

LÍMITES DE LA RAZÓN ÉTICA

CARLOS PEREYRA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Es bien sabido que a lo largo del tiempo se ha formulado gran variedad de opiniones respecto a cuáles son las tareas propias de la filosofía política. La diversidad de formas discursivas observables en la historia del pensamiento político vuelve harto difícil fijar con precisión qué cosa se entiende por *filosofía política*. Como lo anota Rawls, "hay, por supuesto, muchas maneras en que puede ser entendida la filosofía política; escritores de diferentes épocas, enfrentados a circunstancias sociales y políticas diferentes, entendieron su trabajo de modo diferente".¹ Varias serían, por tanto, las descripciones que se podrían elaborar del objeto de esta disciplina y, tal vez, está fuera de lugar la pretensión restrictiva según la cual se declara legítima sólo una de esas descripciones y se rechazan las demás. Si uno se atiene a un criterio elemental de reconocimiento en cuya virtud se admiten como filosofía política las formas discursivas históricamente así caracterizadas, la enumeración de Norberto Bobbio resulta pertinente. Los temas de reflexión de la filosofía política serían: 1) la forma ideal de gobierno y del orden sociopolítico; 2) el fundamento del Estado y la justificación de la obligación política; 3) la naturaleza de la política, y 4) el análisis del lenguaje político.

Sin embargo, tiende a caer en desuso la construcción de modelos (en el sentido prescriptivo del término) y "ya son pocos los que se atreven a atribuirle a la filosofía política la tarea de elaborar una teoría del Estado óptimo".² Por otra parte, el examen del fundamento de la relación política y de las razones de la obligación, el análisis del carácter del Estado y de la cuestión de su legitimación como, en definitiva, la reflexión sobre las características propias de la política, pasan a ser temas de una ciencia en proceso de constitución. Si esto es así, los tres primeros temas de la enumeración

¹ John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en *Philosophy & Public Affairs*.

² Alessandro Passerin d'Entrèves, "Filosofía de la política", en N. Bobbio y N. Matteucci (eds.), *Diccionario de Filosofía*, Siglo XXI, México, 1981.

de Bobbio ya no parecen formar parte, en rigor, del objeto de la filosofía política. Se fortalecería, en consecuencia, la idea de que su cometido central consiste, como reflexión de segundo grado, en el análisis crítico del discurso político, es decir, una tarea de esclarecimiento del lenguaje y de los procedimientos argumentativos de la ciencia política. La filosofía política guardaría respecto de la politología una relación análoga a la observable entre la filosofía de la ciencia y las disciplinas positivas. Así pues, las otras formas discursivas de la filosofía política tenderían a desaparecer, como ocurrió con la filosofía de la naturaleza.

Ahora bien, podría sostenerse, y de hecho se ha sostenido, que el perfil de la filosofía política no se obtiene por la vía de atender a los temas incluidos en su campo problemático, sino colocando en el centro de atención el modo de su tratamiento. El mismo Bobbio indica que el tratamiento filosófico se caracteriza por al menos uno de los siguientes elementos: a) un criterio de verdad que no es la comprobación empírica sino la coherencia deductiva; b) un proyecto teórico que no es la explicación sino la justificación; c) la valoración como supuesto y objetivo. Así pues, si se deja de lado por ahora la cuestión del criterio de verdad, lo decisivo es el carácter normativo o prescriptivo y valorativo del tratamiento filosófico. Conforme a este razonamiento, si bien "parte de lo que se encuentra en la filosofía política clásica ha sido absorbida por la ciencia política y la sociología",³ de ello no se puede concluir que la filosofía política no tiene más tarea que el análisis lingüístico. Así, por ejemplo, John Plamenatz niega la tesis de que se puede reducir la filosofía política al análisis de los conceptos políticos: "si se va a llamar a esto filosofía política, subsiste todavía otra actividad intelectual, que no es ni ciencia política ni filosofía política, más importante que la segunda y no menos importante que la primera... para no sentirse perdido en la sociedad, el hombre moderno necesita situarse dentro de ella, lo que implica algo más que el entendimiento de lo que es la sociedad y de cómo está cambiando. Implica tener un conjunto coherente de valores y saber cómo usarlos para estimar lo que está sucediendo; implica tener una filosofía práctica, la que en el mundo moderno no puede ser adecuada si no es a la vez una filosofía social y política".⁴

