

Fundamentación de la ética discursiva: ¿Apel o Habermas?

Marina Velasco

En el contexto de la discusión actual sobre teorías éticas se acostumbra a aludir a la dupla Apel/Habermas sin distinguir muy bien la posición de cada uno de ellos. Sin embargo, las diferencias que ambos mantienen con respecto a la fundamentación de la ética discursiva no son sólo matices. Echar luz sobre estas diferencias puede ayudarnos a evaluar la plausibilidad del proyecto de la ética discursiva en su totalidad.

Como se sabe, la ética discursiva recibe ese nombre en razón de que con ella se intenta fundamentar un principio ético en las argumentaciones. La especificidad de este planteo consiste en que las cuestiones éticas son llevadas al ámbito de una teoría de la argumentación, pues -según se sostiene- sólo en tal ámbito se puede dar cuenta del *punto de vista moral*. La tesis de la ética discursiva es que las normas de la acción sólo pueden considerarse justificadas si ellas satisfacen el criterio del *principio de universalización* ("U"): las normas pueden considerarse *válidas* cuando pueden ganar el reconocimiento de todos los afectados, esto es, cuando sus consecuencias pueden ser queridas realmente por todos los afectados porque satisfacen intereses generalizables.

De modo que la ética discursiva representa una tentativa de fundamentar (argumentativamente) un principio que, según se pretende, es un *presupuesto inevitable* de toda argumentación. El principio de universalización se obtendría a partir de las reglas que regulan la interacción de los que argumentan en cuanto que son hablantes, reglas que podrían ser demostradas como *presupuestos inevitables*. El criterio para la identificación de tales presuposiciones argumentativas *inevitables* es el de la *contradicción performativa*, la contradicción que se produce entre la proposición que se afirma en un acto de habla y el significado de la propia acción de afirmarla.

En mi opinión, son dos grandes cuestiones las que Apel y Habermas debaten:

1) La primera tiene que ver con cómo se debe concebir la tarea de reconstrucción de presupuestos *inevitables* de la argumentación, y constituye un problema de la razón *teórica*. Lo que se discute es si la prueba de presupuestos argumentativos mediante refutación performativa (llamada *argumento pragmático-transcendental*) es un argumento trascendental "exitoso", esto es, si es capaz de establecer presupuestos argumentativos de modo *a priori* (Apel), o si, a lo sumo, es sólo un mecanismo heurístico provechoso para formular hipótesis lingüísticas muy generales (Habermas).

2) La segunda cuestión tiene que ver con el sentido general de esta empresa de fundamentar una ética en la argumentación, y tiene que ver con la *razón práctica*: el hecho de que aquí se intenten fundamentar reglas de contenido normativo (o "moral") como presupuesto necesario de las argumentaciones, y que esto se entienda como la fundamentación de una *ética filosófica*, presupone concebir que la argumentación es una práctica no sólo privilegiada sino de algún modo intrínseca a cualquier tipo de comunicación humana. Por eso, la idea de fundamentar una ética *en* la argumentación (y no meramente una ética *de* la argumentación) tiene que probar que existe una conexión necesaria entre el discurso y las acciones, o sea, que las reglas necesariamente reconocidas por los que argumentan y en el momento en que argumentan tienen validez para la acción fuera de las argumentaciones. En el contexto de este debate esta cuestión pasa por la relación entre la *acción comunicativa* y el *discurso*.

La segunda cuestión puede no ser absolutamente independiente de la primera, o, mejor dicho, la respuesta que cada autor da a la segunda cuestión depende de cómo cada uno de ellos evalúa el alcance del argumento en la primera cuestión. Si, como Apel cree, la "argumentación en general" es un *Faktum* de la razón, y la autocontradicción performativa autofundamenta la razón teórica y la razón práctica en un punto único, entonces probar la primera cuestión es *casi* probar la segunda. Si, por el contrario, como cree Habermas, no hay posible fundamentación *última* para el Principio "U", entonces probar la segunda cuestión exige otras teorías reconstructivas que apoyen esa conexión entre acciones y discurso.

A mí me parece importante distinguir bien las dos cuestiones, no sólo para hacer justicia a las dos posiciones, sino porque yo también creo que respondiendo a la primera cuestión no se responde también a la segunda. Quiero mostrar que en la primera cuestión Apel tiene más razón que Habermas, y que en la segunda cuestión

Habermas tiene más razón que Apel. Es decir, creo que el argumento pragmático-trascendental puede establecer satisfactoriamente presupuestos necesarios de las argumentaciones, pero no puede probar el Principio "U" de manera concluyente contra un escéptico metaético. En este sentido, quiero mostrar que la estrategia de fundamentar una ética a través de la prueba de presupuestos argumentativos no puede escapar al *dilema discurso teórico vs. discurso práctico*: no parece tan difícil probar normas de reconocimiento recíproco como presupuestos necesarios del discurso teórico, pero no se ve por qué podrían aspirar a tener validez fuera del ámbito de las relaciones estrictamente discursivas, i.e., no tendrían auténtica validez moral; y si se las intenta probar como presupuestos del discurso práctico, entonces podría obtenerse de ellas un principio de relevancia ética semejante a "U", pero éste sólo tendría validez para quienes participan en discursos prácticos, es decir, no precisamente para los escépticos morales¹.

1. El argumento pragmático-trascendental

¿Cuál es la forma lógica del argumento pragmático-trascendental? La forma de la refutación performativa utilizada por Apel es muy parecida a la defensa aristotélica del principio de no-contradicción: los principios no pueden ser demostrados por quien los propone, porque en el acto de demostrar ya empleamos los principios cuya justificación se nos pide; sin embargo, eso no impide *mostrar* que quien los niega los emplea cuando habla o actúa, o sea, "probarlos" por refutación a un escéptico que insiste en cuestionarlos. La estrategia del argumento consiste en reemplazar la demostración imposible por una refutación: hacer valer el hecho de que el oponente mismo, que quiere negar el principio, lo presupone ya siempre. El argumento sólo puede tener una forma *ad hominem*.

¹ Cf. KUHLMANN 1991. Este tipo de investigación o "análisis de presuposiciones de modos de discurso" ya había sido explorada en la filosofía anglosajona con resultados parecidos. Cf., por ejemplo, WATT 1975 y PH. GRIFFITHS 1966 y 1969.

Me propongo primero analizar muy brevemente la forma de la prueba aristotélica². Como el escéptico aristotélico pone en duda una regla lingüística tan elemental -nada menos que el principio de no contradicción- se trata de un caso límite que permite ver con mayor claridad esta forma de prueba de presupuestos lingüísticos.

1. 1. La prueba de Aristóteles

Como la prueba de un principio no puede ser meramente analítica, pues habría regreso al infinito ("Si A entonces B", "Si B entonces C", etc...), hay que asegurarse un punto de partida irrecusable. El argumento tiene que partir de la objeción escéptica, pero no puede basarse en cualquier cosa que sea aceptada *contingentemente* por el escéptico. El argumento tiene que "hacer pie" en algo que el escéptico *no pueda recusar*, en algo que necesariamente tenga que ser aceptado por él. Por ello la refutación no puede consistir en este caso, como sucede a menudo en los diálogos socráticos, en poner en evidencia una contradicción lógica en la tesis del oponente, porque este oponente reclama el derecho a la contradicción: él piensa que el principio de no contradicción no está justificado, por eso no aceptaría sostener un enunciado aislado de su contradictorio. Tampoco puede pedirse a este escéptico que argumente para negar el principio: si aceptara tener una tesis y defenderla incurriría *pragmáticamente* en la petición de principio que él denuncia. Éste es un escéptico verdaderamente *radicalísimo*.

Aristóteles sólo pide al interlocutor escéptico que enuncie una expresión lingüística que tenga un significado público: "que signifique algo para él mismo y para otro". Entonces le puede mostrar que ya presupone el principio: cualquier uso significativo del lenguaje supone la determinación unívoca del significado de los términos que lo componen, o sea, el principio de no-contradicción. El principio enuncia una *condición necesaria* de todo lenguaje significativo. Si no se lo acepta, entonces no hay lenguaje posible. El resultado de la prueba es que de la negación del principio se sigue la imposibilidad de articular un discurso significativo.

La prueba parece tan contundente porque parte de un requisito mínimo que el interlocutor escéptico no podría rechazar. Tal como Aristóteles diseña la prueba, la única opción que le queda al escéptico es refugiarse en el silencio permanente. Pero

² La forma más clara de esta clase de pruebas es la primera de las justificaciones ofrecidas para el principio de no contradicción (*Met.* IV 4 1006a28-b34). Cf. también 1006a11 y 1062a3.

un escéptico que no habla no es ni siquiera un escéptico: es una *planta*³. Si abandona el lenguaje, no puede ni siquiera cuestionar el principio. Si, en cambio, se comunica con los demás, el argumento parece alcanzarlo.

