a pesar de sus diferencias en el principio de universalidad) expresa una intuición cuyo alcance es cuestionable. Ciertamente, tan sólo aquellas normas de acción que incorporan en cada

caso intereses susceptibles de universalización se corresponden con *nuestra* idea de la justicia. Pero este «*moral point of view*» podría ser la manifestación de las ideas morales especiales de nuestra cultura occidental. La objeción que hace Paul Taylor a la propuesta de K. Baier puede hacerse extensiva a todas las formulaciones del principio de universalidad. A la vista de las pruebas aportadas por la Antropología tenemos que admitir que el código moral que establecen las teorías morales kantianas únicamente es uno, entre otros varios: «*However deeply our own conscience and moral outlook may have been shaped by it, we must recognize that other societies in the history of the world have been able to function on the basis of other codes... To claim that a person who is a member of those societies and who knows its moral code, nevertheless does not have true moral convictions is, it seems to me, fundamentally correct. But such a claim cannot be justified on the ground of our concept of the moral point of view for that is to assume that the moral code of liberal western society is the only genuine morality.*»⁴⁹ * Por lo tanto, hay una sospecha razonable de que la pretensión de universalidad, que proclaman los cognitivistas como el principio moral que prefieren, debe su origen a una «falacia etnocéntrica». Aquéllos no pueden soslayar la exigencia de fundamentación que plantea el escéptico.

Por lo demás, Kant fundamenta el imperativo categórico en los conceptos de autonomía y libre albedrío, de claro contenido normativo, y ello en la medida en que no recurre simplemente a un «hecho de la razón». Y de esta manera se presta a la objeción de una *petitio principii*. En todo caso, la fundamentación del imperativo categórico está tan imbricada en la arquitectura del sistema kantiano que no resulta fácil de defender en una situación distinta. Los teóricos morales de hoy ya no ofrecen una fundamentación del principio moral,

49. P. TAYLOR, «The Ethnocentric Fallacy», en *The Monist*, 47 (1963), p. 570.

* «Por muy profundamente que haya configurado nuestra conciencia y condición moral, hemos de reconocer que en la historia del mundo otras sociedades han podido funcionar sobre la base de otros códigos... Sostener que una persona que sea miembro de esas sociedades y que conozca su código moral, y a pesar de todo, carece de auténticas convicciones morales, es fundamentalmente correcto en mi opinión. Pero esta aseveración no puede justificarse sobre la base de nuestro concepto del punto de vista moral porque esto supone que el código moral de la sociedad liberal occidental es la única moral verdadera.»

sino que se limitan a reconstruir un conocimiento preteórico, como puede verse, por ejemplo, considerando el concepto de Rawls del equilibrio reflexivo (*reflective equilibrium*).⁵⁰ Esto es válido asimismo para la propuesta constructivista de la construcción metódica de un lenguaje para las discusiones morales, dado que la implantación lingüístico-normativa de un principio moral extrae su fuerza de convicción exclusivamente de la explicación conceptual de las intuiciones *afectadas*.⁵¹

En este momento de la argumentación no resulta exagerado decir que los cognitivistas tropiezan con dificultades debido a la exigencia de que fundamenten la validez general del postulado de la universalidad.⁵² De este modo el escéptico se siente capaz de convertir su sospecha de que no es posible fundamentar una moral universal en una manifestación de imposibilidad. Como es sabido, tal es la tarea que ha acometido H. Albert con su *Traktat über kritische Vernunft*⁵³ en la medida en que ha transferido al ámbito de la filosofía práctica el modelo teórico-científico de comprobación crítica, elaborado por Popper y que se supone que ha de sustituir a las ideas tradicionales acerca de la fundamentación y la justificación. Según esta tesis, al intentar fundamentar principios morales de validez general los cognitivistas se enfrentan al «trilema de Münchhausen», teniendo que elegir entre tres opciones igualmente inadmisibles: esto es, aceptar un regreso eterno, quebrar arbitrariamente la secuencia de inferencias o, por último, incurrir en un razonamiento circular. Sin embargo, 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 sólo en el concepto de la secuencia lógica. Evidentemente, esta idea deductivista de la fundamentación resulta demasiado selectiva y no puede reflejar las relaciones pragmáticas entre las acciones de habla en la discusión: los postulados inductivo y discursivo se introducen en calidad de normas de discusión con el fin de salvar el vacío lógico en las relaciones no deductivas. En consecuencia, no debe esperarse una fundamenta-

50. J. RAWLS, *Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/m, 1975, pp. 38 y ss. y 68 y ss.

51. P. LORENZEN, O. SCHWEMMER, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim, 1973, pp. 107 y ss.

52. WIMMER, 1980, pp. 358 y ss.

53. TUBINGA, 1968.

ción deductiva de estos principios de puente como la que surge del trilema de Münchhausen.

Desde esta perspectiva, K. O. Apel ha sometido a metacrítica esclarecedora el falibilismo y ha anulado la objeción del trilema de Münchhausen.⁵⁴ No es necesario que me detenga en esta cuestión ya que, a los efectos que nos ocupan, corresponde sobre todo a K. O. Apel el mérito de haber liberado la dimensión, entretanto reducida, de la fundamentación no deductiva de las normas éticas primordiales. Apel reanuda la moda de la fundamentación trascendental con medios pragmáticos de habla. Para ello, utiliza el concepto de la realización contradictoria (*performative Widerspruch*) que se produce cuando una acción de habla comprobadora, «Cp», descansa sobre presupuestos no contingentes, cuyo contenido propositivo contradice el enunciado «p». Tomando pie en una observación de Hintikka, Apel ilustra el significado de las realizaciones contradictorias para la comprensión de argumentos clásicos de la filosofía de la conciencia, con el ejemplo del *cogito, ergo sum*. Cuando se expresa el juicio de un contrario bajo la forma de la siguiente formulación de habla: «Dudo de que existo», cabe reconstruir el argumento de Descartes con ayuda de una realización contradictoria. En cuanto al enunciado:

1. Yo no existo (aquí y ahora),
el hablante plantea una pretensión de verdad. Al propio tiempo, *al formularla*, establece una condición inexcusable cuyo contenido prepositivo puede expresarse por medio del enunciado:

2. Yo existo (aquí y ahora),
(siendo así que en ambos enunciados el pronombre personal se refiere a la misma persona).⁵⁵

De modo análogo descubre Apel una realización contradictoria en la objeción del «falibilista consecuente» quien, en su función de escéptico ético, niega la posibilidad de fundamentar los principios morales y recurre al trilema mencionado.

54. K. O. APEL, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft», en *ibid.*, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/m, 1973, tomo 2, páginas 405 y ss.

55. K. O. APEL, «Das Problems der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Pragmatik», en B. KANITSCHNEIDER (comp.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976, pp. 55 y ss.

Apel refleja el estado de la discusión por medio de una tesis del proponente, quien afirma la validez general del postulado de universalidad y por una objeción del oponente quien se apoya en el trilema de Münchhausen (t), y de (t) deduce luego que carece de sentido intentar la fundamentación de la validez general de los principios: tal es el postulado del falibilismo (f). El oponente incurre en una realización contradictoria si el proponente puede probar que, en la medida en que participa en la discusión, tiene que establecer presupuestos inevitables *en cada* discusión sometida a comprobación práctica y cuyo contenido propositivo contradice el postulado (f). Tal es la situación de hecho ya que el oponente, al exponer la objeción, tiene que presuponer necesariamente la validez, por lo menos, de aquellas reglas lógicas que no pueden sustituirse si se pretende entender como una refutación el argumento citado. Hasta el criticista cuando participa en una argumentación acepta una cantidad mínima de reglas de crítica imprescindibles. Y esta determinación es incompatible con (f).

Este debate en el interior del campo racionalista crítico sobre una «lógica mínima»⁵⁶ interesa a Apel en la medida en que quita fuerza a la afirmación de la imposibilidad del escéptico. No obstante, no exime al cognitivista ético de la carga de la prueba. Por lo demás, esta controversia ha puesto de manifiesto que la regla de la realización contradictoria, que hay que evitar, no solamente puede aplicarse a los actos de habla y argumentos aislados, sino al conjunto del discurso argumentativo. Con la «argumentación en general», Apel construye un punto de referencia que resulta tan fundamental para el análisis de las reglas no rechazables como el «yo pienso» o la «conciencia en general» para la filosofía de la reflexión. Así como el que está interesado en la teoría del conocimiento no puede situarse por detrás de sus propios actos de conocimiento (y, en cierto modo, queda atrapado en la necesaria autorreferencia del sujeto cognoscente), tampoco quien elabora una teoría de la argumentación moral puede distanciarse de aquella situación que está determinada por su propia participación en las discusiones (por ejemplo, con el escéptico, que sigue como una sombra cada uno de sus pasos). Para éste la situación de la argumentación no es «rever-

56. H. LENK, «Philosophische Letzbegründung und rationales Kritizismus», en *Zeitschrift für Philosophischen Forschung*, 24 (1970), páginas 183 y ss.

sible», como tampoco lo permite el conocimiento para los filósofos trascendentales. El teórico de la argumentación es tan consciente del carácter autorreferido de su argumentación como lo es el teórico del conocimiento de la autorreferencia de su conocimiento. Esta conciencia significa al propio tiempo la renuncia a los esfuerzos sin perspectiva de una fundamentación deductiva de principios «últimos», así como un retorno a la explicación de presupuestos «inevitables», esto es, universales y necesarios. El teórico moral intentará ahora adoptar la función del escéptico a fin de comprobar si el rechazo de un principio moral propuesto incurre en una realización contradictoria con los presupuestos inevitables de la argumentación moral. De este modo indirecto, el teórico moral puede hacer ver al escéptico que éste, al iniciar una argumentación concreta con el objetivo de refutar el cognitivismo ético, tiene que hacer inevitablemente presupuestos argumentativos, cuyo contenido propositivo contradice su objeción. Apel resume esta forma de la refutación de realización del escéptico en un modo de fundamentación que describe de la forma siguiente: «Cualquier cosa que yo no pueda negar sin incurrir en una autocontradicción evidente y, al mismo tiempo, tampoco pueda fundamentar deductivamente sin una *petitio principii* lógico-formal, pertenece a aquellos presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación que será siempre preciso reconocer si es que el proceso de habla de la argumentación ha de conservar su *significado*.»⁵⁷

En consecuencia, la exigida fundamentación del principio moral recomendado podría adoptar la forma de que toda discusión, en cualquier contexto que se dé, descansa sobre presupuestos pragmáticos de cuyo contenido propositivo puede deducirse el postulado de universalidad «U».