Ahora bien, no puede evitarse la tentación, con tal de que el término *ideología* no quede encerrado en su connotación peyorativa,

³ P. H. Partridge, "Política, Filosofía, Ideología", en *Filosofía política*, Anthony Quinton (ed.), FCE, México, 1974.

⁴ John Plamenatz, "Utilidad de la teoría política", en *Filosofía política*, Anthony Quinton (ed.), *op. cit.*

de afirmar que la actividad intelectual a la que alude Plamenatz pertenece al ámbito de las ideologías políticas. Podemos distinguir en la tradición de la teoría política clásica, además de las motivaciones propiamente filosóficas y de aquellas otras que dieron más tarde origen al nacimiento de la ciencia política, otro conjunto de motivaciones que resulta más correcto denominar *ideológicas*. “Por impulso ideológico entiendo simplemente la forma del pensamiento político en que el hincapié recae en la reflexión moral: en la elaboración o defensa de concepciones de la vida buena, y en la descripción de las formas de acción y organización sociales necesarias para su obtención.”⁵ No se trata de sostener que las motivaciones ideológicas tienen siempre contenido predominantemente moral, pero es cierto que el tratamiento filosófico tradicional de la política fue, en buena medida, una prolongación de la teoría ética hacia el ordenamiento moralmente necesario o justificable de las relaciones políticas.

Durante algún tiempo se podía mantener que “los filósofos analíticos han prestado escasa atención a los problemas de la teoría política que caen dentro de su campo de intereses reconocido... testimonio sólido de la extensión de esta convicción ha sido la casi unanimidad con que los filósofos analíticos han evitado el tema hasta hace muy poco tiempo”.⁶ En los últimos años, sin embargo, es creciente la preocupación de la filosofía analítica por cuestiones propias de la teoría política y, de nueva cuenta, éstas aparecen como extensión de las preocupaciones en filosofía moral. Este movimiento filosófico coincide con desarrollos en otras vertientes del trabajo filosófico contemporáneo. “Con Habermas la problemática neomarxista de la fundamentación de la filosofía de la historia —o mejor: de la reconstrucción crítica de la historia social con intención práctica— adoptó aquel giro que hizo pasar a primer plano el problema de la ética.” (EE, 194)⁷ Aquí abordaremos el examen crítico de ciertos planteamientos de Karl Otto Apel, cuya obra ejerce una de las principales influencias en la ética contemporánea, no tanto por el significado que puedan tener en la filosofía moral en sentido estricto, sino por sus implicaciones deliberadas en el terreno de la filosofía política.

⁵ P. H. Partridge, *op. cit.*

⁶ Anthony Quinton, *Filosofía política (Introducción)*, FCE.

⁷ Todas las citas de Karl Otto Apel están referidas a su texto *Estudios éticos* —identificado aquí con las iniciales EE—, Editorial Alfa, Barcelona, 1986.