¿Pero es conclusiva la prueba? En rigor, si es que puede haber alguien que no acepte el principio de no-contradicción, probablemente tampoco acepte las consecuencias que Aristóteles extrae de su negación. Para poder articular su prueba Aristóteles se vale de ciertos presupuestos *semánticos*, por ejemplo, que existe una oposición básica y excluyente entre *afirmar* y *negar*, y que cada predicado sólo puede tener un único significado determinado (o un número finito de significados determinados). Si no fuera así, el predicado sería ininteligible: no significaría nada en absoluto. Si el oponente acepta estos presupuestos, entonces el principio de no-contradicción está probado, porque el principio de no contradicción se sigue de ellos⁴.

Tres observaciones:

1. Es importante para el argumento caracterizar al oponente escéptico de modo adecuado. En la prueba, el proponente no solamente acepta el punto de partida del oponente, sino que se apropia de la misma forma de la objeción escéptica para sostener exactamente lo contrario. Allí donde el escéptico ve *imposibilidad*, el proponente quiere mostrar *necesidad*: la posibilidad de la duda escéptica se funda en la necesidad de aceptar el principio propuesto.

2. La prueba *no* puede mostrar que el principio es *verdadero*, porque sólo puede haber verdad o falsedad si ya se lo ha aceptado. La prueba *sí* muestra, en cambio, que el oponente *no puede negarlo*, pero -en este caso especial-no porque al negarlo se cometería una contradicción (pues se presupondría aquello que está en duda) sino porque tal negación ni siquiera se puede constituir como negación sin fundarse en el principio. En la medida en que el principio es una regla constitutiva de lo que vale como afirmación y negación, la "contradicción" del oponente está en que la negación del principio no puede ser articulada si no es fundándose en él, y por eso negándose a sí misma. La prueba muestra, entonces, que el principio es un presupuesto *inevitable*, que es necesario que lo aceptemos (explícitamente) porque ya lo aceptamos (implícitamente) cada vez que hablamos.

3. La prueba plantea dos alternativas contradictorias. Se trata de dos posibilidades *lógicas*, que se derivan del intento de negar el principio propuesto. Un

³ *Met.* 1006a10-15.

⁴ La prueba propiamente dicha está en *Met.* 1006a28-1009a5. Cf. una reconstrucción del argumento en CASSINI, 1988, 341.

habla autocontradictoria ni siquiera *significa* la negación del principio, no afirma ni niega nada. El que quisiera *afirmar* el carácter significativo del habla contradictoria, negaría esa misma tesis *al afirmarla*, porque para poder afirmar la tesis necesitaría hacer uso del principio que quiere negar. De ese modo, hay sólo *dos* alternativas: o bien el escéptico renuncia al lenguaje o bien habla significativamente y entonces acepta las reglas del discurso.

1.2. La prueba de Apel

El argumento de Apel tiene la misma forma. Pero su oponente escéptico es diferente. El escéptico de Apel -el racionalismo crítico- no duda de la validez del principio de no-contradicción, ni de las reglas de la deducción. Al contrario, se apoya en él y en ellas para negar que podamos considerar a ningún enunciado como indubitable o evidente (principio falibilista basado en el trilema de Muncchausen). Por tanto, aquí la estrategia del proponente es mostrar que el oponente viola el principio de no-contradicción. Lo que pretende mostrar es que la tesis falibilista no puede ser afirmada sin contradicción. Como se trata de un enunciado que enuncia una condición para *todos* los enunciados, resulta paradójico cuando se aplica esa condición a sí mismo. Si el enunciado que enuncia el principio del falibilismo es él mismo una hipótesis falible, entonces no contradice verdaderamente la tesis de que puede haber enunciados "no-falibles", por lo que se contradiría; y si el enunciado del principio del falibilismo no es una hipótesis, si debe ser afirmado como válido *a priori*, entonces es falso, porque él mismo afirma que *todos* los enunciados son hipótesis [APEL 1976a, 153 ss].

El resultado de la prueba es que la negación falibilista de la posibilidad de una fundamentación última no puede ser sostenida sin contradicción. Entonces la tesis contradictoria es necesariamente verdadera: eso quiere decir que existen ciertas condiciones de posibilidad de la crítica que no son ellas mismas criticables [APEL 1976a, 175; 1987, 172 ss]. Cualquier criticista debe considerar como válidas *a priori* las reglas irrecusables de la crítica: o sea, por lo menos, las reglas de una lógica mínima. Estas reglas no pueden ser meras hipótesis, sino condiciones necesarias de posibilidad de la crítica. El debate con los defensores del principio del falibilismo permite a Apel hacer un corte entre los enunciados falibles (las hipótesis científicas) y los enunciados no-falibles que enuncian las condiciones de posibilidad de esos enunciados falibles (o sea, los enunciados de la filosofía, o de la

pragmática-trascendental): estos últimos enunciados nunca podrían ser falsados empíricamente porque tienen la pretensión de enunciar presupuestos de otros enunciados y conceptos [1987, 166 ss]. Ellos sólo pueden ser "probados" usando un argumento por refutación de un oponente.

Apel extiende la prueba de presupuestos a otros elementos de la *situación argumentativa*, intentando descubrir así los presupuestos de las acciones lingüísticas que se realizan en una argumentación, i. e., todos aquellos presupuestos que no pueden ser negados por un oponente sin que se produzca una contradicción entre lo que se afirma (niega) y el significado de la acción de afirmar (negar): como *presupuestos inevitables* podemos considerar a "todos aquellos enunciados que no pueden ser demostrados a partir de otro enunciado sin petición de principio y que no pueden ser negados por ningún oponente sin autocontradicción" [1980, 154].

La prueba requiere algunos tanteos. Ella no permite generar automáticamente principios. Hace falta proponer enunciados "candidatos a inevitables", imaginar objeciones escépticas para cada uno de ellos y "verificar" si no se produce una autocontradicción performativa al intentar negarlos.

No me interesa examinar aquí si con esta forma de argumentación Apel consigue probar todo lo que pretende -para ello habría que analizar la prueba de cada presupuesto por separado⁵. Me limito a mostrar sólo la forma de la prueba:

El argumento tiene que partir de la objeción escéptica, de algo que el escéptico *no pueda recusar*: lo irrecusable aquí es el hecho de que -aun para cuestionar el principio en cuestión- él tiene que argumentar (afirmar/negar). Que alguien argumente es un hecho contingente, pero tiene que ser aceptado necesariamente por cualquiera que quiera cuestionar un principio. Quien pretenda estar cuestionando un principio tiene aceptar que lo está cuestionado, es decir, tiene que argumentar, y también aceptar que está argumentando. Si no argumenta, entonces no hay por qué considerarlo: es una planta. Si argumenta, la prueba consiste en mostrarle que él no puede rechazar esos presupuestos -si es que verdaderamente

⁵ El sistema de reglas o presupuestos *inevitables* de los actos de habla argumentativos incluiría: a) las reglas de una lógica mínima (o sea, los principios de la lógica formal); b) determinados presupuestos de existencia, tales como la existencia del lenguaje y de los sujetos que argumentan; y c) las reglas que rigen la interacción de los que argumentan en cuanto que son hablantes (o sea, las cuatro pretensiones de validez formuladas inicialmente por Habermas), junto con la presuposición *inevitable* de la resolución consensual de la *verdad* y la *corrección* en una *situación ideal de habla* o *comunidad ideal de comunicación* [APEL 1976, 170; 1980, 155; 1987, 184]. El Principio "U" se obtendría a partir de las reglas *de simetría* de la situación ideal de habla. Obviamente, estas últimas presuposiciones son las más controvertidas. Cf. la primera versión de las reglas de Habermas en 1973, 153 ss, y la segunda versión, basada en el trabajo de Alexy, en 1983, 97 ss.

está argumentando-, pues por el mero hecho de afirmar (negar) algo se envuelve en presuposiciones cuyo contenido proposicional contradice el enunciado que quiere negar.

La primera premisa -llamémosla A- es, entonces, autoverificable: el oponente escéptico del argumento admite que argumenta, admite que hace, por ejemplo, una afirmación y que, por tanto, *sabe* lo que significa hacer una afirmación. Esto no lo puede negar sin contradicción⁶. El argumento ya no procede "en el vacío".

La segunda premisa enuncia un condición necesaria de la primera: "A sólo si B"⁷ o, lo que es lo mismo, "Aceptar A y negar B es contradictorio". Esta premisa es -claro- la más controvertida, pues es la que explicita los presupuestos semánticos del argumento. Por lo general, en cualquier argumento de este tipo efectivamente ofrecido, la discusión se atasca en este punto. Pero para los fines de considerar la forma en general del argumento pragmático trascendental eso no importa tanto, porque esa dificultad no hace inválida la forma de la prueba.