7. Una vez que me he asegurado de la posibilidad de una fundamentación pragmático-trascendental del principio moral, desearía proseguir con la argumentación. En primer lugar quiero mencionar algunas condiciones a las que tienen que ser suficientes los argumentos pragmático-trascendentales a fin de utilizar estos criterios para enjuiciar las dos propuestas más conocidas de R. S. Peters y K. O. Apel, *a*). Después trataré de dar una versión del argumento pragmático-trascendental que resista las objeciones más conocidas, *b*). Por último

57. APEL, 1976, pp. 72 y ss.

trataré de demostrar que esta fundamentación de la ética discursiva no puede tener la importancia de una fundamentación última y por qué tampoco puede reclamar para sí en absoluto esta condición, c).

a) En Inglaterra se ha consolidado un tipo de análisis derivado de Collingwood que se corresponde con bastante exactitud con el procedimiento al que Apel llama pragmático-trascendental. A. J. Watt le llama «*analysis of the presuppositions of a mode of discourse*» (análisis de los presupuestos de una forma de discurso) y describe su estructura del modo siguiente: «*The strategy of this form of argument is to accept the sceptical conclusion that these principles are not open to any proof, being presuppositions of reasoning rather than conclusions from it, but to go on to argue that commitment to them is rationally inescapable, because they must, logically, be assumed if one is to engage in a mode of thought essential to any rational human life. The claim is not exactly that the principles are true, but that their adoption is not a result of mere social convention on free personal decision: that a mistake is involved in repudiating them while continuing to use the form of thought and discourse in question.*»⁵⁸ * La influencia de Collingwood se muestra en que el análisis de presupuestos se aplica a la forma en que se plantean y tratan determinadas cuestiones: «*A presuppositional justification would show, that one was committed to certain principles by raising and considering a certain range of questions*» (*ibíd.*, 41).** Estos argumentos se orientan a la prueba de la inevitabilidad de los presupuestos de determinados discursos y del contenido propo-

58. A. J. WATT, *Transcendental Arguments and Moral Principles*, «*Philosophical Quarterly*», 25, 1975, p. 40.

* «La estrategia de esta forma de argumentación es aceptar la conclusión de los escépticos de que estos principios no están abiertos a comprobación alguna, ya que son presupuestos del razonamiento antes que conclusiones de éste y seguir adelante, sosteniendo que el compromiso racional con ellos es completamente inevitable, ya que deben darse por supuestos lógicamente si hemos de aceptar una forma de pensar que sea esencial a cualquier vida humana racional. El supuesto no es exactamente que los principios sean ciertos, sino que su adopción no es el resultado de una mera convención social sobre la libre decisión personal: que se comete un error rechazándoles al tiempo que se sigue utilizando la forma de pensamiento y el discurso en cuestión.»

** «Una justificación de presupuestos mostraría que estamos comprometidos con ciertos principios al plantear y considerar cierta gama de cuestiones.»

sitivo de tales presupuestos habrían de obtenerse principios morales fundamentales. El peso de estos argumentos será tanto mayor cuanto más general sea el tipo de discursos entre los que cabe demostrar la existencia de presupuestos de contenido normativo. En sentido estricto, sólo cabe calificar de «trascendentales» a los argumentos cuando se orientan a discursos o competencias correspondientes tan generales que no cabe sustituirlos por equivalentes funcionales; tienen que estar concebidos de tal modo que sólo sean sustituibles por discursos o competencias de igual tipo. Al mismo tiempo también es importante especificar con exactitud la esfera de los objetos a la que se deba aplicar el procedimiento del análisis de presupuestos.

Por otro lado, la delimitación de la esfera de los objetos no ha de prejuzgar el contenido normativo de sus presupuestos ya que, de otro modo, se incurre en una *petitio principii* que hubiera podido evitarse. R. S. Peters cree cumplir las dos condiciones. Peters se limita a discursos prácticos, esto es, a aquellos procesos de entendimiento que sirven para responder a preguntas prácticas del tipo «¿Qué debo o qué debemos hacer?». De este modo, Peters trata de escoger un orden auto-sustitutivo de discursos, al tiempo que evita la decisión normativa previa en la delimitación del discurso práctico: «*It is always possible to produce ad hominem arguments pointing out what any individual must actually presuppose in saying what he actually says. But these are bound to be very contingent, depending upon private idiosyncrasies, and would obviously be of little use in developing a general ethical theory. Of far more importance are arguments pointing to what any individual must presuppose in so far as he uses a public form of discourse in seriously discussing with others or with himself what he ought to do. In a similar way one might inquire into the presuppositions of using scientific discourse. These arguments would be concerned not with prying into individual idiosyncrasies but with probing public presuppositions.*»⁵⁹ *

59. R. S. PETERS, *Ethics and Education* (1966), Londres, 1974, pp. 114 y ss.

* «Siempre es posible producir argumentos *ad hominem* en los que se señala lo que toda persona tiene que dar por supuesto en realidad para decir lo que dice. Pero estos argumentos tendrán que ser siempre muy contingentes, dependientes de las respectivas idiosincrasias y, evidentemente, habrán de ser de muy escasa utilidad para elaborar una teoría ética. De mucha mayor importancia son los argumen-

Únicamente estos presupuestos *públicos* son comparables a las condiciones trascendentales sobre las que Kant ha construido su análisis; únicamente para ellos tiene validez la cuestión de la inevitabilidad de presupuestos de discursos no sustituibles y que, en este sentido, son generales.⁶⁰

Peters trata de deducir determinadas normas fundamentales de los presupuestos de los discursos prácticos; en primer lugar un principio de trato justo (*all people's claim should be equally considered*) («se debe prestar igual atención a las pretensiones de todo el mundo») y luego principios más concretos, como, por ejemplo, el de la libertad de opinión. Por lo demás, Peters sólo menciona observaciones *ad hoc* en lugar de determinar por orden de importancia los presupuestos esenciales del discurso práctico y de someter a análisis sistemático su contenido. No considero en modo alguno que el análisis de Peters carezca de valor, pero, en la forma en que lo lleva a cabo pueden hacerse dos objeciones.

La primera es una variante del reproche de la *petitio principii* y señala que Peters únicamente se queda con aquellos contenidos normativos de los presupuestos del discurso que previamente había introducido a través de la definición implícita de lo que considera como discurso práctico. Esta ob-

tos que señalan lo que cualquier persona *ha de* dar por sentado en la medida en que acude a una forma pública, de discurso para dilucidar seriamente consigo mismo o con otros qué deba hacer. De modo análogo cabe estudiar los presupuestos para el empleo del discurso científico. Estos argumentos no se ocuparán de escudriñar idiosincrasias reservadas sino de probar los presupuestos públicos.»

60. A ello apunta el propio Peters: «Si se pudiera demostrar que ciertos principios son necesarios para que una forma del discurso tenga sentido, se pueda aplicar o acierte, ello sería una razón muy fuerte para la justificación de tales principios. Mostrarían a lo que se compromete quien pretenda aplicarlos en serio. Por supuesto, cada cual sería libre de decir que no está comprometido porque no utiliza esta forma del discurso o porque deja de utilizarla en cuanto se da cuenta de sus presupuestos. Ésta sería una posición muy adecuada, por ejemplo, en el discurso sobre brujería o astrología, ya que, en nuestra sociedad, no se inicia a las personas automáticamente en ellos, por lo que pueden ejercer su discreción acerca de si piensan o hablan de esta forma o no. Por ejemplo, muchas personas han dejado de utilizar un lenguaje religioso —quizá equivocadamente— porque se han percatado de que su empleo les obliga a decir cosas que sostienen ser verdad, pero cuyas condiciones de verdad no pueden exponerse nunca. Pero ésta sería una actitud muy difícil de adoptar en relación con el discurso moral, ya que implicaría una negativa absoluta a hablar o a pensar sobre lo que se debe hacer», PETERS, 1974, pp. 115 y ss.

jeción puede formularse, por ejemplo, frente a la deducción semántica del principio de igualdad de trato.⁶¹

Apel trata de contrarrestar esta objeción señalando que no reduce a argumentaciones *morales* el análisis de los presupuestos, sino que lo aplica a las condiciones de la posibilidad del discurso argumentativo *en general*. Peters trata de demostrar que todo sujeto capaz de hablar y de actuar, en la medida en que participa en cualquier argumentación con el fin de comprobar de modo crítico cualquier aspiración hipotética de validez, tiene que contar con presupuestos de contenido normativo. Con esta estrategia de razonamiento alcanza incluso al escéptico, que se obstina en un tratamiento metaético de las cuestiones de teoría moral y se niega consecuentemente a participar en argumentaciones *morales*. A este escéptico trata de recordar Apel que, con su primera objeción y su primera defensa, se dejó llevar a un juego de argumentación y, con él, a unos presupuestos que le hacen incurrir en una realización contradictoria. El propio Peters se vale de esta versión más radical, por ejemplo, para fundamentar el principio de la libertad de opinión: «*The argument need not be based simply on the manifest interest of anyone who seriously asks the question "What ought I to do?". For the principle of liberty, at least in the sphere of opinion, is also surely a (general presupposition of this form of) discourse into which any rational being is initiated when he laboriously learns to reason. In matters where reason is paramount it is argument rather than force or inner illumination that is decisive. The conditions of argument include letting any rational being contribute to a public discussion.*»⁶² *

