

ETICA COMUNICATIVA: ENTRE LA FUNDAMENTACION Y EL COMPROMISO

FRANCISCO JAVIER GIL MARTÍN

Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia
Facultad de Filosofía y CC.EE. Universidad de Salamanca
Avd. Canalejas, 169. 37001 Salamanca

S. BENHABIB and F. DALLMAYR (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge/Londres, 1990, 378 páginas.

K.O. APEL, A. CORTINA, J. DE ZAN, D. MICHELINI (eds.); *Ética comunicativa y Democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, 344 páginas.

La comunicativa (o discursiva) viene formulada desde sus propios fundamentos como una ética de alcance universal. Este programa ha suscitado un notable debate que, durante la última década, ha pasado a convertirse en una discusión de ámbito internacional e intercontinental. Los dos libros que comento en estas páginas son un indicativo de la profesión de cosmopolitismo que acompaña a este tipo de planteamientos éticos. Recopilan ambas traducciones de algunos textos cruciales y dan una idea del alcance de su discusión en Europa y en América. El primero -en adelante (1)- constituye una introducción del programa y de la controversia a la audiencia anglo-americana, pero escasea en él la participación «no-continental». El segundo -en lo sucesivo (2)- aglutina en cambio una recepción mucho más abierta por parte de una buena muestra de autores del foro «hispano-argentino».

Los dos volúmenes tienen una estructura parecida. En (1), un primer bloque se compone de importantes artículos de los autores más representativos, con los que se ofrece una amplia perspectiva del programa. Un segundo bloque recoge artículos críticos que promueven la controversia en diferentes direcciones. Los artículos compilados en (2) son más recientes. Un bloque se compone de reelaboraciones, desarrollos y críticas sobre distintos tópicos de esa ética, por parte de algunos de sus principales defensores. El segundo bloque, compuesto por

artículos de especialistas y éticos hispanos y argentinos, indaga también algunas virtualidades constructivas y se centra específicamente en las relaciones entre la ética comunicativa y la democracia. Creo que son dos los temas más discutidos: la fundametación y la justificación racional de normas morales, y la cuestión de la aplicación o realización histórica de los ideales regulativos en la situación política de la democracia.

La ética comunicativa es una reformulación pragmático-lingüística de la kantiana en lo tocante a la justificación de normas. Con la kantiana comparte varios supuestos constitutivos (es deontológica, formalista, cognitivista y universalista), pero se distancia de la doctrina de los dos reinos, del planteamiento monológico y de la solución al problema de la fundamentación ofrecidos por Kant. Dado que fija por medio del discurso o de la argumentación un principio con el que determinar la validez de las normas morales, es también una ética procedimental.

La piedra de toque en sus principales versiones es su transcendentalismo, con el que se quiere hallar una base firme para el predicamento universalista. Aquí radica la problemática de la fundamentación, característica del planteamiento global y definitoria del tipo de controversias en que se engarzan sus diferentes formulaciones. En este punto se aprecia una notable discrepancia en función de la afinidad (neokantiana) elemental.

Es esencial al núcleo original de este enfoque ético la idea de que es posible la justificación de normas y una fundamentación del principio de universalización (el imperativo categórico reformulado) en virtud de la estructura lingüística de la argumentación moral o de la acción comunicativa. Se trata de dar una prueba de tal fundamentación mediante un análisis pragmático de los presupuestos universales de la comunicación humana. Es sabido que aquí existe una profunda brecha entre las dos principales alternativas, la de K.O. Apel (y también de D. Böhler y W. Kuhlmann), partidario(s) de una versión fundamentalista, y la de J. Habermas, partidario de una versión más débil que en algún momento se aproxima incluso a cierto convencionalismo¹. Con todo, en ambas se comparte una estrategia pragmático-transcendental básica. Se trata de un argumento estándar dirigido contra el escéptico: se defiende que existen unas premisas