Si no hay razones lógicas que muestren la inconsistencia de la segunda premisa, esto es, si verdaderamente ese presupuesto "candidato a inevitable" no puede ser negado sin contradicción, entonces el principio estaría probado. El escéptico tendría que aceptar la segunda premisa. Y con ello aceptaría que el principio es un presupuesto inevitable de aquello que ya aceptó como justificado.

El argumento plantea dos alternativas contradictorias. O bien el escéptico acepta el presupuesto en cuestión, o bien no argumenta con sentido. Obviamente, el escéptico siempre puede negar que B se sigue de A, por más que al filósofo trascendental esa ligación le parezca de una claridad meridiana. Pero si continúa participando en la argumentación, sólo le queda la posibilidad de contraargumentar: intentar probar que A es posible sin presuponer B.

¿Qué status tiene una argumentación que -como la de Aristóteles o Apel-reclama del argumentante autocontradictorio el respeto a los presupuestos implícitos en su *performance* argumentativa? El que le dice al oponente: "Tú no puedes decir eso porque te contradices" insta un diálogo con él bajo el supuesto de el

⁶ Él puede negar después que "afirmar algo" signifique todo lo que el proponente pretende que significa. Pero en principio admite que da el nombre de "afirmar" a aquello que hace. Eso no lo puede negar sin contradecirse, y obviamente, este escéptico acepta el principio de no-contradicción.

⁷ O también "Para que A sea posible es necesario B"; "Para que A sea posible es necesario *aceptar* B"; "Para que *puedas saber* que haces A debes ya haber aceptado B".

oponente se contradice sin darse cuenta, esto es, que no conoce el *verdadero significado* de lo que dice (o hace). Justamente, el argumento está diseñado para mostrarle que, por el mero hecho de afirmar (negar) algo, ya ha aceptado implícitamente determinadas reglas, y que por ello debería aceptarlas explícitamente, ya que tales reglas son presupuestas necesariamente en su propio uso del lenguaje. Pero el sentido dialógico del argumento puede ser engañoso. La figura del escéptico es sólo una ficción filosófica que sirve para asegurar el punto de partida irrecusable que el argumento necesita para probar su conclusión. El argumento comienza tratando al escéptico como una persona que participa en la argumentación. Pero una vez asegurado ese punto de partida -fáctico, pero irrecusable-, procede realizando implicaciones conceptuales. Las razones para rechazar o aceptar los presupuestos candidatos a inevitables son estrictamente lógicas: ellos no pueden ser negados sin contradicción.

Si esta interpretación es correcta, i. e., si la única forma de rechazar esta forma de argumentación es mostrando su inconsistencia lógica, entonces las objeciones de Habermas no son pertinentes. Habermas plantea dos objeciones principales:

1. En primer lugar, Habermas interpreta el argumento pragmático trascendental como un procedimiento mayéutico dirigido a transformar un *know how* en un *know that*, o sea, como una reconstrucción hipotética *ex post* que puede reproducir las intuiciones de los hablantes de manera más o menos correcta, y que por eso tiene que ser verificada sobre la base de casos, del mismo modo que cualquier hipótesis de una ley científica [HABERMAS 1983, 106].

2. En segundo lugar, Habermas objeta que la identificación de presupuestos normativos "inevitables" de la argumentación pueda ser considerada como una auténtica *fundamentación*, pues lo único que ella mostraría es la *irrechazabilidad* de determinadas condiciones o reglas. Con ella se probaría la *falta de alternativas* de ciertos presupuestos para nuestra práctica de la argumentación, pero no podría excluirse *a priori* la posibilidad de que *otras alternativas* reconstructivas pudieran ser válidas [Idem, 105].

1. Con respecto a la primera objeción, el modo como Habermas plantea las cosas es algo confuso, porque la descripción que realiza del procedimiento de prueba de presupuestos mediante autocontradicción performativa parece tener poco

que ver con que Apel pretende hacer. Es perfectamente legítimo realizar investigaciones del tipo de las que él [Habermas] plantea, pero esa tarea no tiene nada que ver con la pretensión de fundamentar un principio mediante un argumento trascendental. Una encuesta empírica tan amplia como sea posible podría confirmar los presupuestos "candidatos a inevitables" como reglas fácticamente seguidas por una determinada comunidad lingüística, o como reglas lingüísticas de mucha generalidad, pero nunca como *condiciones necesarias*. Los presupuestos "candidatos a inevitables" no son enunciados empíricos, pues no se pretende que ellos sean establecidos mediante ningún procedimiento de tipo inductivo. No son hipótesis científicas -generalizaciones lingüísticas- que podrían ser verificadas o falsadas observando la conducta lingüística de los hablantes competentes o consultando a los *native speakers*. Pues ellos pretenden expresar condiciones lógicas de posibilidad, es decir, condiciones sin las cuales no es posible concebir la realización de esas acciones lingüísticas. Parece no tener sentido mostrar que un presupuesto es una condición necesaria (imposible de ser negada sin contradicción) y esperar que algún día pueda ser refutada por los hechos: se afirmarían simultáneamente su "inevitabilidad" y su "no-inevitabilidad". Así como parece no tener sentido esperar que una reconstrucción empírica de reglas pudiera probarlas algún día como condiciones necesarias. Se trata de dos tareas distintas, que -parece- no pueden ser realizadas simultáneamente, ya que sus criterios de comprobación son diferentes.

Si la interpretación del argumento pragmático trascendental desarrollada aquí es correcta, no hay nada que objetar a la forma del argumento. Sí, a las muchas oscuridades de Apel. Me limito a apuntarlas brevemente:

a) Apel parece pretender que los enunciados que expresan presupuestos inevitables son sintéticos a priori. Él piensa en un tipo de relación necesaria que no es deductiva, sino *reflexiva*, y con ello alude a cierta evidencia de conciencia, "fenomenológica" (llega a hablar, por ejemplo de enunciados "perceptivos no-sensibles" [1987, 159 n60]). La autocontradicción performativa no evidenciaría meramente la violación de una regla de uso lingüística fáctica sino una contradicción -de tipo "reflexivo"- entre *lo que se afirma* y *lo que implica performativamente la afirmación*, en el sentido de un "saber de la acción". Creo que esto es poco claro. Es verdad que la contradicción se produce sólo cuando tales enunciados son efectivamente afirmados, pero a la hora de "probarla" a un oponente, aquello que es comprendido en una actitud performativa tiene que poder ser traducido en aquello que puede ser constatado desde el punto de vista de una tercera persona. La

contradicción performativa no puede ser otra cosa que una contradicción lógica entre dos proposiciones.

b) Los presupuestos semánticos del argumento de Apel nunca están explicitados con detalle. Según nuestra reconstrucción del argumento, la segunda premisa (B) debe desarrollar algo así como una teoría dialógica del significado, porque tiene que mostrar que determinados presupuestos semánticos son condiciones necesarias para que el acto lingüístico realizado sea satisfactorio frente a los otros argumentantes. Para esto no basta poner el acento en los performativos, habría que intentar esclarecer los nexos significativos que se generan entre los actos lingüísticos de los participantes de esa forma de discurso. Apel dice que él hace uso de un principio verificacionista mediante "crítica del sentido" inspirado en el segundo Wittgenstein [APEL 1980, 158], y de hecho, en toda su argumentación opera el supuesto que es imposible seguir reglas *privadamente*. Sin embargo, nunca realiza una reconstrucción detallada de la tesis de la imposibilidad de un lenguaje privado. Por lo general, se limita darla por buena. Y entiende con ella que hay una identidad entre seguir una regla y disponer de criterios intersubjetivos de comprobación de la corrección de las acciones lingüísticas. El tema merecería un tratamiento más detallado, porque -si no entendiendo mal- sólo una auténtica teoría dialógica del significado permitiría que la prueba trascendental pueda ser válida: para que el oponente *pueda saber* que él está haciendo una afirmación (cosa admitida por él) debe disponer de criterios para identificar y reconocer lo que vale como afirmación. Y esos criterios sólo pueden ser públicos. El argumento tiene que ligar el significado con algún criterio de corrección, y postular que no es posible que una acción lingüística tenga sentido a menos que también sea posible -por lo menos algunas veces- determinar si ella es correcta.

c) Otro problema es el presunto carácter regulativo de algunas de las reglas *inevitables*. Tanto Apel como Habermas atribuyen carácter regulativo a las reglas de contenido ético supuestas en las argumentaciones. Esto parece problemático. Porque esta forma de argumentación sólo puede sacar a luz reglas constitutivas. Si las reglas son regulativas, entonces no pueden aparecer como condiciones necesarias, o sea, no se las podría probar por medio de este argumento. Por otra parte, para los fines de ambos autores, importa que las reglas comunicativas sean constitutivas, que violarlas no sea un mero incumplimiento. Aunque esas reglas no sean constitutivas para las argumentaciones en el mismo sentido en que lo son las reglas de una lógica mínima, porque de hecho podemos argumentar -o por lo menos intercambiar argumentos- sin que ellas sean efectivamente seguidas, ellas no podrían ser

meramente regulativas -como si fuesen solamente "reglas de etiqueta" de la práctica social de la argumentación- porque, en algún sentido, tienen que definir esa práctica: tienen que aparecer como condiciones necesarias, aunque sean contrafácticas. Su no observancia debería implicar que no se esté jugando al juego de la argumentación racional.