Frente a estos argumentos se alza una *segunda objeción* que no es tan fácil de desmontar. Resulta patente que la libertad de opinión, en el sentido de un rechazo de injerencias del exterior en el proceso de la formación de la opinión, se

61. PETERS, 1974, p. 121.

62. PETERS, 1974, p. 181.

* «El argumento no tiene por qué basarse simplemente en el interés manifiesto de que cualquiera plantee de verdad la cuestión de "¿Qué debo hacer?". Porque el principio de la libertad, al menos en la esfera de la opinión, es también un (presupuesto general de esta forma de) discurso en el que se inicia cualquier ser racional cuando aprende trabajosamente a razonar. En los asuntos en los que prevalece la razón, lo decisivo es el argumento antes que la fuerza o la iluminación íntima. Las condiciones del argumento incluyen el permiso para que cualquier ser racional pueda contribuir a un debate público.»

cuenta entre los presupuestos pragmáticos inexcusables de toda argumentación. En todo caso, también cabe convencer al escéptico de que, de este modo, ya ha reconocido un «principio de libertad de opinión» correspondiente en cuanto que *participe en la discusión*. Este argumento no tiene bastante alcance para convencer también al escéptico en cuanto *actor*. De esta forma no se puede fundamentar la validez de una norma de acción, por ejemplo, de un derecho fundamental a la libertad de opinión garantizado por el Estado. No resulta evidente en modo alguno que las reglas que son inevitables *dentro* de los discursos también puedan aspirar a validez para la regulación de la acción *fuera* de tales discursos. Incluso aunque los partícipes en la argumentación estuvieran obligados a obrar con presupuestos de contenido normativo (por ejemplo, a considerarse mutuamente como sujetos responsables, a tratarse como interlocutores iguales, a concederse crédito recíproco y a cooperar mutuamente),⁶³ podrían liberarse de esta exigencia pragmático-trascendental en cuanto salieran del círculo de la argumentación. Tal obligación no se transmite inmediatamente del discurso a la acción. En todo caso, la fuerza *reguladora de la acción* del contenido normativo descubierto en los presupuestos pragmáticos de la *argumentación* precisaría una fundamentación especial.⁶⁴

Esta transferencia no se puede demostrar de la forma en que lo intentan Peters y Apel extrayendo de los presupuestos de la argumentación de modo *inmediato* normas éticas fundamentales. Las normas fundamentales del derecho y de la moral no forman parte en modo alguno del campo de la teoría moral; deben considerarse como contenidos precisados de fundamentación en los discursos prácticos. Dado que las circunstancias históricas varían, cada época arroja su propia luz sobre las ideas fundamentales práctico-morales. En todo caso, en tales discursos hacemos uso siempre de las reglas de argumentación de contenido normativo; y *éstas* son las que pueden deducirse de modo pragmático-trascendental.

b) Retornamos así al problema de la fundamentación del postulado de la universalidad. La función que cabe al argu-

63. KUHLMANN, 1981, pp. 64 y ss.

64. Con ello reviso afirmaciones anteriores, cf. J. HABERMAS, N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/m, 1971, pp. 136 y ss. Igualmente, APEL, 1973, pp. 424 y ss.

mento pragmático-trascendental puede describirse ahora en la medida en que con su ayuda puede probarse cómo *el principio de universalidad, que actúa como una regla de argumentación, se encuentra implícito en los presupuestos de cualquier argumentación*. Esta exigencia queda satisfecha cuando puede mostrarse que

- toda persona que participa en los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene justificar una norma de acción, tiene que dar por buena implícitamente la validez del postulado de universalidad (ya sea en la forma dada más arriba o en otra equivalente).

Desde la perspectiva del canon aristotélico es recomendable distinguir tres esferas de presupuestos de argumentación: presupuestos en la esfera lógica de los productos, en la esfera dialéctica de los procedimientos y en el círculo retórico de los procesos.⁶⁵ En principio, las argumentaciones han de servir para *producir* argumentos atinados y convincentes, desde el punto de vista de sus propiedades intrínsecas, con los que se puedan comprobar o rechazar las aspiraciones de validez. En esta esfera se encuentran, por ejemplo, las reglas de la lógica mínima que se discuten en la escuela de Popper o bien aquellas exigencias de consistencia a las que se ha referido Hare entre otros. Por mor de la sencillez me detengo en el catálogo de presupuestos de la argumentación que ha establecido R. Alexy.⁶⁶ Para la esfera lógico-semántica pueden servir como *ejemplos* las reglas siguientes:⁶⁷

- (1.1) Ningún hablante debe contradecirse.
- (1.2) Todo hablante que aplica el predicado F a un objeto debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todo objeto que se parezca a *a* en todos los aspectos importantes.
- (1.3) Diversos hablantes no pueden emplear la misma expresión con significados distintos.

65. B. R. BURLISON, «On the Foundation of Rationality», *Journ. A. Forensic Ass.*, 16, 1979, pp. 112 y ss.

66. R. ALEXY, «Eine Theorie des praktischen Diskurses», en W. OELMÜLLER (comp.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn, 1978.

67. Alexy, en Oel Müller, 1978, p. 37.

En esta esfera se presuponen reglas lógicas y semánticas que carecen de contenido ético. No se encuentra un punto de apoyo adecuado para edificar el argumento pragmático-transcendental que se busca.

En la perspectiva *procedimental* las argumentaciones se manifiestan como procesos de comprensión regulados de modo tal que los proponentes y los oponentes en situación hipotética, y liberados de la presión de la acción y de la experiencia, pueden comprobar las aspiraciones de validez que han resultado problemáticas. En esta esfera se encuentran los presupuestos pragmáticos de una forma especial de interacción, esto es, todo aquello que es necesario para una búsqueda cooperativa de la verdad concebida como una competición: así, por ejemplo, el reconocimiento de la responsabilidad y de la honestidad de todos los participantes. Aquí deben contarse también las reglas generales de competencia y relevancia para el reparto de las cargas de la argumentación, para el ordenamiento de los temas y de las aportaciones, etc.⁶⁸ Del catálogo de reglas establecidas por Alexy pueden citarse los *ejemplos* siguientes:

- (2.1) Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree.
- (2.2) Quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de la discusión debe dar una razón de ello.

Algunas de estas reglas tienen un claro contenido ético. En este lugar se cuentan también presupuestos que el discurso en general comparte con la acción orientada hacia el entendimiento, por ejemplo, las relaciones de reconocimiento recíproco.

No obstante, estaríamos invirtiendo el orden de actuación si acudiéramos de modo inmediato a los fundamentos de la argumentación como teoría de la acción. En realidad, los presupuestos de una competición sin reservas en favor de argumentos mejores son interesantes para nuestros objetivos en la medida en que éstos son inconciliables con las éticas tradicionales que siempre tienen que poner un meollo dogmático de convicciones fundamentales a salvo de toda crítica.

68. En la medida en que éstos son de carácter especial y no se pueden deducir con carácter general del sentido de una competición por argumentos mejores se trata de medidas *institucionales* que, como puede verse más abajo, se encuentran en *otra* esfera.

Con respecto a los aspectos de *proceso*, el discurso argumentativo se presenta, por último, como un proceso de comunicación que tiene que satisfacer condiciones inverosímiles con relación al objetivo de una comprensión racionalmente motivada. En el discurso argumentativo se muestran estructuras de una situación de habla que se encuentra inmunizada de forma especial contra la represión y la desigualdad: se presenta como una forma de la comunicación suficientemente próxima a las condiciones ideales. Por este motivo, en su momento, he querido describir los presupuestos de la argumentación como determinaciones de una situación de habla ideal;⁶⁹ y este ensayo lleva el nombre de «notas», sobre todo porque en este momento no puedo acometer la necesaria labor de precisión, elaboración y revisión de mis análisis anteriores. Hoy más que nunca me parece correcta la intención de reconstruir las condiciones generales de simetría que todo hablante competente ha de presuponer como suficientemente dadas en la medida en que pretende participar en una discusión. Por medio de una investigación sistemática de realizaciones contradictorias puede probarse el presupuesto de algo así como una «comunidad comunicativa ilimitada»; ésta es la idea, que elabora Apel siguiendo a Peirce y Mead. Los participantes en la discusión no pueden soslayar el presupuesto de que, en función de unos rasgos que se han de describir formalmente, la estructura de su comunicación excluye toda coacción que, no siendo un argumento mejor, influya sobre el proceso de comprensión procedente de fuera o nacida en su propio interior y neutraliza todos los motivos, excepción hecha del de la búsqueda cooperativa de la verdad. Tomando pie en mi análisis, Alexy ha recomendado las siguientes reglas de discusión para esta esfera:⁷⁰

- (3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión.
- (3.2) a) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación.
b) Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso.
c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.⁷¹

69. Habermas en Fahrenbach, 1973, pp. 211 y ss.

70. Alexy en Oelmüller, 1978, pp. 40 y ss.

71. Evidentemente, este presupuesto *no* es pertinente para los dis-

- (3.3) A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso.

Conviene hacer algunas aclaraciones. 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 la capacidad de participar en discusiones. La regla (3.2) garantiza a todos los participantes 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 el derecho a una participación igual en el discurso sin que se dé una represión sutil y oculta (y, por lo tanto, igual).