¹ K.O. APEL: "Is the Ethics of the Ideal Communication Community a Utopia?"; D. BÖHLER: "Transcendental Pragmatics and Critical Morality: On the Possibility and Moral Significance of a Self-Enlightenment of Reason"; W. KUHLMANN: "Acercas de la fundamentación de la ética del discurso"; J. HABERMAS: "Discourse Ethics: Notes on a Programm of Philosophical Justification".

necesarias en toda argumentación que son inevitables e intranscendibles (*unhintergehbaren*), y que no puede negarse la aceptación -aun implícita- de esas precondiciones del lenguaje argumentativo a no ser al precio de caer en contradicción performativa (*performativer Widerspruch*). Las reglas de la argumentación pasan así a configurarse en instancias últimas de la normatividad posible y de (las cuasi-ilusiones que conllevan) las estrategias de su no observancia, no aceptación o supuesta elusión. Ello refleja un elemento clave que los planteamientos de Habermas y Apel comparten con el de Kant: el cognitivismo ético (aunque en sentido débil). La comunicativa es una ética cognitiva del lenguaje y esa peculiaridad está implicada en la reconstrucción del punto de vista moral y en las discrepancias sobre la fundamentación última. Sin este cognitivismo, que hace de la rectitud normativa un *análogon* de la verdad en cuanto a su pretensión de validez, el programa ético-comunicativo tal como es formulado en las dos principales versiones sería inconsistente.

Al cuestionamiento de la *Letztbegründung* se suman gran parte de las críticas recogidas en ambos volúmenes, pero sus puntos de vista varían desde las que proponen un tipo de fundamentación distinta hasta las que consideran innecesaria cualquier nueva propuesta. Muchos críticos, aun siendo sensibles a planteamientos comunicativos, atacan igualmente el motivo transcendental básico. En principio, cualquiera de ellos aceptaría que no parece muy plausible hablar aquí de una deformación intelectual, propia de filósofos o científicos que argumentan pacíficamente, motivados por una pretensión teórica desvinculada de las luchas reales. Pero sí de una falacia intelectualista o de una unilateralidad cognitivista, afines al afán por la fundamentación, pero incompatibles con el uso fáctico y multívoco del lenguaje y con la efectiva aplicación institucional de las normas.

En su célebre artículo de la «ética del discurso», publicado originalmente en 1983, Habermas lleva a cabo su crítica a la fundamentación última apoyándose en un catálogo de reglas elaborado por R. Alexy (en el artículo recogido en (1): «A Theory of Practical Discourse»). No ve en la inevitabilidad de los presupuestos argumentativos sino una hipótesis necesitada de comprobaciones y la evidencia de que no existen alternativas. La justificación del principio moral es una reconstrucción empírica y falible a partir de los presupuestos universales implicados en las reglas del discurso práctico, y la propia ética discursiva se mueve por ello en el círculo de las ciencias reconstructivas.

A. Wellmer («Practical Philosophy and the Theory of Society») es aún más exigente en la destranscendentalización. Recorta la caracterización habermasiana

de la situación ideal de habla como criterio estándar para la racionalidad de los discursos, y señala que no podemos alcanzar más que consensos fácticos. En este momento, considera también que no es posible (y que es innecesaria) una última justificación de la ética.

O. Höffe («Kantian Skepticism toward Transcendental Ethics of Communication») lleva a cabo su crítica en el contexto de una defensa de la ética kantiana contra las incomprensiones y el intento de Apel por reformular la misma con medios pragmático-transcendentales. Intenta mostrar que la pretensión de justificación última, sobre el transfondo metaético de la propia ética kantiana, sufre precisamente un déficit de fundamentación.

K.H. Ilting («The Basis of the Validity of Moral Norms») también ofrece, junto a una crítica al apeliano, un programa de justificación alternativo. En este contexto, Ilting vincula el intento de fundamentación última con la falacia intelectualista, consistente en derivar la naturaleza vinculante de las normas morales desde las precondiciones de la argumentación racional, desde las precondiciones de nuestro uso de la racionalidad. Ilting busca la base de la validez de las normas en otra dirección: en las acciones relevantes moralmente.