2. Con respecto a la segunda objeción de Habermas sobre la imposibilidad de excluir otras alternativas, de nuevo me parece que la estructura dialógica del argumento puede llevar a engaño. Este problema también ya fue tratado en la bibliografía anglosajona que reconstruye la argumentación trascendental kantiana. Desde que fue formulada por Körner [1967], es una objeción recurrente en el debate sobre los argumentos trascendentales: aun cuando el argumento trascendental tuviera éxito en excluir una alternativa particular, nunca podría excluir la posibilidad de que existan *otras* alternativas para los presupuestos reputados como necesarios. ¿Es consistente esta objeción? ¿Hay en el argumento aristotélico-apeliano verdaderamente sólo *dos* alternativas: o ser miembro pleno de la comunidad de los hablantes o ser mera planta?

Para el que quiere probar el principio, obviamente hay sólo dos alternativas: son las dos posibilidades *lógicas* que se derivan del intento de negar el principio propuesto. Es "inevitable" que el que quiere probar el principio tenga que suponer como interlocutor de su argumento un escéptico *consecuente* -tan consecuente que sería capaz de dejar de hablar para siempre sólo por "cumplir su palabra". Para ese escéptico-que argumenta *en serio*- sólo puede haber *dos* alternativas. Pero *para el escéptico*, o mejor, para un escéptico *particular*, siempre hay una *tercera* posibilidad: hablar significativamente pero sin comprometerse explícitamente con la aceptación de ninguno de los principios o reglas implicados en el discurso. No importa lo contundente que pueda ser la prueba, el escéptico siempre *puede* continuar haciendo uso del lenguaje. El escéptico también *puede* argumentar. Y por lo general es lo que los escépticos hacen. El escéptico siempre puede aducir que hablar con sentido no lo compromete a aceptar ningún principio o regla "inevitable": a los ojos de este escéptico, las consecuencias que se derivan del uso significativo del lenguaje sólo son válidas para el que quiera admitirlas, y eso depende de un acto de *decisión* que es arbitrario. Este es, sin duda, un escéptico bastante "malo": alguien que se atreve a mostrar con su conducta que las plantas pueden hablar; que usa el lenguaje estratégicamente, sólo para ser comprendido por los demás, pero que no está dispuesto a aceptar ninguna consecuencia que vaya más allá de eso.

La posibilidad de este tipo de conducta por parte del escéptico parece complicar las cosas, porque no se sabe muy bien si hay que considerarla o no en el argumento. Habermas dice, además, que el argumento le parece demasiado débil para quebrar la resistencia de un escéptico que esté en contra de toda moral racional, porque como la prueba depende de las objeciones de un escéptico, éste siempre puede negarse a argumentar⁸. Pero la cuestión es si acaso tiene sentido considerar la posibilidad un escéptico "malo" en un argumento de prueba de principios. Un argumento no dejaría de ser concluyente por la posibilidad de ser rechazado por un escéptico "malo". Es verdad que la eficacia de este tipo de argumentos parece depender bastante de lo que el escéptico esté dispuesto a aceptar. Pero lo mismo sucede con cualquier argumento. Si el escéptico no acepta, por lo menos, el *modus ponens*, no hay modo de poder probarle nada, porque nunca aceptaría que las premisas de un argumento pudieran implicar la conclusión. A un escéptico irrazonable por completo no hay argumento que lo alcance, pues sus movimientos serían imprevisibles. Pero no deberíamos suponer un escéptico irrazonable como interlocutor de ningún argumento, porque la eficacia *ad hoc* de un argumento no tiene nada que ver con su validez. La validez de un argumento no depende de la *efectiva* aceptación de los escépticos.

De modo que hay sólo dos alternativas lógicas. Según la reconstrucción del argumento pragmático trascendental desarrollada aquí, para probar que una condición determinada es necesaria o "inevitable", el argumento procede considerando una alternativa, pero no cualquier alternativa, sino la negación de la condición. Y ésta anula el campo de posibles alternativas a esa condición⁹. Se trata de dos alternativas *contradictorias* -y no simplemente *contrarias*-. Lo que se pretende mostrar es, justamente, la imposibilidad de negar los presupuestos "inevitables" mientras se continúe haciendo uso de esa forma de discurso. Si alguien cree que existen *otras* alternativas, debe intentar probarlas como condiciones necesarias.

Obviamente, otra cuestión es si un argumento es poco efectivo para convencer a los escépticos reales. Por lo general, en este tipo de argumentos la discusión se

⁸ HABERMAS 1983, 109. La objeción parece plausible a la hora de querer fundamentar una ética, pero no a la hora de querer fundamentar trascendentalmente una regla argumentativa. Cf. p. 25.

⁹ Esta es la réplica standard a la objeción de Körner, formulada primero por Eva SCHAPER [1972]. Cf. también P.GRIFFITHS 1975; FÖRSTER 1989; HARRISON 1989.

atasca en la segunda premisa. Esto puede ser tan desestimulante que muchos consideran que realmente no vale la pena insistir en las fundamentaciones trascendentales. Naturalmente, es perfectamente legítimo abandonar una discusión porque hasta ahora no dio buenos resultados, o por humano cansancio, pero con eso no se habrían refutado argumentos.

Otra cuestión, además, es si con esta clase de argumentos se puede probar otra cosa que no sean presupuestos argumentativos.

2. La ética

¿Se puede pretender probar algo más que reglas argumentativas mediante esta forma de argumentación pragmático-trascendental? ¿Se puede pretender fundamentar obligaciones de acción extra-argumentativas? Supongamos que mediante una investigación más sistemática de las autocontradicciones performativas se pudiera hacer plausible que verdaderamente no podemos negar sin contradicción ciertas condiciones "ideales de simetría". Esto es algo que ni Apel ni Habermas realizan en detalle, pero -en principio- tal vez no sea imposible hacerlo. Habría que partir de una definición adecuada de *argumentación* que no prejuzgara el contenido "moral" de sus presuposiciones. Si el escéptico moral de este argumento es alguien que sostiene que las normas de acción no son pasibles de justificación discursiva, no podemos pretender probar las reglas "morales" como presuposiciones del discurso práctico, o sea, como presuposiciones de una forma de discurso que supone precisamente que las normas se pueden justificar. Hay que partir de una base más amplia. A primera vista, la idea de que la argumentación presupone una *ética mínima* no es tan extraña. Al menos es intuitivamente plausible. Entrar en una argumentación parece implicar la aceptación de múltiples compromisos: respetar las reglas lógicas, decir la verdad, atender a las objeciones que se nos hagan y dar una razón para las afirmaciones que nosotros hacemos. Eso es lo que llamamos *argumentar*. Si lo que se persigue es un discurso *objetivo*, tal discurso sólo podría tener un carácter *público*: parece que ninguna opinión podría ser excluida, y que cualquier ser racional sería un interlocutor de ese discurso. Puede ser que ese conjunto de reglas nos permitan decir que la argumentación

racional involucra el reconocimiento de todos los participantes como *interlocutores con los mismos derechos de hablar*.

De modo que no parece tan difícil probar reglas de reconocimiento recíproco como presupuestos del discurso *teórico*. Participar en una argumentación de este tipo supone la disposición a buscar la verdad, y ello supone justamente obligarse a examinar críticamente argumentos, por lo que si alguien que argumenta se negara a tomar en cuenta un argumento de otro, diríamos que no está argumentando seriamente. Parece contradictorio que alguien dijera: "Yo acepto argumentar pero no me comprometo a considerar ninguna objeción que se me haga (o ninguna objeción que me haga Fulano)". Esto puede significar que cualquiera que participa seriamente en una argumentación se obliga a considerar cualquier posible objeción o réplica del oponente como si fuera propia. Sin embargo, aunque se pudiera probar que la argumentación racional supone reglas de reconocimiento recíproco, con eso no se ganaría mucho para la idea de fundamentar una ética en el discurso. En el discurso teórico se presupone que los participantes tienen un interés común por buscar la verdad, y ello quiere decir justamente que dejan de lado sus intereses particulares. Cualquier oponente podría admitir que si quiere buscar la verdad debe aceptar ese presupuesto, pero eso no ayuda en nada a la tesis de que por argumentar él acepta un principio que exige (o regula) la *universalización de los intereses*.