a) *Racionalidad ética y racionalidad instrumental*

La pregunta que guía la reflexión de Apel en la dimensión que aquí importa considerar, es la de si “¿existe una racionalidad especial de la interacción social que no pueda ser reducida a la racionalidad medio-fin del actuar de los sujetos particulares?” (EE, 27). Así pues, se trata de una investigación donde se procura responder (y el empeño se mueve en una línea afirmativa) la cuestión de si hay una racionalidad ética que pueda ser distinguida de la racionalidad teleológica estratégica. Las expresiones *racionalidad instrumental*, *racionalidad estratégica*, *racionalidad teleológica*, *racionalidad medio-fin* son equivalentes en el discurso de Apel y se encuentran, todas ellas, en oposición a la *racionalidad ética*. La pregunta por la racionalidad ética es, en definitiva, la pregunta por la posibilidad de la fundamentación intersubjetiva de las normas éticas. Se trata de una fundamentación que, a la manera kantiana, procede a través de una razón legisladora autónoma. La idea misma de racionalidad ética supone, pues, la autonomía de la razón. En Kant esa idea exige el postulado metafísico de la libertad del “yo nouménico”.

Ahora bien, ¿para qué buscar una racionalidad ética irreductible a la racionalidad estratégica? o, lo que es igual, ¿para qué buscar en la razón autónoma la fundamentación intersubjetiva de las normas? La justificación de la búsqueda de una racionalidad ética específica, es decir, de una razón práctica legisladora en el sentido de Kant, se encuentra en la pretensión de que las acciones humanas y, en particular, la acción comunicativa, no sólo obedece a motivos empíricos de los actores, por ejemplo, intereses subjetivos, pues el ser racional “vincula al lenguaje necesariamente también pretensiones de validez universal” (EE, 82). La necesidad de invocar la racionalidad ética deriva del afán de contar con valores universales y normas de conducta no sujetas a consideraciones históricas específicas. “En la teoría de la interacción estratégica no tiene cabida una tal norma incondicionada de la ética. La interacción estratégica —por ejemplo, en la política o en la economía— puede seguir, en cuanto tal, sólo imperativos hipotéticos.” (EE, 36) En efecto, para expresarlo conforme a la célebre pareja terminológica kantiana, la razón instrumental sólo está en condiciones de fundamentar imperativos hipotéticos y de lo que se trata, cuando se invoca la razón ética, es de fundamentar la posibilidad del imperativo categórico.

De acuerdo con el paradigma de la razón instrumental, del cual Weber aparece como uno de los defensores más entusiastas, es imposible una fundamentación racional última de la ética, es decir, de los principios valorativos últimos. Según este paradigma, en otras palabras, es factible responder racionalmente a preguntas de

la siguiente índole: ¿es realmente alcanzable el objetivo propuesto?, ¿es compatible con otros objetivos?, ¿cuáles son los medios necesarios o adecuados para alcanzarlo?, ¿cuáles serían las consecuencias de emplear tales o cuales medios y qué consecuencias ulteriores se presentarán una vez logrado el objetivo? Se puede multiplicar las preguntas de esta índole, pero lo decisivo es que la pregunta acerca de si el objetivo debe ser alcanzado carece de respuesta racional posible, es decir, la respuesta depende de orientaciones valorativas inconmensurables. Las orientaciones valorativas son asunto ligado a la posición en el mundo del agente que valora y no son susceptibles de fundamentación racional capaz de universalizarlas. "Cuando se llega a la cuestión de si el estado de cosas que incluye el objetivo contemplado debe ser producido o no, nos encontramos ante 'evaluaciones irreductibles', con 'la toma de una decisión'",⁸ y esto no es tarea que la razón instrumental pueda emprender.

Desde esta perspectiva, frente a juicios morales rivales, es imposible demostrar que uno es intrínsecamente correcto y el otro equivocado en sí mismo, pues no existen principios universales que determinen la *verdad* de los juicios de moralidad política. Entre sistemas conflictivos de ética política, no hay posibilidad de elegir con base en algún principio de veracidad universal comprobable. "Las controversias morales fundamentales no pueden resolverse de ninguna manera objetiva, y las afirmaciones morales fundamentales no pueden establecerse inductivamente ni probarse deductivamente, ni demostrarse en alguna otra forma. La moralidad no es cuestión de conocimiento."⁹ Aun cuando el paradigma en cuestión, con base en esta tesis del no cognoscitivismo del valor, niega que los principios morales básicos puedan calificarse de falsos o verdaderos, correctos o incorrectos, no pone en duda, por supuesto, la posibilidad de afirmar si la elección de tales o cuales principios básicos está racionalmente justificada o no, en función de las circunstancias dadas, la información disponible para quien elige y los objetivos propuestos. Los juicios de valor obedecen a imperativos hipotéticos y son de la forma condicional *si-entonces*.