El no-cognitivism ético lo comparte también H. Lübbe en «Are Norms Methodically Justifiable? A Reconstruction of Max Weber's Reply». Las consideraciones de realismo político esgrimidas por Lübbe hacen innecesaria una fundamentación última y supeditan el problema de la justificación cognitiva de las normas -dejándolo en el lado de las convenciones- al problema de su implementación y validez pública. En una dirección parecida apunta V. Camps («Comunicación, Democracia y Conflicto») al marcar la insuficiencia de la ética habermasiana a partir de la cuestión del cognitivism moral. La imperfección del conocimiento o la debilidad de la voluntad ponen de manifiesto la insuficiencia del mero procedimiento y hacen necesaria para la ética, más que la fundamentación, la argumentación persuasiva y la retórica, la estrategia y el conflicto, la educación y las virtudes públicas.

Los artículos citados de Apel, Böhler y Kuhlmann afrontan algunas de esas críticas. Contra la objeción (Höffe) de incurrir en circularidad lógica, Böhler y Apel hacen valer el argumento sobre la inevitabilidad (o necesidad) racional-reflexiva de la argumentación. Aquí radica para ambos la clave de la justificación última pragmático-transcendental del principio ético, y de la transición a la ética comunicativa. (Böhler cuestiona también lo que considera un descenso precrítico en el escepticismo kantiano de Höffe). Apel y Böhler tratan así de incorporar la reflexión pragmático-transcendental como «colofón» (léase: transformación,

superación) de toda una línea tradicional de pensamiento sobre justificación (reflexiva) última de principios. Kuhlmann intenta además superar el dilema originalmente abierto por las versiones de Apel y Habermas, y hacer compatibles en un todo coherente las diversas propuestas de fundamentación de la ética del discurso.

Por otra parte, Apel afirma que su ética justifica una intención utópica, pero defiende esto contra la carga de utopismo asociada a la filosofía de la historia y contesta así al intento de Lübbe por disolver como ilusorio el problema de justificación racional de normas. En su artículo recogido en (2) «¿Vuelta a la normalidad?», Apel extiende esa discusión al pragmatismo rortyano y al neoaristotelismo, pero la fundamentación última viene ahora avalada por la aceptación del falibilismo y de la contingencia histórica de la razón, lo cual le aproxima a las posiciones de Habermas. Esta matización puede aclararse también con un recurso a las contribuciones de H. Schnädelbach y J. Muguerza, quienes acentúan la impureza y la intranscendentalidad de la razón.

Schnädelbach («Remarks about Rationality and Language»), al igual que Wellmer, es consciente de las diferencias entre las pragmáticas de Habermas y Apel. Aunque sus críticas van dirigidas ante todo contra el último, en gran medida las toma conjuntamente. Considerar al lenguaje como razón impura, infectada por lo empírico y lo contingente, afecta a la propia competencia comunicativa como sede de la racionalidad bajo condiciones postkantianas. La racionalidad es un concepto abierto, transido de historicidad, sobre el que ya no es posible ninguna *prima philosophia* ni una representación cerrada por un canon de reglas no sujetas a cambio. Para la pragmática-transcendental tal renuncia al apriorismo tiene varias consecuencias. Una es epistemológica: las afirmaciones sobre la universalidad de reglas sólo pueden tener carácter hipotético y cuasi-empírico. Y la ética comunicativa, como parte de la razón impura práctica, queda también contaminada por un «decisionismo residual» a causa de su sujeción ineludible con la aplicación histórico-empírica de sus reglas y de la contingencia de los sujetos morales responsables.