En contrapartida, no parece tan difícil probar un principio semejante como presupuesto del discurso *práctico*. Si alguien acepta entrar en un discurso donde se discute sobre lo bueno y lo malo, sobre lo que debe o no debe hacerse, y en el que los participantes representan intereses diferentes -que eventualmente pueden colidir entre sí-, no parece difícil poder probarle que por el mero hecho de participar en tal tipo de discurso él o ella supone que puede haber una solución correcta para las cuestiones que allí se discuten, y que entonces acepta implícitamente una norma que exige considerar las objeciones y reclamos de los otros como si fueran propias y examinarlas imparcialmente. Pero esto tampoco representa un gran avance para la empresa de fundamentar una ética basada en la argumentación. Porque no está claro de antemano que sea necesario participar en discursos prácticos. Un escéptico siempre puede alegar con razón: "¿Por qué debería yo entrar en un discurso práctico y poner mis intereses e inclinaciones a disposición de los otros para que ellos también decidan sobre ellos?"

A la luz de este dilema se podría pensar que la mejor estrategia para los defensores de la ética discursiva es intentar probar las reglas "de contenido moral" tomando como punto de partida el discurso teórico, para poder así alcanzar al

escéptico que se recusa a entrar en discursos prácticos pero acepta dar un tratamiento metaético a las cuestiones de teoría moral. Supongamos que esa es la estrategia: Una argumentación teórica se presenta como un tipo de interacción lingüística muy exigente. No importa los motivos empíricos que, de hecho, puedan llevar a los interlocutores a ingresar en una argumentación; lo importante es que una vez que están dentro de una argumentación tienen que dejar en suspenso esos motivos empíricos y dejarse llevar por los argumentos. Si lo que en ella rige es la "ley del mejor argumento", entonces sus condiciones necesarias tendrían que excluir cualquier motivo que pudiera obstaculizar esa finalidad. Mediante argumentos presuposicionales tal vez pudiera probarse que, en la medida en que alguien acepta someter sus opiniones al control intersubjetivo de los demás, tiene que hacer presuposiciones que equivalen a considerar a todos los interlocutores -reales o potenciales- como teniendo los mismos derechos *argumentativos*¹⁰.

Vamos a suponer que no podemos negar sin contradicción los presupuestos "ideales de simetría" y que, como esas reglas regulan la interacción entre interlocutores y otorgan iguales derechos a todos los argumentantes, las llamemos "morales"¹¹. La pregunta que se impone es: ¿Por qué las reglas que rigen la cooperación entre filósofos o científicos podrían pretender regular la acción también fuera de las argumentaciones? ¿Qué relación hay entre las reglas "morales" que regulan la argumentación y las normas propiamente morales que regulan las acciones que no son lingüísticas? La respuesta de Apel y de Habermas es: en las primeras está supuesto el criterio para justificar las segundas.

Ahora bien, las normas propiamente morales -o jurídicas- son enunciados deónticos que regulan interacciones *extralingüísticas*. Si lo que se pretende es algo más que explicitar una "ética de los argumentantes", entonces la ética discursiva tiene que probar la *conexión necesaria entre el discurso y las acciones sociales reguladas por normas*. En este punto Apel y Habermas siguen caminos diferentes. La prueba de la interdependencia necesaria entre acciones y discurso es realizada por Apel *desde* el discurso, y por Habermas *desde* las acciones. Voy a exponer brevemente los dos caminos. Quiero mostrar que aunque ninguno de los dos es

¹⁰ En esta conjetura obviamente hay que dejar de lado las reglas "no triviales" de la situación ideal de habla, o sea, aquellas que conceden iguales derechos a introducir intereses, y que por eso "quedarían suspendidas" en los discursos teóricos. Cf. HABERMAS 1973, 153 y 1983, 99.

¹¹ ¿Pero serían normas auténticamente *morales*? Si alguien se recusara a atender objeciones en un argumentación, sin duda diríamos que se comporta irracionalmente. ¿Diríamos que es por eso inmoral? ¿O sólo lo diríamos si participa en un discurso práctico?

satisfactorio, porque ninguno de los dos escapa al dilema, el de Habermas es más plausible.

2. 1. Apel: del discurso hacia sus presuposiciones necesarias

El camino de Apel es intrincado y altamente especulativo, y más breve que el de Habermas. Es un camino "desde arriba". Apel pretende, en un mismo movimiento, probar el principio de la ética discursiva como un presupuesto inevitable de las argumentaciones *y* como una norma moral obligatoria válida para todo *hablante* -como una norma que *exige* a los hablantes la realización de discursos en cada conflicto de relevancia práctica en la praxis vital. Sólo *en* el discurso -mediante un argumento pragmático-trascendental- se podría probar la necesidad *teórica* y la necesidad *práctica* de aceptar la "norma ética fundamental"¹².

Intento ahora reconstruir brevemente el argumento, separando las dos cuestiones que para Apel son una sola: a) cómo se prueba el reconocimiento necesario de las reglas "morales" de la argumentación (y del principio de universalización "U") y, b) cómo se prueba la validez de tales reglas para las acciones extra-argumentativas (para Apel: la obligación *moral* de reconocerlas).

a) El argumento pragmático-trascendental necesita un punto de partida fáctico pero irrecusable: el escéptico no puede negar que participa en la argumentación. En este caso interesa mostrar un compromiso práctico del que argumenta: "que la razón es práctica". La estrategia del proponente es atribuir al escéptico un *interés*: él *quiere* argumentar. La voluntad de argumentar no puede ser negada sin contradicción: él escéptico *ya se decidió* por la argumentación racional. Aun cuando el escéptico cuestione la posibilidad de justificar normas, él está participando en una argumentación donde se discute si acaso se pueden fundamentar normas: el escéptico tiene que admitir que está interesado (teóricamente) en cuestiones prácticas. El proponente le muestra que no puede

¹² Apel no hace la distinción que hace Habermas entre el principio "U" -entendido como una regla de los discursos prácticos- y el principio "D" -entendido como una propuesta de teoría moral entre otras. Lo que él llama "norma ética fundamental" en sus primeros artículos [1973, por ejemplo], o "el principio del discurso" en sus últimos artículos [1989] incluye las dos instancias: "U" y "D". En todo caso, "D" es el momento "prescriptivo" de la presuposición argumentativa: el filósofo -para Apel- fundamenta *la* moral, no *una* teoría falible de las justificaciones morales [1989, 35].

negar las condiciones ideales de simetría: quien pretende la verdad para sus afirmaciones se compromete a considerar todas las objeciones -reales o virtuales- que se le dirijan, o sea, concede los mismos derechos a todos los interlocutores, reales o potenciales. Entonces, en la medida en que el escéptico acepta participar en una argumentación "ilimitada", aceptaría remitir el juicio sobre la presunta justificabilidad de las normas al resultado de un diálogo argumentativo sin límites [1973, 415].

El problema es que las reglas ideales de simetría -así concebidas- parecen garantizar solamente que la discusión no acabe nunca, no que las normas sean *efectivamente* justificables mediante consenso. La objeción escéptica autorrefutante tomaría para Apel la siguiente forma:

"Yo sostengo con esto (= propongo como susceptible de lograr consenso universal en la comunidad ideal de argumentación) que no todas las normas discursivamente fundamentables ... *tengan que ser* susceptibles de lograr consenso universal [APEL 1983, 90. La cursiva es mía]".