"Los juicios de valor son simples expresiones de los 'apetitos' y 'aversiones' del que habla, y por tanto no pueden tener validez intersubjetiva en el sentido en que los enunciados descriptivos son falsos o verdaderos."¹⁰ Si dado que siempre se vive inmerso en un sistema específico de moralidad, lo anterior puede parecer ex-

⁸ Felix E. Oppenheim, *Los principios morales en la filosofía política*, FCE, México, 1975.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

traño frente a juicios tales como “la segregación racial es injusta”, basta pensar hasta qué grado son inconmensurables los juicios de valor respecto, por ejemplo, al aborto. En resumen, el paradigma de la razón instrumental distingue de manera tajante entre discurso normativo-prescriptivo y discurso descriptivo-explicativo y atribuye los predicados *objetividad* y *verdad* sólo a las proposiciones de éste. Apel rechaza esta atribución diferencial, pues “de esta manera, las proposiciones prescriptivo-normativas de la ética se presentan como no objetivamente válidas o verdaderas y, por tanto, parecen ser fundamentables sólo como decisiones subjetivas... un existencialismo subjetivista-irracionalista se convierte en complemento filosófico de la *ratio* científicista-tecnológica” (EE, 111).

b) *La fundamentación pragmático-trascendental*

Si lo que ha de ser fundamentado no son los imperativos hipotéticos sino el imperativo categórico, la razón instrumental no ofrece una ética satisfactoria. Esta aseveración, sin embargo, no constituye ningún argumento definitivo contra la idea de que la razón instrumental es la única concebible en el ámbito de la acción social, pues “podría ser que realmente la norma básica o el valor básico de la ética no sea fundamentable racionalmente” (EE, 39), es decir, que no hubiera posibilidad de fundamentar la validez universal de los valores o la existencia de una razón legisladora autónoma. Apel encuentra en la creencia de que esto es así una expresión de irracionalismo. Sin embargo, no es evidente de suyo que la fundamentación racional de los valores (en los términos de la razón instrumental, claro está) pueda ser calificada de irracionalismo. Esta calificación deriva de la idea de que racionalidad y universalidad se exigen recíprocamente, por lo que el rechazo de la validez universal de los valores queda convertido de modo automático en una muestra de irracionalismo. No logro advertir en qué sentido no hay aquí una petición de principio.

Aparece esta misma dificultad cuando Apel se refiere a la tesis sobre la imposibilidad de una fundamentación racional de las normas (en los términos de la razón ética) y señala que esta tesis “induce a pensar que las normas fácticamente válidas (en el sentido de datos sociológicos) pueden derivar su validez sólo de convenciones que, a su vez, tienen que derivar su validez del hecho del acuerdo de decisiones que ya no son fundamentables, es decir, son prerracionales, subjetivas” (EE, 126). En efecto, las normas realmente existentes en una sociedad (el principio de mayoría, por ejemplo) derivan su validez de convenciones que, a su vez, derivan su validez de decisiones, pero ¿por qué afirmar que estas decisiones ya

no son fundamentables y, por tanto, prerracionales? Si se piensa en el ejemplo mencionado, todo parece indicar que la decisión en virtud de la cual se desembocó en el establecimiento del principio de mayoría, es una decisión que tiene fundamentos racionales en los términos, de nueva cuenta, de la razón instrumental. No es fácil ver por qué habría de buscarse otro tipo de fundamentación.