En «¿Una nueva aventura del barón de Münchhausen? (Visita a la "comunidad de comunicación" de Karl-Otto Apel)», Muguerza arremete de nuevo contra el apriorismo de la comunidad de comunicación en favor de una ética sin fundamentos. La inevitable contaminación de lo transcendental al contacto con la turbulencia histórica y la introducción subrepticia de ingredientes empíricos, como en el caso de la «publicidad» ilustrada de Kant, llevan a Muguerza a considerar la intención utópica de la ética apeliana en términos más amplios de

una «tensión esencial» entre el ser y el deber ser. Tomaré esto como pretexto para recordar una cuestión -que considero más atractiva- complementaria a la de la fundamentación: las implicaciones de la ética comunicativa para la determinación del estatuto político de la democracia.

Los artículos de Böhler y Apel recogidos en (1) tratan de articular líneas asintónico-políticas para la ética comunicativa, líneas que reaparecen en diversas contribuciones de (2). La tensión entre la comunidad ideal de comunicación y cualquier comunidad real mantiene, en clave ético-utópica, el sentido de las ideas regulativas de Kant, aun cuando se pretende que existe también cierta anticipación contrafáctica de ese ideal. Pero con la fundamentación del principio discursivo-consensual se pretende dar además una justificación ético-filosófica de la democracia. La tensión esencial abraza así una constelación entre ética comunicativa y compromiso democrático. En este punto, Apel se aproxima de nuevo a Habermas y a la Teoría Crítica. En el artículo de (1) reivindica la idea universalista de «comunicación libre de dominio» en términos metainstitucionales como discurso argumentativo de una «esfera pública». Este principio sirve de legitimación y de crítica a la función político-institucional del poder que, a su vez, en el marco democrático, ha de tender a la comunicación sin coerción como idea regulativa. Böhler es menos comedido, pues considera a la publicidad en tanto principio político-discursivo no sólo como un principio regulativo interno a la argumentación, sino también como constitutivo-emancipatorio. En el artículo de (2), Apel defiende la justificación ético-filosófica de la democracia contra Rorty, quien considera la legitimación como un pseudoproblema. Para Apel, las instituciones democráticas sólo se sostienen si reconocen el principio ético no contingente, asentado durante la Modernidad, de la formación práctica de consenso. Y la aplicación e institucionalización de ese principio discursivo-consensual puede implementarse como forma procedimental de legitimación democrática. La postura apeliana queda muy bien expuesta por D.J. Michelini, quien -al igual que sus dos compatriotas- trata además de iluminar la constelación «Ética comunicativa y legitimidad democrática» atendiendo a la problemática argentina (y latino-americana, en general) y sentar las bases de una teoría de la democracia.

Posición más arriesgada es la defendida marginalmente por J. De Zan («Significado moral de la democracia») al señalar que el principio del discurso como criterio de legitimación ética de la democracia no es utópico, sino una idea real en sentido cuasi-hegeliano, anticipada y realizada en las democracias existentes. R. Maliandi parte de la ambigüedad del concepto de democracia para -al igual que De Zan- cuestionar las simplificaciones del modelo schumpeteriano.

Admitir que éste no desplaza al modelo clásico ilustrado no implica eludir el carácter conflictivo de la democracia, el hecho de que existan técnicas eficaces de manipulación de la voluntad colectiva. Maliandi propone que el reconocimiento de esa conflictividad conduce «hacia un concepto integrado de democracia». Y esa concepción integral no es sino otra variación sobre la tensión esencial de Apel.

Aranguren conecta unas breves reflexiones sobre la ética comunicativa con otras sobre la democracia como moral. El ideal ético pleno de la democracia (participativa) ha de mantenerse como instancia del perfeccionamiento de -y como contrapunto a- la democracia (representativa) en tanto institución política. En la misma tensión esencial -y esencialmente utópica- permanece Muguerza con su disidencia. Esta tensión no deja de resultar algo paradójica o, como suele decir Muguerza, esquizofrénica. La conclusión de la intrascendentalidad de la razón aplicada a la ética comunicativa viene a ser que no hay otra forma de auténtica democracia o democracia radical que la participativa. Y como de hecho las situaciones comunicativas nunca son ideales, conviene recomendar el disenso de los individuos (solidarios) tanto para la democracia como para la misma ética comunicativa, y apelar a la intrasubjetividad tanto como a la intersubjetividad.