Hay dos posibilidades. O bien el *tener que/deber* no tiene sentido moral, y entonces no se podría probar el presupuesto mediante una contradicción performativa a este tipo de escéptico metaético, o bien tiene sentido moral, pero no se ve de dónde obtendría ese carácter moral. Si no tiene sentido moral, entonces la afirmación escéptica autorrefutante diría que no es verdad que las normas que son discursivamente fundamentables *deban* lograr un consenso universal. Ahora bien, es imposible afirmar sin contradicción que las normas que pueden fundamentarse discursivamente no puedan lograr un consenso universal (o sea, fundamentarse discursivamente) porque los dos enunciados son contradictorios, pero eso no prueba que las normas *sean* fundamentables discursivamente. Tal vez esa contradicción se podría probar *performativamente* a alguien que, participando en un discurso práctico, se dispusiera a discutir sobre la validez de determinadas normas, pero no a alguien que duda -en un discurso teórico-filosófico- sobre la posibilidad de justificar discursivamente las normas. Y si el *tener que/deber* tiene sentido moral, ¿de dónde lo obtendría? Sólo puede adquirir carácter moral si suponemos a) que es posible justificar racionalmente las normas y b) que debemos (moralmente) ser racionales. (No es otra cosa lo que Apel parece suponer). Pero si ahora nos interesa sólo el carácter teórico del presupuesto, en ninguno de los dos casos se probaría lo que hay que probar contra el escéptico metaético, o sea, que las normas pueden ser

justificadas discursivamente¹³. El supuesto de que *existe* una resolución discursiva para las normas de acción (o de que existen intereses universalizables) parece imposible de ser probado performativamente al escéptico metaético.

b) El argumento para probar la obligatoriedad moral de reconocer las reglas de simetría discurre del siguiente modo: La pretensión de validez normativa del hablante que realiza una acción argumentativa (afirmar/negar) representa y expresa una garantía implícita de que su acción lingüística respeta o se ajusta a las reglas que gobiernan la interacción entre interlocutores. Esto se probaría por medio de una contradicción performativa de quien intentara negarlo: si alguien se negara a responder una objeción relativa a alguna aserción suya, contradiría su pretensión de verdad, porque al afirmar, por ejemplo, la proposición "No estoy obligado a reconocer la igualdad de derechos de los otros interlocutores" plantea al mismo tiempo una pretensión de verdad para su afirmación, lo que significa proponer esa tesis como válida y comprometerse a asumir cualquier objeción que se le hiciera. Y ello se vería negado si se recusara a prestar atención a las objeciones que se le hicieran [1984, 20].

Sin embargo, aunque admitamos que al participar en una argumentación no podemos negar con sentido nuestra pretensión de verdad para nuestras afirmaciones, y por tanto tengamos que suponer las reglas ideales de simetría, aunque admitamos que tal presupuesto es necesario o *inevitable*, la obligación "práctica" de argumentar siempre estaría condicionada por la decisión contingente de buscar la verdad: si queremos la verdad, debemos someternos a la ley del mejor argumento, y entonces aceptar la igualdad de derechos argumentativos de todos los interlocutores -reales o potenciales. ¿Por qué tendríamos el deber (moral) de argumentar en las condiciones

¹³ Se podría sostener que las reglas ideales de simetría expresan justamente el presupuesto de que *es posible* llegar a un consenso sobre cualquier cuestión que pudiera ser discutida en una argumentación y que, por eso, los contenidos de una argumentación no pueden ser limitados mediante la argumentación, de modo que las cuestiones prácticas no podrían ser excluidas del diálogo argumentativo ilimitado sin arbitrariedad [APEL 1980, 166]. Pero eso es demasiado general. Tan general que -parece- no podría servir como *criterio* para saber si las normas pueden ser justificadas. Porque -según ese criterio ideal-cualquier cosa de que pudiéramos hablar sería pasible de justificación racional por la simple razón de que *de hecho* podemos hablar de ella. El escéptico podría conceder que, *si* la comunidad ideal de comunicación llegara a un acuerdo sobre la validez de una norma, ella sería válida. Pero eso no probaría que *se pueda* llegar a un acuerdo sobre las normas, es decir, que exista un criterio que nos permita calificar a ciertas normas como justas o correctas.

de una "situación ideal de habla"? ¿Y por qué quien actúa en el mundo de la vida estaría obligado a entrar en un discurso para resolver los conflictos de intereses?

Para Apel, la obligación práctica de argumentar parece fundamentarse en el punto de partida fáctico pero irrecusable del argumento pragmático-trascendental. El pasaje entre la acción y el discurso estaría ya garantizado y probado necesariamente por este punto de partida irrecusable aceptado por el escéptico. Los pasos conceptuales serían los siguientes. La voluntad de argumentar es equivalente a la voluntad de verdad, y la voluntad de verdad supone las reglas "morales" de la argumentación, o sea, es ya voluntad *moral*. Esta estructura en conjunto no puede ser negada sin contradicción performativa, o sea, es autoverificable. No podemos querer argumentar (= no podemos querer la verdad) sin aceptar las reglas ideales de simetría. Como la *decisión* de argumentar racionalmente no puede ser negada sin contradicción performativa, como ella tiene que ser aceptada necesariamente por cualquiera que argumenta, ella no es contingente ni empíricamente condicionada: es un *hecho de la razón* [1973, 417 ss]. Entonces, la posición decisionista (Albert, Popper), que sostiene que puede haber una elección entre la racionalidad y la irracionalidad, no puede ser defendida sin contradicción. No hay posible elección (con sentido) entre la racionalidad y la irracionalidad, o sea, entre la argumentación y la no-argumentación. El rechazo a la argumentación no puede ser argumentado sin contradicción performativa. Y como la argumentación supone reglas "morales", la decisión en favor de la argumentación ya es moral. Hay dos alternativas: o ser miembro pleno de la comunidad de los argumentantes (ser, por eso, *morales*), o ser mera *planta*.

Con esta tesis de la autofundamentación de la razón llegamos a los límites de la racionalidad. Parece innegable: no podemos negar la argumentación y sus presupuestos necesarios, *si* argumentamos. Pero con esto no se demuestra la obligación *moral* de reconocer las reglas ideales de simetría a la hora de *actuar*, incluso fuera de la argumentación. Esto no es probado contra el escéptico metaético. Este oponente admite que argumenta, que quiere la verdad, e incluso está dispuesto a discutir sobre la posible validez universal de las normas prácticas. Concedamos que por eso admite también las reglas ideales de simetría, esto es, concede iguales derechos argumentativos a todos los interlocutores -reales o potenciales. Estamos en un discurso teórico -filosófico o metaético- en cual los sujetos no aparecen como portadores de intereses. Las únicas normas universalmente válidas que este escéptico reconoce son las *reglas argumentativas*. Como argumentante que busca la verdad, el escéptico no estaría obligado a reconocer a los otros argumentantes

también como representantes de intereses. Y además, ¿cómo la ética de la argumentación podría valer universalmente como obligación moral, oponiendo su "imperativo categórico" inclusive a aquellos que no argumentan?¹⁴

2. 2. Habermas: de la teoría de la acción al principio del discurso

La principal objeción dirigida por Habermas a la estrategia de fundamentación de Apel cuestiona, precisamente, la pretensión de obtener normas éticas -válidas para las acciones- directamente a partir de presupuestos *inevitables* de las argumentaciones. Para Habermas, mediante un argumento pragmático-trascendental sólo podríamos probar reglas inevitables de las argumentaciones. Ellas no podrían -inmediatamente- aspirar a tener validez fuera del ámbito de las relaciones estrictamente discursivas, pues el discurso está, justamente, "libre de la carga de la acción". La cuestión de la legitimidad de las normas no es un asunto meramente de filósofos. Lo que habría que mostrar primero es que las pretensiones de validez normativas aparecen ya en el mundo de la vida, *antes de cualquier forma de reflexión filosófica*. El lugar de la moral no es -primariamente- el diálogo argumentativo, sino la vida cotidiana. Sólo si mostráramos que el discurso está incrustado en la estructura de las acciones *teleológicas* mediadas por el lenguaje podríamos pretender luego mostrar que las normas pueden ser justificadas en un discurso. Al fin de cuentas, las relaciones de reconocimiento recíproco que hay que suponer en el discurso son presupuestos pragmáticos que el discurso -en tanto forma reflexiva de comunicación- "tomaría prestados" de las acciones comunicativas.

¹⁴ A veces Apel ofrece un argumento adicional que alude a la circunstancia de que los sujetos que argumentan, y que por eso presuponen las reglas ideales, continúan siendo seres humanos reales, ellos mismos portadores de intereses. En el reconocimiento de esa "tensión" entre las condiciones ideales y las condiciones de la acción en su existencia real los individuos reconocerían la obligación moral de reconocer esas condiciones ideales a la hora de actuar [1973, 414; 1983, 88]. Por argumentar seriamente, los sujetos deberían imponerse una ética del comportamiento que, en cuanto son portadores de intereses, resulta condicionar también su práctica extra-argumentativa. Apel parece sugerir que el reconocimiento de la "norma ética fundamental" es una condición necesaria de la autocomprensión de los sujetos en tanto que actores, en el sentido de que, por ejemplo, cualquiera que reflexione sobre el curso de acción a seguir -cualquiera que actúe con sentido-, estaría ya virtualmente en una argumentación, y por tanto, reconocería implícitamente las reglas ideales también a la hora de actuar. Esta línea de argumentación, que también presupone la validez de la tesis de la imposibilidad de un lenguaje privado, parece promisoria, pero no está muy desarrollada. Aunque se la desarrollara, tampoco parece poder justificarse por medio de un argumento pragmático trascendental.