En todo caso, el proyecto teórico de Apel, en el marco de la investigación aquí considerada, es el de "aplicar el método pragmático-trascendental de la fundamentación última a los problemas de la razón práctica" (EE, 158), es decir, a los problemas de la fundamentación de la norma ética básica. El programa de Apel llega a considerar la dimensión pragmática del discurso y examinar las condiciones de posibilidad de la argumentación intersubjetivamente válida. El método pragmático-trascendental se presenta como el "paradigma propiamente dicho de la racionalidad filosófica en el sentido de la fundamentación última de validez" (EE, 151). Lo que se quiere demostrar es que la razón en cuanto tal, dada su estructura comunicativa, no puede operar sin la previa aceptación de un principio básico de la ética. Se trata del mismo programa kantiano, orientado a fundamentar la idea de una razón autónoma, moralmente legisladora, referida *a priori* a la comunidad de seres racionales con igualdad de derechos en tanto seres concebidos como fines en sí mismos. La actualización del programa de Kant consiste en la localización de esta facultad de la razón a través del análisis de las condiciones de posibilidad del discurso argumentativo. Tal vez la presentación más clara de este principio básico de la ética la formula Apel en los siguientes términos: "quien argumenta... puede ser conducido a reconocer... que en tanto argumentador necesariamente ya ha reconocido una norma ética básica. Esta norma básica puede ser explicitada de la siguiente manera: el argumentante ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la razón es práctica, o sea, es responsable del actuar humano; es decir, que las pretensiones de validez ética de la razón, al igual que su pretensión de verdad, pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos; o sea que las reglas ideales de la comunicación en una (en principio ilimitada) comunidad de comunicación de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan condiciones normativas de posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso y que por eso, con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica es posible, en un discurso que respete las reglas de argumentación de la comunidad ideal de comunicación, llegar, en principio, a un con-

senso y que, en la praxis habría que aspirar a este consenso" (EE, 161).

No es fácil advertir el alcance real de esta norma ética básica. Sin duda es atendible la prescripción según la cual las pretensiones de validez ética deben ser satisfechas con argumentos. Es plausible la tesis de que en las condiciones de una comunidad ideal de comunicación, donde las personas se reconocen recíprocamente como iguales, el discurso argumentativo abre, en principio, la posibilidad del consenso. Si todo discurso argumentativo supone ya la posibilidad de la validez intersubjetiva, resulta pertinente el postulado de que el actuar humano debe aspirar a este consenso, al menos como *idea regulativa*. Ahora bien, el hecho de que en esas condiciones el consenso sea en principio factible no garantiza de antemano, por supuesto, su realización. Pero, además, en las condiciones reales de la interacción social, donde están en juego relaciones asimétricas de poder e intereses subjetivos contrapuestos, la posibilidad de consenso deriva de acuerdos específicos sobre normas instrumentalmente aceptables para todos, pero carece de sentido una norma de ética política que establezca el deber de actuar conforme a un estricto principio de universalización intersubjetiva. Si es cierto, como asevera Apel, que el hombre, en tanto ser parlante, nunca mantiene con sus congéneres una relación puramente estratégica, es igualmente cierto que tampoco mantiene una relación puramente argumentativa, es decir, una relación donde la argumentación sea en sí misma definitiva.

c) *Acción y discurso*

Apel es consciente de la tensión o, mejor, la distancia existente entre las condiciones normativas del discurso argumentativo —el discurso libre de la carga de la acción según la fórmula de Habermas— y las condiciones de la interacción social. Se plantea por ello el problema de si son en verdad exigibles las normas de una ética del discurso bajo las condiciones de acción realmente existentes. "La objeción más obvia que podría formularse en contra de mi intento de una fundamentación última de la ética a través de la reflexión sobre los presupuestos normativos de la argumentación es que de esta manera, en el mejor de los casos, podría ser fundamentada una ética del discurso argumentativo, es decir, del discurso '*fair*'" (EE, 162), pero no una ética capaz de establecer normas intersubjetivamente válidas para quienes se deciden a no entrar en el discurso argumentativo. En efecto, ésta es la objeción fuerte al programa de Apel. Hay otra objeción, más débil, según la cual las condiciones normativas del discurso argumentativo no pueden decir nada a las personas

respecto "a qué deben obligarse en el nivel de los conflictos reales de intereses de la interacción social" (EE, 79).