Si no se trata sólo de un bosquejo definitorio de una forma ideal de comunicación que, en realidad, prejuzgaría todo lo demás, debe demostrarse que en lo relativo a las reglas del discurso no se trata simplemente de *convenciones*, sino de presupuestos inexcusables.

Los propios presupuestos pueden identificarse demostrando a quien en principio rechaza las reconstrucciones que se ofrecen como hipótesis que incurre en realizaciones contradictorias. En este caso, hemos de apelar al conocimiento intuitivo previo con el que suponemos pertrechado a todo sujeto con capacidad de habla y de acción, que participa en argumentaciones. En este momento he de limitarme a mostrar a título de ejemplo cómo puede realizarse tal análisis.

La frase siguiente:

(1) Por último he convencido a *H* con buenas razones de que *p* se debe entender como un informe sobre la conclusión de un discurso en el que el hablante se ha valido de razones para convencer a *H* de que acepte la aspiración de verdad unida a la afirmación «*p*», esto es, de que tome por verdadera a «*p*». Pertenece al sentido general de «convencer» el hecho de que, mediante buenas razones, un sujeto adopta una opinión. Por este motivo, la frase:

cursos teóricos en los cuales se comprueban las aspiraciones asertivas de validez y pertenece a los presupuestos pragmáticos de toda argumentación.

(1)* Por último he convencido a *H* con una mentira de que *p* es paradójica; hay que corregirla en el sentido siguiente:

(2) Por último he conseguido que *H* crea por medio de una mentira (le he hecho creer) que *p*.

Si no nos damos por satisfechos con la referencia léxica al significado de «convencer», sino que pretendemos explicar *por qué* (1)* es una paradoja semántica que puede resolverse mediante (2), podemos partir de la relación interna que existe entre las dos expresiones «convencer a alguien de algo» y «conseguir un acuerdo fundamentado acerca de algo». Las convicciones descansan, en *último término*, sobre un consenso que se establece de modo discursivo. En este caso, (1)* quiere decir que *H* ha llegado al convencimiento en condiciones en las que no es posible establecer convencimientos. Tales condiciones contradicen presupuestos pragmáticos de la argumentación en general; en este caso, la regla (2.1). Que este presupuesto es válido, no solamente de vez en cuando, sino de modo inexcusable para toda argumentación, puede mostrarse haciendo ver a un proponente que se comprometa a defender la verdad de (1)* que incurre en una *realización contradictoria*. Si el proponente aporta alguna razón a favor de la verdad de (1)* y, de este modo, participa en la argumentación, entre otras cosas acepta el presupuesto de que jamás podrá *convencer* a un oponente de que crea que es verdad algo por medio de una mentira, sino que todo lo más que conseguirá será *hacérselo creer*. En este caso, el contenido de una afirmación que hay que fundamentar contradice uno de los presupuestos merced a los cuales cabe considerar como fundamentación la manifestación del proponente.

De modo análogo puede decirse que hay realización contradictoria en el caso de manifestaciones de un proponente que quisiera fundamentar el enunciado siguiente:

(3)* Una vez que hayamos excluido de la discusión... a *A*, *B*, *C* (o, lo que es lo mismo, que les hayamos hecho callar o que les hayamos obligado a aceptar nuestra interpretación), podremos convencernos finalmente de que *N* es correcta, siendo así que, en el caso de *A*, *B*, *C*..., se ha de tratar de *a*) pertenecientes al círculo de aquellos a los que *afectará* la entrada en vigor de la norma *N* y *b*) no se distinguen en aspecto im-

portante alguno del resto de los participantes en cuanto *participantes en la discusión*. En todo intento de *fundamentar* (3)* el proponente ha de entrar en contradicción con los presupuestos de la argumentación mencionados en (3.1) y (3.2).

Ciertamente, la forma de regla en que presenta Alexy estos presupuestos suscitan la impresión equivocada de que todas las argumentaciones que se llevan a cabo, en realidad habrían de suplir tales reglas. Es evidente que en muchas ocasiones no es éste el caso y en todas las ocasiones debemos conformarnos con aproximaciones. El equívoco pudiera estar relacionado en principio con la ambigüedad del término «regla», puesto que las reglas del discurso en el sentido de Alexy no son *constitutivas* para dicho discurso en el mismo sentido en que lo son las reglas del ajedrez para este juego. En tanto que las reglas del ajedrez *determinan* una praxis de juego verdadera, las reglas del discurso son únicamente una forma de la *representación* de presupuestos pragmáticos de una praxis de discurso concreta que se aceptan tácitamente y se conocen de modo intuitivo. Si en verdad se quiere comparar la argumentación con la práctica del ajedrez, las reglas que parecen más equivalentes a las de este juego son aquellas mediante las cuales se elaboran e intercambian argumentos. Si se pretende conseguir una práctica de la argumentación sin errores es necesario cumplir *de verdad* estas reglas. Por el contrario, las reglas del discurso (3.1) y (3.2) únicamente afirman que los participantes en la argumentación deben *aceptar* el cumplimiento aproximado y suficiente a los fines de la argumentación de las condiciones citadas, con independencia de que la aceptación en algún caso sea *contraria a la realidad* y con independencia también de en qué medida lo sea.

Como quiera que los discursos están sometidos a limitaciones de espacio y tiempo y tienen lugar en contextos sociales, los participantes en la argumentación no son caracteres inteligibles y están movidos por otros motivos que el permisible de la búsqueda cooperativa de la verdad; que se deben ordenar los temas y las aportaciones, regular el comienzo, el final y la reanudación de las discusiones, asegurar la pertinencia y valorar la competencia, son necesarias *medidas institucionales* con el fin de neutralizar las limitaciones empíricas inevitables y las evitables intervenciones internas y externas, de modo tal, que por lo menos puedan alcanzarse en un grado razonable las condiciones ideales previstas siempre por

los participantes en la argumentación. Estas necesidades triviales de la *institucionalización de discursos* no contradicen en modo alguno el contenido parcialmente contrario a la realidad de los presupuestos del discurso. Antes bien, los intentos de institucionalización obedecen por su parte a planteamientos de fines normativos que nosotros extraemos de modo *automático* de la comprensión intuitiva previa de la argumentación. Esta afirmación puede comprobarse haciendo uso de aquellas justificaciones, inmunidades, órdenes del día, etc., con cuya ayuda se institucionalizan los discursos teóricos en los discursos científicos prácticos, por ejemplo en los negocios parlamentarios.⁷² Si se quiere evitar una *fallacy of misplaced concreteness* (falacia de la concreción errónea) es preciso distinguir cuidadosamente las reglas del discurso de las convenciones que sirven a la institucionalización del discurso, en la medida en que ponen de manifiesto el contenido ideal de los presupuestos de la argumentación.

Si, tras estas observaciones superficiales y a reserva de análisis más exactos, aceptamos las reglas elaboradas provisionalmente por Alexy y, si, además, buscamos la relación con la justificación de las normas, dispondremos de premisas suficientemente sólidas para la demostración de «U».

Si todo el que participa en argumentaciones entre otras cosas tiene que hacer presupuestos, cuyo contenido puede reflejarse bajo la forma de las reglas discursivas (3.1) a (3.3) y si, además, entendemos que las normas justificadas tienen como objetivo regular materias sociales en el 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 a un reconocimiento implícito de «U». De las citadas reglas discursivas se sigue que una norma polémica únicamente encuentra aceptación entre los participantes de un discurso práctico cuando «U» es válida, esto es,

— cuando todos pueden 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*.

72. Cf. J. HABERMAS, «Die Utopie des guten Herrschers», en *ibid.*, *Kleine politische Schriften*, I-IV, Frankfurt/m, 1981, pp. 318 y ss.

Pero si se ha mostrado que el postulado de la universalidad, derivado de forma pragmático-trascendental, se puede fundamentar mediante presupuestos de argumentación, la *misma ética del discurso* se puede reducir al escueto postulado «D» según el cual,

— únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico.⁷³

La fundamentación bosquejada de la ética discursiva evita confusiones en el uso de la expresión «principio moral». El principio moral único es el fundamento citado de la generalización que sirve como regla de argumentación y pertenece a la lógica del discurso práctico. Debe diferenciarse cuidadosamente a «U»

- de cualesquiera principios o normas fundamentales de contenido que únicamente pueden constituir el *objeto* de las argumentaciones morales;
- del contenido normativo de los presupuestos de la argumentación que se pueden exponer en forma de reglas (como en 3.1 y 3.3);
- de «D», el postulado de la ética discursiva, que expresa la idea fundamental de una teoría moral, pero no pertenece a la lógica de la argumentación.