El camino de Habermas es, entonces, un camino "desde abajo". El punto de partida es una teoría de la acción social y el punto de llegada una teoría de la argumentación moral¹⁵. Su programa de fundamentación de la ética discursiva sigue cuatro pasos:

1. La investigación tiene como punto de partida un análisis de tipos de acciones sociales donde se muestra que la acción social no puede ser concebida como un tipo de interacción estratégica sino como una acción orientada al entendimiento o *comunicativa*, en la que los actores se orientan por pretensiones de validez ligadas a los actos de habla. Lo importante es mostrar que la pretensión de que las normas pueden ser legítimas o ilegítimas ya aparece en el mundo de la vida, en los contextos de la acción, y no sólo en el discurso. Como las acciones orientadas al entendimiento sólo pueden explicitarse por medio de un análisis del uso comunicativo del lenguaje, la teoría de la acción necesita apoyarse en una investigación pragmática del lenguaje (tesis del parasitismo) [1981, 351 ss; 1983, 67].

2. La pragmática universal (o "teoría del significado pragmático-formal") lleva a cabo esta última tarea: explica el significado de los actos de habla basándose en sus condiciones de aceptabilidad [HABERMAS 1981, 382]. Lo que motiva al oyente a aceptar el acto de habla es la *garantía* que *supone necesariamente* ofrecida por el hablante de justificar (*einlösen*), llegado el caso, la pretensión de validez que su acto de habla comporta. La *verdad* y la *corrección* se muestran como pretensiones de validez justificables discursivamente, pues -a menos que se pase a hacer un uso abiertamente estratégico del lenguaje- cuando son cuestionadas sólo pueden desempeñarse por medio del intercambio de argumentos.

Sin embargo, la analogía entre las dos pretensiones discursivamente justificables no es completa. Los actos de habla se relacionan con las normas de manera diferente que con los hechos. Mientras que la pretensión de verdad es adjudicable a la persona que la sostiene, la pretensión de validez normativa reside en las propias normas. Una *norma* es un enunciado deóntico que regula expectativas de comportamiento que se pretenden *legítimas*. Como se trata de un modo de existencia que depende del reconocimiento intersubjetivo, una norma fáctica dejaría

¹⁵ HABERMAS 1980, 444; 1983, 67 y ss., 98, 110, 148-2. Esta es su posición de la década del ochenta. Cf. 1983, 96 n64, donde reconoce la revisión de las tesis que había mantenido en Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1971.).

de ser una auténtica norma si dejara de ser reconocida como intersubjetivamente vinculante. Al mismo tiempo, una norma puede probarse como válida -ser reconocida como intersubjetivamente vinculante- aun cuando no tenga vigencia fáctica. Por eso Habermas sostiene que para analizar las condiciones de validez de los juicios morales podemos pasar *directamente* a un análisis de la lógica del discurso práctico [1983, 69 ss].

3. En el contexto de una lógica del discurso práctico se postula una regla argumentativa que garantiza el acuerdo. ¿En qué circunstancias decimos que una norma de acción está justificada, o que un juicio sobre normas es imparcial? Una norma justificada tendría que ser objeto de un asentimiento universal: una norma sería válida si pudiera ser aceptada por todos los afectados por la misma. ¿Y en qué condiciones sería aceptada por todos los afectados? Sólo si suponemos el Principio de Universalización ("U"), o sea:

"[...] que las consecuencias y subconsecuencias que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para satisfacer los intereses de *cada* individuo, puedan ser aceptadas sin coacción por *todos* los afectados [1983, 75]".

Nótese que del análisis del significado de *norma*, que comentamos en el ítem anterior, se deriva directamente el principio "U": si las normas de acción se presentan en su ámbito de validez con la pretensión de expresar, en la materia necesitada de regulación, un interés *común* a todos los afectados y de *merecer* por ello un reconocimiento general, entonces, en condiciones que neutralicen cualquier otro motivo que no sea el de la búsqueda cooperativa de la verdad, tienen en principio que poder encontrar también el asentimiento racionalmente motivado de todos los afectados.

4. El paso siguiente es la prueba de "U". Sólo en este punto Habermas reconoce usar el argumento pragmático-trascendental de Apel. Los pasos para probarlo serían los siguientes:

- a) Cualquiera que argumenta presupone inevitablemente las reglas ideales de simetría;
- b) si, además, sabe lo que quiere decir "justificar una norma";
- c) entonces acepta la validez del principio de universalización. [1983, 103]

La "prueba" de "U", entonces, se haría a través del siguiente argumento: si todos lo que entran en argumentaciones tiene que presuponer las reglas ideales de simetría, y *si* entendemos las normas justificadas como aquellas que regulan el interés común de todas las personas involucradas, entonces todos los que emprenden seriamente la tentativa de justificar *discursivamente* pretensiones de validez normativas aceptan condiciones de procedimiento que equivalen a un reconocimiento implícito de "U", porque de las reglas ideales de simetría resulta que una norma controvertida sólo podría encontrar asentimiento entre los participantes de un discurso práctico si "U" es aceptado.

Nótese que la premisa "b)" es la que le falta a Apel para poder probar "U" a su escéptico metaético. Y no por casualidad. Porque se trata de una premisa que no puede ser probada *performativamente* a un escéptico metaético. No es *necesario* aceptarla por el mero hecho de participar en una argumentación teórica, como sí lo sería aceptar las reglas ideales de simetría. *Si* el escéptico aceptara la premisa "b)", entonces aceptaría "U". Pero aceptar "b)" es ya aceptar que las normas pueden ser justificadas. Y eso es lo que el escéptico metaético justamente pone en cuestión.

¿Entonces el argumento es circular? En rigor, un escéptico metaético no tendría que aceptarlo necesariamente, porque "U" no aparece como una presuposición inevitable de su acción de participar en un discurso teórico. El argumento muestra, más bien, que el discurso práctico tiene objeto; que existe un criterio para llegar a un acuerdo en los discursos prácticos, *sólo si* existen intereses universalizables. Pero el argumento no prueba que *existan* efectivamente intereses universalizables: el argumento en su conjunto no es una auténtica prueba trascendental. Sin embargo, Habermas tampoco pretende que lo sea. El argumento pretendería que el escéptico reconozca sus intuiciones. Es aquí donde se hace presente el recurso al mundo vital que tanto interesa a Habermas. El escéptico tiene que abrir los ojos a sus propias intuiciones morales en la vida cotidiana. La suposición de que existen normas válidas es *inevitable* en las acciones comunicativas. En la vida cotidiana todos actuamos *como si* las normas fueran válidas, y también argumentamos moralmente suponiendo que se puede llegar a un acuerdo fundado. Ciertamente *podemos negar eso sin contradicción*, pero no sería sensato hacerlo: nadie puede sostener una actitud estratégica por mucho tiempo, se autodestruiría. El escéptico siempre podrá negar la moralidad, pero no la eticidad de su vida cotidiana. Contra el escéptico metaético, Habermas invierte la carga de la prueba. A él le cabe explicar, *contraintuitivamente*, qué significan *realmente*

nuestros juicios morales, contrariamente a su pretensión manifiesta de validez [1983, 64].

En síntesis, para Habermas, una fundamentación *última* de la ética no es posible. La tesis de la ética discursiva, que considera que las normas de acción válidas son aquellas que pudieran encontrar el asentimiento de todos los afectados en cuanto participantes de un discurso práctico, es la idea una teoría moral, pero *no* pertenece a la lógica de la argumentación. Es una teoría moral entre otras, que debe ser contrastada en competencia con otras teorías morales. Por otra parte, una fundamentación *última* de la ética tampoco sería necesaria, porque las intuiciones morales de la vida cotidiana no necesitan de la *Aufklärung* de los filósofos [1983, 108].

Dije al comienzo de la segunda parte de este artículo que ni el camino de Apel ni el de Habermas eran completamente satisfactorios, pero que el camino de Habermas me parecía más plausible. Ahora puedo justificar mejor esa afirmación:

En los términos planteados por ambos autores, la ética discursiva tendría perspectivas de éxito si se puede probar que el principio "U" tiene validez para todo ser capaz de hablar y actuar. He supuesto que el escéptico moral del argumento pragmático-trascendental es un escéptico metaético, es decir, alguien que participa en discursos teóricos pero duda sobre la posibilidad de justificar normas de acción. Y pretendí mostrar que es imposible articular una prueba trascendental para mostrar el reconocimiento necesario de "U" por parte de alguien que no participa en discursos prácticos. El principio "U" no aparece como un presupuesto pasible de ser probado performativamente a quien participa en un discurso teórico, a menos que se agreguen premisas adicionales. Habermas supone una premisa adicional. En este aspecto -con respecto a la posibilidad de fundamentar trascendentalmente "principios de la acción"- creo que tiene razón. No podríamos fundamentar un deber moral de un modo *a priori* (a partir de nada, o sólo suponiendo el principio de no contradicción), sino más bien sólo a alguien que ya vive en un mundo moral y que cree que, de alguna manera, se puede llegar a un acuerdo en cuestiones morales.