No hay en el texto de Apel respuesta suficiente a ninguna de las dos objeciones, aun si se admite que en el discurso libre de la carga de la acción no quedan eliminadas las referencias a las opiniones divergentes y a los conflictos de intereses, sino que su función consiste precisamente en posibilitar su solución racional "a través de la satisfacción consensual o justificación de las pretensiones de validez del discurso humano" (EE, 84). Lo que se problematiza cuando hay opiniones divergentes o conflictos de intereses son, en definitiva, las pretensiones de validez sostenidas por los antagonistas. El hecho de que la argumentación supone ya la posibilidad abstracta del consenso, no puede bastar para disolver los nudos del conflicto. Si bien nadie argumentaría de no ser porque se parte de la creencia justificada de que el consenso es en principio factible, de esto no se sigue que la argumentación pueda garantizar la satisfacción consensual. Si la acción comunicativa está orientada hacia la comprensión recíproca, la acción social está orientada hacia el éxito y la autoafirmación de los intereses. Por lo demás, la acción comunicativa es parte de la acción social y se realiza en función de ésta, pero no al revés, por lo que resulta utópico pretender que el acatamiento de las normas éticas del discurso dice algo respecto a cómo despejar los conflictos de la acción social.

El asunto de si se participa o no en el discurso argumentativo es más complejo de lo que Apel parece reconocer. Según él, "la posibilidad de la no participación en el discurso argumentativo es totalmente irrelevante para la cuestión de la validez de las normas éticas, ya que esta cuestión puede ser formulada sólo bajo el presupuesto de la norma básica... la posibilidad de la aceptación o no aceptación de la norma ética básica a través de la participación o no participación en la comunidad de argumentantes... se reduce a la alternativa del reforzamiento voluntario de la norma básica o el abandono de toda comunidad posible de seres racionales" (EE, 163). Si entiendo bien esta extraña formulación de Apel, su idea es que sólo se puede discutir la validez de las normas éticas participando como argumentante en la comunidad de comunicación, lo que supone aceptar la norma básica de la ética discursiva; si alguien rehúsa aceptar su validez queda automáticamente fuera de la comunidad racional. Al parecer se trata de resolver mediante el simple procedimiento de definir qué es *ser racional*, el complejo problema de que en la interacción social los hombres defienden sus intereses reivindicando pretensiones inconmensurables de validez y participando *ad libitum* en el discurso argumentativo. En efecto, donde

están en juego relaciones de poder, el papel de la argumentación no puede ser sino secundario, no sólo por la asimetría de poder observable en los agentes de las relaciones políticas, sino también porque los intereses en disputa casi nunca son universalizables. En tal virtud, la ética discursiva jamás estará en capacidad de formular normas pertinentes para la política.

d) *Anticipación contrafáctica*

Como ha sido señalado, la tesis central del planteamiento aquí examinado consiste en que todo discurso argumentativo tiene que suponer la posibilidad básica de la validez intersubjetiva o pública. Dado que la fundamentación de esta tesis descansa en el postulado de la comunidad ideal de comunicación, es claro que sólo puede tener un sentido claramente acotado en referencia a la situación existente en la realidad. La tesis en cuestión sólo tiene sentido, pues, como idea regulativa o como *anticipación contrafáctica*. "Con la estructura del discurso se presupone una comunidad de seres racionales finitos, en principio ilimitada, y la también ilimitadamente universalizable reciprocidad de las pretensiones (es decir, de los intereses o necesidades argumentativamente sostenibles)... brevemente: se presupone una comunidad de comunicación ideal contrafácticamente anticipada en la comunidad de comunicación real." (EE, 86)