Hasta la fecha, los intentos de fundamentar una ética discursiva se resienten del hecho de que se confunden las *reglas* de la argumentación con sus *contenidos* y los *presupuestos* y con los «principios morales» como fundamentos de la ética filosófica. «D» es la afirmación de finalidad que el filósofo tra-

73. Una formulación ligeramente distinta del mismo principio se encuentra en F. KAMBARTEL, «Moralisches Argumentieren», en *ibid.* (comp.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt/m, 1974, pp. 54 y ss. Kambartel considera fundamentadas aquellas normas para las que cabe conseguir el acuerdo de todos los afectados en un «diálogo racional». La fundamentación se remite a un «diálogo racional» (o el intento de tal diálogo) que consigue el acuerdo de todos los participantes y con ello lleva a una situación en la que la orientación que importa a todos los participantes se puede llevar a un acuerdo general en una situación comunicativa que, aparentemente, no está deformada» (p. 68).

ta de fundamentar en su condición de teórico moral. El programa de fundamentación bosquejado hasta ahora señala que el *camino* con mayores posibilidades es la fundamentación pragmático-trascendental de una regla de argumentación de contenido normativo. Ésta es, evidentemente, selectiva, aunque formal; no es conciliable con todos los principios de contenido moral y jurídico pero, en su condición de regla de argumentación, no prejuzga ninguna regulación de contenido. Todos los contenidos, incluso aunque afecten a normas de acción fundamentales, han de hacerse dependientes de discursos reales (o, en sentido sustitutorio, que se realizan en sentido advocatorio). El teórico moral puede participar en ellos como afectado y, en su caso, como experto, pero no puede dirigir *por su cuenta* tales discursos. Una teoría que se extiende a ámbitos de contenido, como la teoría de la justicia de Rawls, debe entenderse como una aportación al discurso que se da entre los ciudadanos.

c) Kambartel ha caracterizado la fundamentación pragmático-trascendental de la ética discursiva como un procedimiento en el cual el proponente trata de convencer al «oponente que pregunta por la fundamentación de un principio racional formulado de modo argumentativo, de que, con su pregunta bien entendida, se ha situado en el campo de ese mismo principio».⁷⁴ Cabe preguntarse qué *status* corresponde a este tipo de fundamentación. *Un sector* rechaza hablar de fundamentación en general ya que (como señala G. F. Gethmann) el reconocimiento de algo presupuesto, a diferencia del reconocimiento de algo fundamentado, es siempre hipotético y, desde luego, dependiente de una fijación de objetivos provisionalmente aceptada. Frente a ello, los pragmáticos trascendentales señalan que la necesidad de reconocer como válidos los presupuestos inevitables es tanto menos hipotética cuanto más generales son el discurso y las competencias correspondientes sobre los que se aplica el análisis de presupuestos. Con el «objetivo» de la argumentación no es posible actuar con la misma libertad como con los objetivos contingentes de acción. Este objetivo está tan imbricado en la forma de vida de unos sujetos capaces de hablar y de actuar, que no podemos construirlo como nos parezca ni tampoco sosla-

74. F. KAMBARTEL, «Wie ist praktische Philosophie konstruktiv möglich?», en Kambartel, 1974, p. 11.

yarlo. *El otro sector* atribuye al pragmatismo trascendental la ambiciosa aspiración de una fundamentación última ya que ésta (como señala W. Kuhlmann) tiene que posibilitar un conocimiento cierto y seguro sobre una base que soslaye la fallibilidad de todo conocimiento experimental: «Aquello que no puede negarse razonablemente —sin incurrir en autocontradicción— porque tiene que presuponerse en toda argumentación racional y lo que tampoco cabe fundamentar mediante deducción por las mismas razones —sin incurrir en *petitio principii*—, todo ello constituye una *base segura que nada puede hacer tambalear*. En nuestra condición de participantes en la argumentación hemos reconocido de modo necesario los enunciados y reglas pertenecientes a estos presupuestos, y no podemos permitirnos manifestar dudas que socaven su base ni apuntar otras razones para su validez.»⁷⁵ Aquí debe señalarse que el tipo de argumento que H. Lenk califica de *petitio tollendi* únicamente es útil para demostrar el *carácter imprescindible* de determinadas condiciones o reglas; con su ayuda puede hacerse ver a un oponente que se ha empeñado en realizar algo que debe superarse.

La prueba de las realizaciones contradictorias 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 equivalentes. De este modo, queda probada la *falta de alternativas* de estas reglas para la práctica de la argumentación sin que ésta quede *fundamentada* en cambio. Ciertamente, los participantes tienen que haber reconocido las reglas como un hecho de la razón, únicamente porque están interesados en la argumentación. Ahora bien, con tales medios no es posible establecer una deducción trascendental en el sentido de Kant. En el caso de la investigación pragmático-trascendental de los presupuestos de la argumentación de Apel, puede decirse lo mismo que en el caso de la investigación semántico-trascendental de los presupuestos de los juicios experimentales que hace Strawson: «El sistema conceptual que se encuentra en la base de nuestra experiencia tiene que agradecer su necesidad a su falta de alternativa. De esta manera, queda comprobado que todo intento de elaborar un sistema conceptual sustitutorio fracasa ante el hecho de que este sistema acaba integrando elementos estructurales del viejo sistema y del que ha de sustituirle... Mientras el

75. KUHLMANN, 1981, p. 57.

método de Strawson siga orientándose de esta forma, tan sólo a las implicaciones inmanentes de carácter conceptual, no puede haber posibilidad alguna de justificar *a priori* un sistema conceptual ya que, en principio, es una cuestión abierta si el sujeto cognoscente no cambia su forma de pensar sobre el mundo.»⁷⁶ Schönrich se alza de modo provocativo contra una sobrecarga de esta *forma debilitada del análisis trascendental* con la observación: «La aceptación de ciertas implicaciones de carácter conceptual, que se saca del escéptico mediante engaños, no puede aspirar ya a una validez cuasiempírica.»⁷⁷

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 desvalorizado, con un cambio tan enérgico de paradigma entre la filosofía de la conciencia y la del lenguaje. En el interesante trabajo sobre el *apriori* de la comunidad comunicativa recuerda Apel, y no casualmente, a Fichte, quien hubiera querido «disolver el hecho de la razón en su mera facticidad»⁷⁸ por medio de «una realización complementaria unilateral». Aunque Apel habla del «dogmatismo metafísico residual» de Fichte, si yo entiendo bien, sigue apoyando la pretensión de fundamentación última del pragmatismo trascendental precisamente en aquella identificación de verdad del enunciado y vivencia de la certidumbre, que solamente puede admitirse en el complemento reflexivo de una realización que se ha llevado a cabo intuitivamente, esto es, en las condiciones de la filosofía de la con-

76. G. SCHÖNRICH, *Kategorien und Transcendentale Argumentation*, Frankfurt/m, 1981, pp. 196 y ss.

77. SCHÖNRICH, *op. cit.*, p. 200.

78. APEL, 1973, tomo 2, p. 419. «Nuestro proceso es casi siempre el siguiente: a) cumplimos algo y en ese cumplimiento nos guiamos sin duda por una ley racional que actúa en nosotros de modo inmediato. Y lo que somos en este caso en verdad, así como en nuestra forma más perfecta y en lo que sostenemos sigue siendo facticidad. De inmediato; b) comenzamos a investigar y a descubrir por nuestra cuenta esta ley que nos ha dirigido en el cumplimiento de un modo mecánico. De este modo, lo que al principio veíamos de modo inmediato y luego de modo mediato según el principio y razón de su ser, pasa a sernos conocido en la génesis de su determinación. De esta forma ascendemos de los aspectos fácticos a los genéticos. A su vez, este factor genético puede volver a ser fáctico, por lo que nos veremos obligados de nuevo a ascender al factor genético correspondiente, a esa facticidad, hasta que alcancemos la génesis absoluta, la génesis de la ciencia» (J. G. FICHTE, *Werke* (Medicus), Leipzig, 1910 y ss., tomo IV, p. 206).

ciencia. En cuanto nos movemos en la esfera analítica del pragmatismo lingüístico nos está vedada esta identificación. Esto resulta claro cuando separamos los pasos que se han dado en la fundamentación de la forma más arriba apuntada, y los seguimos por separado, uno tras otro. La fundamentación de la ética discursiva, planteada de modo programático exige:

- a) la presencia de un principio generalizador que actúe como regla de la argumentación;
- b) la identificación de presupuestos de la argumentación en general inevitables y de contenido normativo;
- c) la representación explícita de este contenido normativo, por ejemplo, bajo la forma de reglas del discurso; y
- d) la prueba de que se da una relación de implicaciones materiales, entre c) y a), en relación con la idea de la justificación de las normas.

El paso analítico mencionado en b), para el que proporciona el hilo conductor la búsqueda de realizaciones contradictorias, se apoya sobre un procedimiento mayéutico que sirve para

- b.1) llamar la atención del escéptico que plantea una objeción sobre los presupuestos intuitivamente conocidos;
- b.2) dar una forma explícita a este conocimiento preteórico de modo que, con esas descripciones, el escéptico pueda reconocer sus intuiciones, y
- b.3) probar la afirmación expuesta por los proponentes acerca de la falta de alternativas de los presupuestos explícitos en los ejemplos contrarios.

Los dos últimos pasos analíticos contienen elementos hipotéticos inconfundibles. La descripción mediante la cual puede transformarse un *know how* («saber cómo») en un *know that* («saber qué»), es una reconstrucción hipotética que sólo puede reproducir las intuiciones de modo más o menos correcto; en consecuencia, precisa de una confirmación mayéutica. Y la afirmación de que no existe alternativa alguna a un presupuesto concreto, sino que éste pertenece más bien al orden de los presupuestos inevitables, esto es, de los generales y necesarios, tiene el *status* de una suposición, ya que ha de

comprobarse en los casos concretos, como si fuera la formulación hipotética de una ley. Ciertamente, el conocimiento intuitivo de las reglas que los sujetos capaces de hablar y de actuar tienen que emplear a fin de poder participar en argumentaciones en general, en cierto modo no es falible; sí lo es, en cambio, nuestra reconstrucción de este conocimiento preteórico y de la pretensión de universalidad que le añadimos. La *certidumbre* con que practicamos nuestro conocimiento de las reglas no se transfiere a la *verdad* de las propuestas de reconstrucción para los presupuestos hipotéticos generales, ya que éstos no se pueden discutir de una forma distinta de como lo hacen, por ejemplo, un lógico o un lingüista con sus descripciones teóricas.