Por eso parece acertado que Habermas ponga el acento en la teoría de la acción social, sobre todo si tenemos en cuenta las dificultades de Apel para ligar el discurso con las acciones sociales reguladas por normas. La función que las normas morales o jurídicas cumplen en el mundo de la vida no parece estar referida primariamente a la comunicación lingüística sino a las acciones teleológicas. *A la hora de pretender fundamentar la ética* (aunque no a la hora de querer fundamentar

una regla argumentativa), es verdad que el argumento pragmático-trascendental de Apel es demasiado débil para convencer a un escéptico que esté en contra de toda moral racional. Un *individuo* siempre puede eludir la argumentación. Un *individuo* también puede elegir la racionalidad estratégica a la hora de actuar. Lo importante es mostrar que la sociedad en su conjunto no podría funcionar estratégicamente, aunque para ello no se pudiera ofrecer una prueba pragmático-trascendental [HABERMAS 1976b, 241 ss].

Pero no habría que ser demasiado optimistas. El punto de partida de la estrategia de fundamentación de la ética de Habermas en el concepto de *acción comunicativa* también parece bastante problemático. Me limito a apuntar dos dificultades:

1. El concepto de *acción comunicativa* no parece muy claro. La propia formulación del concepto suscita un malentendido: una asimilación impropia entre "hablar" y "actuar"¹⁶. La estructura *teleológica* parece constitutiva para cualquier concepto de acción y tal rasgo no debería perderse de vista aunque se comprenda la comunicación como acción. En todo caso, las acciones lingüísticas -los actos de habla- constituyen un tipo de acción especial -fundamental, si se quiere- pero ellas no agotan el significado de *acción*, pues hay que admitir que los actores tienen la capacidad de proponerse fines y de actuar teleológicamente guiados por un interés en sus planes de acción [1981, 145-6]. El concepto de acción comunicativa, entonces, alude a un tipo de acción (social) mediada por la comunicación. El lenguaje es el medio de comunicación que sirve al entendimiento, pero los actores, al entenderse entre sí para coordinar sus acciones, persiguen cada uno determinadas metas. De modo que no se trata primariamente de actos de comunicación sino de la coordinación de acciones extralingüísticas por medio de la comunicación lingüística.

¹⁶ Habermas reconoce que él mismo habría caído en esta confusión. (Cf. el Prefacio a *Vorstudien und Ergänzungen...*, 1984, donde reconoce expresamente que en el artículo *Was heisst UP?* todavía no se distingue suficientemente entre actos de habla y acciones comunicativas). En *Teoría de la acción comunicativa* desarrolla la tesis del *parasitismo*. Toma el acto de habla como modelo de acción orientada al entendimiento, pero modifica la distinción clásica -de Austin y Searle- entre ilocuciones y perlocuciones de modo a incluir entre los fines ilocucionarios de las emisiones aquellos efectos "perlocucionarios" vinculados al significado convencional del acto de habla. La *aceptación* de un acto de habla fundamentaría *obligaciones de acción* para los interlocutores basadas en el significado ilocucionario. Con eso Habermas cree sacar a luz reglas o estructuras de interacción social que no son estratégicas, pues cualquier efecto perlocucionario tendría que depender del éxito ilocucionario [1981, 375]. La cuestión es si la tesis del parasitismo no amenaza volver a confundir las acciones *lingüísticas* con las acciones *sociales*.

2. El concepto de *acción comunicativa* supone, por tanto, que cada individuo persigue determinadas metas de acuerdo con sus intereses (y, en este sentido, sería un concepto teleológico de acción), pero a la vez supone que los agentes no se orientan primariamente al éxito: ellos persiguen sus intereses a condición de que puedan llegar a un entendimiento con los otros sobre sus planes de acción. Este concepto parece problemático por dos razones. En primer lugar, parece que no podría ser mantenida una disyunción completa -como quiere Habermas- entre la orientación al éxito y la orientación al entendimiento¹⁷. En segundo lugar, si el concepto de acción comunicativa ya supone que los agentes no aspiran a realizar sus propósitos "a cualquier precio" sino que están dispuestos a llegar a un acuerdo racional con los demás sobre el modo de alcanzarlos, entonces *no es un concepto moralmente neutro*. Si esto es así, la fundamentación de la ética discursiva que parte del concepto de *acción comunicativa* no podría realizarse sin circularidad.

¿Qué decir sobre la plausibilidad del proyecto de la ética discursiva a la luz del debate entre sus dos principales defensores? Para concluir en una frase, vuelvo a las dos cuestiones que distinguí al comienzo: (1) aunque no hay objeciones serias a la forma del argumento pragmático-trascendental, si lo que con él se pretende es probar reglas argumentativas de carácter teórico, (2) con respecto a la pretensión de fundamentar una ética por esa vía, tanto en el caso de Apel como en el de Habermas existe el riesgo de una moralización subrepticia: en Apel, de las reglas argumentativas; en Habermas, de las reglas de la acción comunicativa.

¹⁷ 1981, 367. Si todas las acciones son teleológicas, ¿por qué Habermas tiende a usar el calificativo *teleológico* sólo para hablar de las acciones no-comunicativas? Así planteada, la tensión entre *teleología* y *consenso* parece ser irresoluble.

BIBLIOGRAFIA

APEL, Karl-Otto

- 1973 "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", in *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, Bd II.
- 1976 "Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentales Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des `Kritischen Rationalismus'", in B. Kanitscheider (ed.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976, 55-82. (Cito trad. esp.: "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una Pragmática Trascendental del Lenguaje (Ensayo de una metacrítica del `racionalismo crítico)", in *Dianoia*, XXI 21 (1975) 140-173).
- 1980 "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", in P. Kanellopoulos (ed.), *Festschrift für K. Tsatsos*, Athen, 1980, 215-75. (Cito trad. esp., en *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, 105-173).
- 1983 "Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweck-rationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion", in *Archivio di Filosofia*, LI (1983) 375-434. (Cito trad. esp., en *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, 27-103).
- 1984 "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", in H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität*, Frankfurt, 1984, 15-31. (Cito trad. esp., en *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, 9-26).
- 1987 "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", en *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987.
- 1989 "Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", en *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung, J. Habermas zum 60 Geburtstag*, hrsg.v. A. Honnet, Th. McCarthy, Cl. Offe u. A. Wellmer, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1989.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. (Trad. esp. Hernán Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1978).

CASSINI, Alejandro, [1988] "La justificación aristotélica del principio de no-contradicción frente al escepticismo radical", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Simposio sobre el principio de contradicción, LIV 3 (1988) 339-345.

FÖRSTER, Eckart, [1989] "How are Transcendental Arguments Possible?", in E. Schaper and W. Vossenkuhl (eds.), *Reading Kant*, NY/Oxford, Basil Blackwell, 1989, 3-20.

HABERMAS, Jürgen

- 1973 "Wahrheitstheorien", in H. Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, Neske, 1973, Republicado en HABERMAS 1984.

- 1976 a "Was heisst Universalpragmatik?", in K. O. Apel (ed.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, 174-272. Republicado en HABERMAS 1984.
- 1976 b "Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs", in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.
- 1980 "A Replay to my Critics", in J. B. Thompson/D. Held (eds.), *Habermas - Critical Debates*, Londres, 1982. Republicado en HABERMAS 1984.
- 1981 *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 2 Bd. (Cito trad. esp., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987).
- 1983 *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
- 1984 *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984. (Cito trad. esp., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989).
- HARRISON, Ross, [1989] "Atemporal Necessities of Thought; or, How Not to Bury Philosophy by History", in E. Schaper and W. Vossenkuhl (eds), *Reading Kant*, NY/Oxford, Basil Blackwell, 1989, 43-54.
- KÖRNER, Stephan, [1967] "The impossibility of Transcendental Deductions", in *The Monist* 51 (1967) 317-331.
- KÜHLMANN, Wolfgang, "Acerca de la fundamentación de la ética del discurso", in K.O. Apel, A. Cortina, J. de Zan, D. Micheli (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.
- PHILLIPS GRIFFITHS, A.
1966 "Ultimate Moral Principles: Their Justification", in *The Encyclopedia of Philosophy*, NY/London, McMillan Publishing Co., Vol 8, 177-182.
- 1969 "Transcendental Arguments", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. 43 (1969) 165-180.
- SCHAPER, Eva, "Arguing transcendently", *Kant-Studien*, 63(1972), 101-116.
- WATT, A. J., [1975] "Transcendental Arguments and Moral Principles", in *Philosophical Quarterly*, 25 (1975) 40-57.