La anticipación contrafáctica en la argumentación, es decir, en el discurso con pretensiones de validez universal, de la situación ideal, significa simplemente suponer que ese discurso se realiza en un mundo con una estructura formal opuesta a la de la realidad existente. La anticipación contrafáctica no establece las circunstancias que se requerirían para acercar progresivamente la situación real de comunicación a las características de la comunidad ideal, es decir, no señala la ruta a través de la cual la estructura del mundo real podría ir adoptando los rasgos del mundo anticipado, por ejemplo, qué acuerdos se requieren para que los agentes sociales se reconozcan recíprocamente como iguales, de qué manera la diversidad de intereses podría ir dando lugar a un espacio común o, en definitiva, cómo podría el discurso argumentativo evadir los obstáculos que traban su despliegue en la interacción social. Pero, como admite Apel, "esta anticipación se refiere sólo a las condiciones normativas de la comunicación ideal; no esboza las condiciones pragmáticas bajo las cuales se podría imaginar la realización empírica del ideal" (EE, 211). Sin embargo, una ética que se desentiende de las condiciones pragmáticas de su realización tiene escasas perspectivas, si alguna, de fructificar en el ámbito de la reflexión política.

Así pues, la capacidad de lograr el consenso de la comunidad de argumentación ideal, tanto en argumentos de relevancia teórica como en aquellos con eficacia ético-práctica, queda como ideal regulativo pero sin fuerza para regular las pautas de comunicación de la comunidad real. De tal manera, la tesis según la cual se debe presuponer que “en principio, los problemas de la praxis de la vida —por ejemplo, los conflictos de intereses— pueden y deben ser solucionados sobre la base de la formación de un consenso en el discurso (*idealiter*) de todos los afectados” (EE, 168), ve diluida su fuerza persuasiva. Por atractivo que sea el ideal de que los conflictos políticos se resuelvan mediante el consenso basado en la universalización de las pretensiones de validez, su viabilidad queda por demostrarse. Ya la Ilustración apostó sin éxito a la capacidad de la razón para iluminar el camino de la práctica social. Al parecer estamos ahora frente a un esfuerzo renovado en el mismo sentido, con la única novedad de que esta vez se espera la luz del discurso argumentativo.

e) *Supuestos idealizantes*

Como se recordará, conforme a la concepción weberiana de la *ética de la responsabilidad*, la actuación acorde con el imperativo categórico puede entrar en conflicto con el actuar responsable, pues el criterio formal requerido para que la máxima opere como ley universal obliga a prescindir del examen y evaluación de las consecuencias que pueden derivar de la acción. El principio básico de la ética discursiva de Apel es, en cambio, conciliable en este respecto con la ética de la responsabilidad porque en la fundamentación discursiva de las normas no se deja de lado la cuestión de las consecuencias de la acción. De tal modo, ese principio puede ser considerado como una “reconstrucción y transformación del imperativo categórico, que lo convierte también en principio de una ética de la responsabilidad” (EE, 95). Los individuos afectados en el discurso de fundamentación de las normas analizan sus intereses y, en la medida en que son universalizables, los incorporan en las pretensiones de validez normativamente obligatorias. Así pues, uno de los supuestos idealizantes de Kant, es decir, la deliberada abstracción de las consecuencias de la acción, es eliminado por la ética discursiva toda vez que en ésta, a diferencia del imperativo categórico, se toma en cuenta la responsabilidad por las consecuencias de la acción.