A. Cortina rechaza esta actitud desde posiciones cercanas a Apel y a Benhabib. La ética comunicativa justifica un principio que es tanto la base para la legitimación como ideal regulativo de un sistema político de democracia participativa. Por tanto, este modelo de democracia no contrapone una dimensión sólo ética (democracia como moral) a otra sólo política (democracia como institución), sino que es la versión mixta, ético-política, del principio de la ética discursiva. Es un modelo que permite criticar y orientar las formas democráticas concretas y que está presente en algunas de sus más firmes instituciones. Como en Apel o Benhabib, se trata de combinar cierto grado de utopía con la prudencia y el pragmatismo estratégico para así poder tener en cuenta efectivamente los intereses de todos los afectados.

Existe una demarcación de varios autores, vinculados a la Teoría Crítica, en favor de un universalismo históricamente ilustrado. El compromiso crítico y las implicaciones práctico-políticas de la ética discursiva reaparecen en los últimos artículos que voy a comentar, donde se avanza propuestas que complementan la de Habermas. A pesar de sus discrepancias, A. Honneth, S. Benhabib o A. Wellmer coinciden con él además en una vena radical-democrática y en el empeño por dar más pleno cumplimiento, sobre el transfondo cultural de la Modernidad, al punto de vista moral de la justicia social y de la solidaridad.

entendimiento razonable en una conversación moral pluralista y no conclusa. De este modo, Benhabib indaga en la constelación entre la justicia, la moralidad y la política. Las implicaciones institucionales de una ética comunicativa reforzada críticamente exigen el desarrollo de nuestros presupuestos morales en favor de una democratización radical de los procesos argumentativos y discursivos. Si lo que está en juego para un planteamiento universalista es la generación del diálogo público sobre lo que es adecuado o inadecuado desde el punto de vista moral, el teórico crítico ha de asumir la tarea (moral y política) de interpretar y denunciar los intereses particulares y las estructuras de poder coactivas de las «metapolíticas del diálogo institucional» (N. Fraser). En este sentido, Benhabib reivindica la dimensión utópica de la ética comunicativa y la imaginación política junto a la fantasía colectiva a la hora de proyectar instituciones, prácticas y formas de vida capaces de promover estrategias no violentas de resolver conflictos y métodos asociativos de resolver problemas.

Otro de los temas apuntados por el último Habermas es la relevancia de la razón práctica ante dilemas morales tales como las acciones supererogatorias, dilemas no resolubles -según Habermas- por un procedimiento de sorteo *à la Elster*. Con todo, no es difícil ver también en la solución habermasiana a esa cuestión una característica consideración deficitaria de la motivación moral. Por su parte, Benhabib distingue el cognitivismo ético-discursivo del racionalismo ético a fin de dejar espacio a la *textura moral* de la autonomía individual y de las relaciones personales. La práctica dialógica implica el reconocimiento recíproco, la reversibilidad de perspectivas. Esa capacidad está íntimamente unida a la capacidad de asumir el punto de vista moral. Por ello, la consideración de los discursos como conversaciones morales nos permite pulir las lentes distorsionantes de las construcciones modernas y contemporáneas del punto de vista moral, en especial la del universalismo procedimental, y juzgarlas contra sus supuestos injustificados. Si no queremos excluir desde la ficción de un punto de vista puro todo un espectro de relaciones interpersonales, de juicios, emociones y acciones morales, parece igualmente justificada la reivindicación de Benhabib: *Moral vision is a moral virtue*.