Por supuesto, no se produce perjuicio alguno cuando negamos el carácter de fundamentación última a la fundamentación pragmático-trascendental. Antes bien, la ética discursiva se ajusta así al círculo de aquellas ciencias reconstructivas que se ocupan de los principios racionales del conocimiento, el habla y la acción. Siempre que no intentemos alcanzar el fundamentalismo de la tradición de la filosofía trascendental, obtendremos nuevas posibilidades de comprobación para la ética discursiva. Esta ética puede emplearse en competencia con otras para la descripción de concepciones morales y jurídicas empíricamente preexistentes, se puede introducir en las teorías del desarrollo de la conciencia moral y la jurídica tanto en la esfera de la evolución socio-cultural, como en la de la ontogénesis y, de este modo, se hacen accesibles a una comprobación indirecta.

Tampoco tenemos que aferrarnos a la aspiración de fundamentación última de la ética, porque pueda ser relevante para el mundo vital. Las intuiciones *morales* cotidianas no precisan la ilustración del filósofo. En este caso, considero sumamente oportuna una concepción terapéutica de la filosofía, como la que ha elaborado Wittgenstein. La ética filosófica tiene una función ilustradora, al menos frente a las confusiones que ha suscitado en la conciencia de las personas cultas, esto es, únicamente en la medida en que el escepticismo sobre los valores y el positivismo jurídico se ha afianzado como ideologías profesionales y se han impuesto en la conciencia cotidiana por medio del sistema educativo. Ambos han neutralizado con interpretaciones falsas las intuiciones que surgen de modo natural en el proceso de socialización. En circunstancias extremas, pueden servir para desarmar moral-

mente a las clases académicas, manidas del escepticismo educativo.⁷⁹

8. La polémica entre el cognitivista y el escéptico aún no está definitivamente solventada. El último no se da por satisfecho con la renuncia a la pretensión de fundamentaciones últimas ni con la perspectiva de las confirmaciones indirectas de la teoría discursiva. En primer lugar, el escéptico puede poner en duda la viabilidad de la deducción pragmático-trascendental del principio moral *a*). Y aunque admita que cabe fundamentar de esta manera la ética discursiva, no habría agotado su pólvora. En segundo lugar, el escéptico puede situarse en el frente (resurrecto por motivos políticos) de aquellos neoaristotélicos y neohegelianos que sostienen que con la ética discursiva se ha ganado poco para el fin propio de la ética filosófica ya que, en el mejor de los casos, se limita a ofrecer un formalismo vacío e incluso peligroso en sus repercusiones prácticas *b*). Únicamente pretendo referirme a estas dos objeciones «últimas» del escéptico en la medida que sea necesario para explicar los fundamentos de la ética discursiva en la teoría de la acción. Dado que la moralidad se encuentra enquistada en la eticidad, también la ética discursiva tiene limitaciones, si bien no son aquellas que podrían desvalorizar su función crítica o fortalecer al escéptico en su cometido de antiilustrador.

a) La circunstancia de que la estrategia de fundamentación del pragmatismo trascendental dependa de las objeciones del escéptico, no solamente es una ventaja. Estos argumentos únicamente causan efecto en un oponente que hace al proponente el favor de entrar en una argumentación. Un escéptico que se malicie que quedará atrapado en las realizaciones contradictorias, rechazará desde un principio el juego

79. Algo distinto sucede con la pertinencia política de una ética discursiva por cuanto afecta a la base práctico-moral del ordenamiento jurídico, así como la separación política entre el ámbito privado y la moral. A este respecto, al menos para la introducción de una práctica emancipatoria, la ética discursiva puede conseguir importancia como orientadora de la acción. Y esta importancia no solamente como una ética, esto es, como algo inmediatamente prescriptivo, sino de una forma indirecta a través de una teoría crítica de la sociedad, que se haga fructífera para la interpretación de situaciones en las que se encuentra, por ejemplo, con la finalidad de la distinción entre los intereses especiales y los generalizables.

de la astucia y se negará a entrar en la argumentación. El *escéptico consecuente* socava los cimientos del argumento del pragmático trascendental. Así, por ejemplo, puede comportarse frente a su propia cultura como el etnólogo que presenciaba las discusiones filosóficas con gesto de falso interés, como si se tratara de un rito incomprensible de una tribu extraña. Esta perspectiva, que era la que practicaba Nietzsche, es la que ha resucitado Foucault. De este modo, se cambia de golpe el terreno de la argumentación: al proseguir con sus reflexiones, el cognitivista solamente podrá hablar *sobre* el escéptico, pero ya no *con* él. Normalmente, tendrá que capitular y confesar que no se ha inventado remedio alguno contra el escéptico empeñado en no argumentar. El cognitivista dirá que es preciso dar por supuesta la disposición a la argumentación y, en general, la disposición a cuestionar la propia acción si no se quiere que quede vacío el tema del que se ocupa la teoría moral. Queda un resto decisionista que no puede eliminarse fácilmente por medios argumentativos: en este momento se impone el aspecto volitivo.

En mi opinión, el teórico moral no puede darse por satisfecho con esto. Un escéptico que puede dejarle sin tema *merced a su mero comportamiento*, no dirá la última palabra, pero se mantendrá en sus trece en cuanto a la realización, por así decirlo, y seguirá afirmando su posición de modo terco, mudo y eficaz.

En este momento de la discusión (si es que todavía merece este nombre) conviene pensar que, con su actitud, lo que ha hecho en realidad el escéptico, ha sido prescindir de su participación en la comunidad de quienes argumentan; nada menos pero tampoco nada más. Sin embargo, con la renuncia a la argumentación, el escéptico no puede negar, siquiera sea indirectamente, que comparte cierta forma vital socio-cultural, que ha crecido en relaciones propias de la acción comunicativa, y que en ellas reproduce su existencia. En una palabra, puede negar la moralidad, pero no la eticidad de las relaciones vitales en las que, por así decirlo, participa todos los días. De otro modo tendría que buscar refugio en el suicidio o en una grave neurosis. En otras palabras, el escéptico no puede liberarse de la praxis comunicativa cotidiana en la que está obligado a tomar posición con «sí» o con «no». En la medida en que se mantiene viva, *en principio*, la robinsonada con la que el escéptico pudiera demostrar su renuncia a la acción

comunicativa de modo terco, mudo y eficaz, ni siquiera es imaginable como un experimento.

Con todo, como ya hemos visto, los sujetos que actúan comunicativamente necesitan orientarse en el campo de las pretensiones de validez, incluso de las pretensiones aseverativas y normativas de validez, si quieren entenderse acerca de algo en el mundo. Por este motivo, no hay una sola forma vital socio-cultural en el mundo que no sea adecuada, al menos implícitamente, a una prosecución de la acción comunicativa con medios argumentales, por muy rudimentarias que sean las formas de la argumentación, por muy poco institucionalizados que estén los procesos discursivos de entendimiento. Las argumentaciones deben admitirse como formas de reflexión de una acción orientada al entendimiento en la medida en que las consideremos como interacciones especialmente reguladas. Estas argumentaciones *toman prestados* los presupuestos pragmáticos que descubrimos en el orden procedimental, extrayéndolos de los presupuestos de la acción orientada a la comprensión. Las reciprocidades que suponen el reconocimiento mutuo de sujetos igualmente responsables forman parte inseparable ya de aquella acción en la que *enraizan* las argumentaciones. Por este motivo, la negativa a la argumentación del escéptico radical resulta ser una manifestación vacía. Ni siquiera el más consecuente abstencionista puede dejar de participar de la praxis comunicativa cotidiana; se encuentra preso en los presupuestos de aquella, que, por lo demás resultan ser, al menos en parte, idénticos con los presupuestos de toda argumentación.

Por supuesto, sería menester observar caso por caso, qué contenidos normativos puede poner de manifiesto un análisis de presupuestos de la acción orientada al entendimiento. Un ejemplo de ello nos lo ofrece A. Gerwith, quien ha hecho el intento de deducir las normas fundamentales éticas de las estructuras y los presupuestos pragmáticos generales de la acción orientada a un fin.⁸⁰ Gerwith aplica el análisis de presupuestos al concepto de la capacidad de actuar de modo espontáneo y orientado a una finalidad para mostrar que todo sujeto que actúe racionalmente *tiene que* considerar como bienes su ámbito de acción y los recursos de que dispone para alcanzar sus objetivos. Es interesante observar, sin embargo, que el concepto teleológico de la acción no alcanza

80. A. GEWIRTH, *Reason and Morality*, Chicago, 1978.

para fundamentar el concepto de un *derecho* a tales «bienes necesarios» por la vía pragmático-trascendental, como sucede con los bienes mismos.⁸¹ En cambio, si se toma como base el concepto de la acción comunicativa, se puede obtener por la misma vía metodológica un concepto de racionalidad que será suficientemente fuerte para *prolongar* la derivación pragmático-trascendental del principio moral hasta la base de validez de la acción orientada al entendimiento.⁸² Sin embargo, no me es posible detenerme ahora en este aspecto.⁸³

Cuando se sustituye el concepto de la acción orientada a un fin por el más amplio de la acción orientada al entendimiento y se parte de un análisis pragmático-trascendental, el escéptico vuelve a preguntarse si este esquema de un concepto de acción social de contenido normativo no habrá de prejuz-

81. Esto lo muestra A. MACINTYRE, 1981, pp. 64 y ss.: «Gewirth argumenta que cualquiera que sostenga que los requisitos para el ejercicio de la actitud racional son bienes necesarios está lógicamente obligado a sostener también que tiene derecho a tales bienes. Pero resulta evidente que la introducción del concepto de derecho necesita una justificación tanto porque se trata de un concepto completamente nuevo con respecto a la argumentación de Gewirth *como* por la índole especial del concepto de derecho. En primer lugar, resulta evidente que la aseveración de que tengo derecho a hacer o a tener algo es una aseveración de un tipo completamente distinto de otra según la cual quisiera, o necesito o deseo verme beneficiado por algo. Del primer enunciado —si es que es la única consideración aquí pertinente— se sigue que los demás no deben interferir en mis intentos de hacer o tener lo que sea, ya sea por mi propio bien o no. Del segundo, no se sigue tal cosa. Y resulta indiferente el tipo de bien o de beneficio de que se trate.»