Sin embargo, Apel admite que su propuesta ética mantiene otro supuesto idealizante de Kant: “El principio de la ética discursiva

tropieza, en última instancia, con un límite que comparte con el imperativo categórico de Kant... la suposición de un mundo en el que todos siguen el principio de la ética discursiva es una premisa contrafáctica que vuelve la ética puramente discursiva tan inconciliable con la concepción de 'responsabilidad política' de Max Weber como la no consideración por parte de Kant de las consecuencias concretas de la acción" (EE, 96). La idealización consiste en elaborar una ética de la racionalidad argumentativa dejando de lado las exigencias de la razón instrumental, como si las normas de la argumentación pudieran imponerse a todo juego lingüístico. Después de todo, si tiene sentido distinguir una forma discursiva, a la que se denomina *discurso argumentativo*, es porque posee rasgos diferenciales respecto de otras formas discursivas. Las condiciones normativas del discurso argumentativo no son satisfechas en el ámbito de la comunicación real. Aun si se acepta que sólo bajo esas condiciones es pensable la fundamentación o legitimación de las conflictivas pretensiones de validez reivindicadas por los agentes sociales, ello no elimina el hecho de que en la historia real operan otros mecanismos para imponer pretensiones de validez.

f) *Ética y política*

¿Cómo se puede garantizar el cumplimiento de la norma básica de la ética discursiva, es decir, la exigencia de que la validez de las normas concretas se fundamente a través de la formación de consenso con atención a los intereses de todos los afectados? En otras palabras, ¿cómo ha de ser institucionalizado el discurso argumentativo en las condiciones reales de la interacción social? Según Apel, "aquí comienza el problema de la realización (política) de aquella comunidad ideal de comunicación que los hombres tienen que presuponer contrafácticamente en todo argumento" (EE, 168). La pertinencia de esta pregunta se refuerza por el hecho de que aunque se afirme como ideal la posibilidad de la solución de conflictos mediante la participación en el discurso argumentativo, "no puede ni debe estar presupuesta como posibilidad real" (EE, 173). Nadie puede estar contra la solución consensual de los conflictos, pero si ésta no puede ser considerada una posibilidad real, la postulación de ese ideal no permite avanzar un paso en la reflexión política.

El método pragmático-trascendental no genera normas de ética política con mayor fuerza vinculante para los hombres que las establecidas mediante el ejercicio de la razón instrumental, ni ofrece mejores vías para producir consenso. Su virtud se reduce, al parecer, a formular una mejor justificación racional de las normas. La

pretensión de que esto es así se basa en la tesis según la cual “el modelo de negociación del acuerdo *ad hoc* sobre normas instrumentalmente adecuadas no tiene nada que ver con un principio ético de fundamentación (o de legitimación) de las normas ya que —por razones de autoafirmación o de efectividad— no se remite a un estricto principio transubjetivo de universalización” (EE, 202). Este reproche no afecta en lo más mínimo a los defensores de la razón instrumental quienes, precisamente, ponen en duda la existencia de pretensiones de validez universalizables. El problema no es si la fundamentación de las normas en la negociación efectiva de acuerdos y en los procedimientos de concertación, realiza las exigencias de la razón ética, sino más bien si hay otra vía para producir consenso. La convivencia de grupos sociales con diferentes intereses y valores depende más de estas negociaciones y procedimientos que de principios éticos universales susceptibles de obtener consenso.

La democracia es más resultado de procedimientos observados en virtud de una decisión pragmática que la cristalización de valores universales intersubjetivamente aceptados. La afirmación de Apel de que la democracia “tiene su fundamentación ético-normativa en la ética de la comunidad ideal de comunicación” (EE, 170), exhibe la ambigüedad del término *fundamentación*, pues si éste remite a las condiciones reales de posibilidad, la anticipación contrafáctica de esta comunidad juega menos que la cooperación estratégica de las fuerzas sociales con pretensiones conflictivas de validez. Por ello, tal vez deba reformularse una de las conclusiones de Apel (“la paradoja básica de la ética política se basa en la distinción y tensión nunca totalmente eliminable entre razón ética y estratégica” [EE, 208]). Sería mejor decir que la paradoja básica de la ética política es que, en definitiva, atiende más a la razón instrumental que a las exigencias de la razón ética.