82. HABERMAS, 1981, tomo 1, capítulos I y III. Cf. St. K. WHITE, «On the Normative Structure of Action», *The Review of Politics*, 44, abril de 1982, pp. 282 y ss.

83. Por lo demás, R. S. PETERS ha propagado una estrategia de análisis parecida a otros respectos: «Decir... que las personas deben confiar más en la razón, que debieran ocuparse más de la justificación de primera mano, es asegurar que están fracasando de modo sistemático en la tarea en la que se encuentran comprometidos ya. No supone incurrir en alguna forma de falacia naturalista por el hecho de que se base la demanda de un tipo de vida en los rasgos de la vida humana que hacen a ésta distintivamente humana. Porque ello supondría repetir los errores de la antigua doctrina griega de la función. Antes bien, supone decir que la vida humana constituye un testimonio de las demandas de la razón. Sin que los seres humanos acepten en alguna medida tales demandas su vida sería ininteligible. Pero si se da la aceptación de tales demandas, éstos proceden de tal modo que resulta inadecuado para satisfacerlas. La preocupación por la verdad está escrita en la vida humana.» R. S. PETERS, *Education and the education of teachers*, Londres, 1977, pp. 104 y ss.

gar el objetivo moral de la empresa en su totalidad.⁸⁴ Cuando se admite que los dos tipos de acción, el orientado al entendimiento y el orientado al éxito, constituyen una disyuntiva, precisamente la opción para la transición desde una acción comunicativa a otra estratégica ofrece una nueva oportunidad al escéptico. Por supuesto, éste puede obstinarse no solamente en no argumentar, sino, ni siquiera en actuar de modo comunicativo, socavando de este modo *por segunda vez* el terreno a un análisis de presupuestos que se retrotraigan del discurso a la acción.

Para oponerse a esta última actitud es preciso demostrar que las relaciones de la acción comunicativa constituyen un orden autosustitutorio. En este momento, prescindo de argumentos conceptuales y me doy por satisfecho con una referencia empírica que hace plausible el valor esencial de la acción comunicativa. 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. Las estructuras simbólicas de todo mundo vital se reproducen bajo formas de la tradición cultural, de la integración social y de la socialización y, como ya he mostrado en otro lugar,⁸⁵ estos procesos sólo pueden realizarse por intermedio de la acción orientada al entendimiento. No hay equivalente alguno a este intermediario para la realización de tales funciones. Por esta razón, los particulares que sólo pueden conseguir y afirmar su identidad mediante la apropiación de tradiciones, la pertenencia a los grupos sociales y la participación en interacciones socializantes, sólo pueden elegir en sentido abstracto, esto es, caso por caso, entre la acción comunicativa y la estratégica. Los particulares no tienen posibilidad de no participar durante largos períodos en los contextos de la acción orientada al entendimiento. Esta posibilidad supondría la retirada en el aislamiento monádico de la acción estratégica o en la esquizofrenia y el suicidio. A largo plazo, la posibilidad es destructora.

84. Th. A. MCCARTHY formula de forma muy aguda esta cuestión en W. OELMÜLLER (comp.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, 1979, pp. 134 y ss.

85. HABERMAS, 1981, tomo 2, pp. 212 y ss.

b) Si el escéptico ha venido siguiendo la argumentación que se ha producido al margen suyo, y ha llegado a percatarse de que su ostentoso alejamiento de la argumentación y de la acción orientada al entendimiento le lleva a un callejón existencial sin salida, quizás esté dispuesto por último a admitir la fundamentación propuesta del principio moral y a aceptar el postulado de la ética discursiva. Hace esto, con todo, a fin de agotar las posibilidades de argumentación que aún le restan: cuestiona el sentido de la misma ética formalista. El enraizamiento de la praxis argumentativa, en las relaciones del mundo vital de la acción comunicativa, le ha hecho recordar por lo demás la crítica hegeliana a Kant y ahora se valdrá de ella en contra del cognitivista.

En una formulación de A. Wellmer esta objeción dice lo siguiente: «que con la idea de un “discurso sin dominación” únicamente hemos obtenido la apariencia de una unidad objetiva de medición con la que podríamos “medir” la racionalidad práctica de las personas o de las sociedades. En realidad, sería ilusorio que creyéramos que podemos emanciparnos de la facticidad normativa de nuestra situación histórica, con sus normas y criterios de racionalidad heredados, con el fin de contemplar, por así decirlo, “al margen”, la historia en su conjunto y nuestra posición en ella. Una tentativa que se hiciera en esta dirección únicamente podría acabar en la arbitrariedad teórica y en el terror práctico».⁸⁶ No preciso repetir los contraargumentos que elabora Wellmer en su brillante estudio; sí quiero, cuando menos, mencionar aquellos aspectos en los que debe considerarse la objeción del formalismo.

i) El principio básico de la ética discursiva toma pie en un *procedimiento*, esto es, la comprobación discursiva de las pretensiones normativas de validez. A este respecto cabe calificar con razón la ética discursiva de *formal*. Ésta no ofrece orientación de contenido alguno, sino un procedimiento: el del discurso práctico. Éste es, en realidad, un procedimiento no para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de normas propuestas y establecidas con carácter hipotético. Los discursos prácticos han de admitir que su contenido esté dado de antemano. Sin el horizonte del mundo vital de un grupo social determinado y si no hubiera conflictos de acción en una situación determinada

86. A. WELLMER, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, Constanza, 1979, pp. 40 y ss.

en la que los participantes consideren que su tarea sea la regulación consensual de una materia social conflictiva, carecería de sentido querer realizar un discurso práctico. El punto concreto de partida de un entendimiento normativo perturbado, y al cual se refieren siempre los discursos prácticos como antecedentes, lo determinan objetos y problemas que «se prestan» a negociación. En todo caso, este procedimiento no es formal, en el sentido de la abstracción de contenidos. En su apertura, el discurso depende de que le estén «dados» los contenidos contingentes. Por lo demás, éstos se elaboran de tal manera en el discurso que, al final, desaparecen los puntos de vista valorativos que no son susceptibles de acuerdo por consenso. ¿Acaso no es esta selectividad la que hace inadecuado el procedimiento para la resolución de las cuestiones prácticas?

ii) Cuando definimos las cuestiones prácticas como cuestiones de la «vida buena», que se refieren en cada caso a la totalidad de una forma vital particular o a la totalidad de una biografía particular, el formalismo ético es, en efecto, decisivo: el postulado de la universalidad funciona como un cuchillo que hace un corte entre «lo bueno» y «lo justo», entre enunciados evaluativos y enunciados normativos rigurosos. Los valores culturales llevan consigo, desde luego, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están tan implicados en la totalidad de una forma vital especial que no pueden aspirar, sin más ni más, a la validez normativa en sentido estricto; en el mejor de los casos son *candidatas* a una materialización en normas que han de poner de manifiesto un interés general.

En este sentido, los participantes solamente pueden distanciarse de las normas y sistemas de normas que surgen de la totalidad de las relaciones vitales sociales en la medida necesaria para poder adoptar una posición hipotética frente a ellas. Las personas socializadas no pueden comportarse de forma hipotética con respecto a la forma vital o a la historia vital en las que se ha construido su identidad. De todo ello se deriva la configuración de un ámbito de aplicación de una ética deontológica: ésta se extiende sólo a las cuestiones prácticas, que se pueden discutir de modo racional y, sobre todo, con esperanzas de obtener un consenso. No tiene nada que ver con preferencias axiológicas, sino con la validez del deber ser de las normas de acción.

iii) Por lo demás subsiste la duda hermenéutica de si en

la base del procedimiento ético discursivo de la fundamentación de normas no habrá una idea hiperbólica e, incluso, peligrosa en sus consecuencias prácticas. Con el postulado ético discursivo ocurre como con otros principios: que no puede solucionar los problemas que se derivan de su propia aplicación. La aplicación de reglas exige una habilidad práctica que *precede* a la razón práctica establecida de forma ético-discursiva y que, en todo caso, no está sometida a las reglas del discurso. En esta situación, el postulado ético-discursivo sólo puede ser eficaz si reclama un patrimonio que le vincula a los compromisos parciales de la situación de partida hermenéutica y recupera la provincialidad de un horizonte histórico determinado.

Lo anterior es indiscutible, si consideramos los problemas de la aplicación desde la perspectiva de un tercero. Esta concepción reflexiva del hermenéutico no desvaloriza la aspiración del principio discursivo, que trasciende todos los acuerdos parciales. El participante en la argumentación no puede liberarse del principio discursivo si, en actitud realizadora, toma en serio el significado de la validez de deber ser de las normas y no objetiva a éstas como hechos sociales, como algo que simplemente aparece en el mundo. La fuerza trascendental de una aspiración de validez *entendida frontalmente* es eficaz empíricamente hablando y *no se puede superar* por medio de la percepción reflexiva del hermenéutico. La historia de los derechos fundamentales en los Estados constitucionales modernos proporciona abundancia de ejemplos de que, una vez que han obtenido reconocimiento, la aplicación de principios no oscilan de caso en caso, sino que siguen un *curso dirigido*. A la luz de los intereses cambiantes, el contenido universal de estas normas trae a la conciencia de los afectados la parcialidad y la selectividad de las aplicaciones. Las aplicaciones pueden llegar a falsificar el mismo sentido de las normas. Incluso cuando se trata de una aplicación acertada, podemos operar de un modo más o menos *restrictivo*. En este caso se hacen posibles *procesos de aprendizaje*.⁸⁷

iv) De hecho, los discursos prácticos están sometidos a limitaciones que es preciso tener en cuenta al referirse a una autocomprensión fundamentalista. Estas son las limitaciones

87. Me refiero aquí a un concepto del «aprendizaje normativo», elaborado por TUGENDHAT, en G. FRANKENBERG, U. RÖDEL, *Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz*, Frankfurt/m, 1981.

que ha expuesto Wellmer con la máxima claridad deseable en un manuscrito aún inédito sobre *Reason and the Limits of Rational Discourse* (La razón y los límites del discurso racional).

En primer lugar los discursos prácticos, en los cuales tiene que manifestarse también la adecuación de la interpretación de necesidades con el lenguaje, mantienen una correspondencia interna con la crítica estética de un lado y la crítica terapéutica de otro. Y estas dos formas de la argumentación no se encuentran bajo la premisa de los discursos estrictos de que *fundamentalmente* ha de poder conseguirse siempre un entendimiento racionalmente motivado, siendo así que «fundamental» implica la reserva ideal de que la argumentación se haya podido realizar con la suficiente apertura y la duración también suficiente. Sin embargo, cuando las distintas formas de la argumentación constituyen un sistema en último término y no se pueden aislar recíprocamente, una vinculación con las formas menos rigurosas de la argumentación hace recaer sobre la pretensión más estricta del discurso práctico (incluso del teórico y del explicativo) una hipoteca que se deriva de la situación histórico-social de la razón.

En segundo lugar, no es posible liberar a los discursos prácticos de la presión social en la misma medida en que lo es en el caso de los discursos teóricos y explicativos. Aquéllos están menos «liberados de la acción» porque las normas conflictivas afectan al equilibrio de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento. La lucha por las normas, aunque se lleve a cabo con medios discursivos, sigue estando enraizada en la «lucha por el reconocimiento».

En tercer lugar los discursos prácticos, como todas las argumentaciones, se parecen a las islas amenazadas de inundación en el mar de una praxis en el que no domina en absoluto el modelo de la resolución consensual de los conflictos de acción. Los instrumentos de la violencia reprimen siempre los medios del entendimiento. Así, una acción que se orienta según postulados éticos tiene que ajustar su comportamiento a los imperativos que surgen de las coacciones estratégicas. El problema de una ética de la responsabilidad, que toma en cuenta la dimensión temporal es trivial en sus fundamentos, ya que es de esta misma ética discursiva de donde se derivan los puntos de vista de la ética de la responsabilidad para un enjuiciamiento acerca del futuro de las consecuencias secun-

darias de la acción colectiva. Por otro lado, de este problema se derivan las cuestiones de una ética política que tiene que ver con las aporías de una praxis orientada a los objetivos de la emancipación y que en otros tiempos tuvo su lugar en la teoría marxista.

En este tipo de limitaciones que padecen siempre los discursos prácticos es donde se manifiesta el poder de la historia frente a la pretensión trascendental y los intereses de la razón. El escéptico suele ser proclive a dramatizar el efecto de estas limitaciones. El núcleo del problema reside en que los juicios morales, que dan respuestas sin razones a preguntas descontextualizadas, buscan una *igualación*. Basta con tener claro el rendimiento de la abstracción a la que deben las morales universalistas su superioridad sobre todas las morales convencionales para que aparezca el viejo problema de la relación entre moralidad y eticidad en una perspectiva trivial.

En el caso del que participa en la discusión y comprueba las hipótesis se difumina la actualidad de sus experiencias vitales, puesto que la normatividad de las instituciones existentes le parece tan rota como la objetividad de las cosas y de los acontecimientos. En el discurso percibimos el mundo vivido de la praxis comunicativa cotidiana en una retrospectiva artificial, por así decirlo; puesto que, a la luz de las pretensiones de validez hipotéticamente consideradas, el mundo de las relaciones institucionalmente ordenadas se *moraliza* de igual manera que se *teoriza* el mundo de las relaciones objetivas existentes. Esto es, lo que ha venido valiendo hasta ahora como hecho o como norma sin discusión alguna, puede cuestionarse o no cuestionarse, ser o no ser válido. Por lo demás, el arte moderno ha aplicado un procedimiento similar de problematización en el ámbito de la subjetividad: el mundo de las vivencias se somete a la estética, se libera del hábito de la *percepción cotidiana* y de las convenciones de la acción cotidiana. Es conveniente, por lo tanto, considerar la relación de la moralidad y la eticidad como parte de una relación más compleja.

Max Weber ha considerado que, entre otras cosas, el racionalismo occidental aparece caracterizado por el hecho de que en Europa se han constituido unas culturas de expertos, que reelaboran reflexivamente la tradición cultural y, de este modo, aíslan sus partes componentes en un sentido cognitivo estricto, estético-expresivo y práctico-moral. Éstas se especializan, a su vez, en cuestiones relativas a la verdad, al gusto o a

la justicia. Con esta diferenciación interna de las llamadas «esferas axiológicas» de la producción científica, del arte y la crítica, del derecho y la moral, se separan en la esfera cultural los elementos que constituyen un complejo difícilmente soluble dentro del mundo vital. Con estas esferas axiológicas surgen las perspectivas reflexivas en las cuales el mundo vital aparece como la «práctica» con la que hay que mediar la teoría, la «vida», con la cual tiene que conciliarse el arte, por seguir la recomendación surrealista e, incluso, la «eticidad» con la que ha de entrar en relación la moralidad.

Desde la perspectiva de un participante en las argumentaciones morales el mundo vital, a la debida distancia, se presenta como la esfera de la ética en la que aparecen imbricados aspectos absolutamente evidentes de origen moral, cognitivos y expresivos. En este caso los deberes están tan relacionados con las costumbres vitales concretas, que pueden derivar su evidencia de las seguridades de base. Las cuestiones de la justicia se plantean tan sólo dentro del horizonte de las *cuestiones que siempre se han respondido* sobre la vida buena. Desde el criterio severamente moralizador del participante en el discurso, esta totalidad ha perdido su validez natural y se ha reducido considerablemente el poder normativo de lo fáctico y hasta las instituciones en las que se confiaba pueden convertirse en otros tantos casos problemáticos en cuanto a la justicia. Desde esta perspectiva, la existencia de normas heredadas aparece fraccionada, especialmente en dos partes, la que puede justificarse por medio de los principios y lo que está en vigor de modo fáctico. La fusión vital, entre la validez y el vigor social, ha desaparecido. Al propio tiempo se ha escindido la práctica de la vida cotidiana en normas y valores, esto es, la parte de lo práctico que puede someterse a las exigencias de una justificación moral estricta y otra parte componente, no susceptible de moralización, que abarca las orientaciones axiológicas especiales, integradas en las formas individuales o colectivas de vida.

Ciertamente, también los valores culturales trascienden los procesos fácticos de acción: se condensan en los síndromes históricos y vitales de las orientaciones axiológicas, a cuya luz pueden distinguir los sujetos la «vida buena» de la reproducción de la «vida a secas». Pero las ideas de la vida buena no son imaginaciones que revoloteen como un deber abstracto. Estas ideas caracterizan la identidad de grupos e individuos de forma tal que constituyen una parte componente de

la correspondiente cultura o personalidad. Así, la construcción del punto de vista moral corre a la par con una diferencia dentro del punto de vista práctico: las *cuestiones morales*, que se pueden decidir de modo fundamentalmente racional bajo el aspecto de la capacidad de universalidad de los intereses o de la *justicia* se diferencia ahora de las *cuestiones evaluativas* que se representan en su aspecto más general como cuestiones de la *vida buena* (o de la realización de la persona) y que solamente son racionalmente discutibles *dentro* del horizonte sin problemas de una forma vital históricamente concreta o de un estilo de vida individual.

Cuando se recuerdan estos resultados de la abstracción de la moral resultan claros ambos aspectos: el beneficio en racionalidad que acarrea el aislamiento de las cuestiones sobre la justicia y los problemas sucesivos que plantea una mediación de la moralidad y la eticidad que surgen de aquél. Dentro del horizonte de un mundo vital, los juicios prácticos se benefician tanto de la concreción como de la fuerza motivadora de la acción de una relación interna con las ideas indiscutiblemente válidas de la vida buena, con la ética institucionalizada en general. En este ámbito no hay problematización que llegue tan lejos, que pueda perder las ventajas de la ética existente. Esto sucede exactamente con cada resultado de la abstracción que exige el punto de vista moral. Por este motivo Kohlberg habla de la etapa *posconvencional* de la conciencia moral. En esta etapa se separa el juicio moral de los acuerdos parciales y de las coloraciones históricas de una forma vital particular, que ya no puede remitirse más a la validez de este contexto vital. Las respuestas morales conservan la fuerza racional motivadora de las percepciones. Con la evidencia incontestable de un trasfondo vital pierden el aliento de los motivos empíricamente eficaces. Toda moral universalista tiene que compensar por estas pérdidas de eticidad concreta, que al principio acepta en virtud de la ventaja cognitiva si quiere ser eficaz en el campo práctico. Las morales universales dependen de formas vitales que, a su vez, están tan «racionalizadas» que posibilitan la aplicación acertada de percepciones morales generales y exigen motivaciones para el cambio de percepciones en una acción moral. Tan sólo las formas vitales que «se oponen» en este sentido a las morales universalistas cumplen las condiciones necesarias para que se puedan hacer reversibles los rendimientos de abstracción de la descontextualización y de la falta de motivación.