

LA ÉTICA DE LA SOCIEDAD CIVIL. UN APORTE DESDE LA FILOSOFÍA DE KARL-OTTO APEL

VICENTE DURÁN CASAS, S.J.*

RESUMEN

Este trabajo pretende aportar elementos filosóficos para precisar y dar contenido a dos conceptos que aparecen como alternativa a los problemas de violencia que sufre una sociedad como la colombiana: sociedad civil y ética ciudadana. La tesis central del autor es que la ética de la sociedad civil debe estar orientada por criterios de universalización, ubicándose así en una tradición que se remonta desde el idealismo alemán a la filosofía alemana contemporánea. Desde esta perspectiva, negar la universalización de la ética implica negar la ética de la sociedad civil. Para desarrollar esta tesis, el autor hace un recorrido por las teorías psicológico-evolutivas de Kohlberg y Piaget y la ética discursiva de K-O Apel y las confronta con las propuestas por Foucault y Lyotard. Finalmente, señala la importancia de la relación que ha de existir entre la ética de la sociedad civil y la religión.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

**CIVIL SOCIETY ETHICS.
AN APPROACH FROM
K-O APEL'S PHILOSOPHY**

VICENTE DURÁN CASAS, S.J.*

ABSTRACT

The purpose of this paper is to define, from a philosophical point of view, two concepts that usually appear as alternative when the problems of a violent society are in discussion: civil society and civic ethics. The author's main thesis is that ethics of a civil society must be guided by universalization criteria, inscribing himself in a tradition that goes from German Idealism to contemporary German Philosophy. From this outlook, denying ethics universalization means to deny the ethics of a civil society. In order to develop this thesis, the author goes through Kohlberg and Piaget's evolutive psychology theories and Apel's discourse ethics and confronts them with the ones Foucault and Lyotard set forth. Finally, he points out how important the relationship between religion and the ethics of the civil society is.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

*No puede prometerse a nadie el conseguir
la felicidad sin moralidad.*

KANT

1. INTERDISCIPLINARIEDAD PARA LA PAZ

CON el bello título *Artesanos de la paz*¹ publicó el Programa por la Paz de la Compañía de Jesús en Colombia las memorias del seminario interdisciplinario que, sobre violencia y paz en Colombia, se realizó en la Universidad Javeriana de Bogotá entre el 10 y el 12 de octubre de 1990. La lectura de las distintas ponencias, así como de las discusiones que las siguieron, ponen de presente que violencia y paz son realidades cuyos conceptos son precisamente interdisciplinarios es decir, que pueden ser vistos, analizados, y relacionados en formas distintas y a partir de metodologías que eligen intencionalmente este o aquél aspecto de la realidad para saber qué es lo que pasa. Sociología y sicología, política y economía, antropología y ciencias de la comunicación, historia y ciencias de la educación, filosofía y teología: todas estas ciencias de lo social quieren aportar su grano de arena en una discusión que quiere ser amplia, abierta e integral. La discusión interdisciplinaria se hace así más rica, y, a la vez, más compleja: el saber interdisciplinario debe poder integrar coherentemente los datos que aportan las distintas ciencias de lo empírico-social y la reflexión que trata de proponer alternativas posibles y racionales dentro de una visión global y coherente de la realidad.

La complejidad de lo interdisciplinario, ese descubrir una red de infinitas interrelaciones sociales y de coincidencias o alternativas metodológicas, constituye a su vez un reto para cada ciencia particular, para cada región del saber. Se trata de mirar lo diverso como parte de la única realidad y eso no es fácil para ninguna ciencia, precisamente porque cada una de ellas, en tanto ciencias particulares que son, tiene que parcelar intencionalmente su objeto y determinar la metodología propia de su proceder con él. De cara a la interdisciplinaria, todas las ciencias participantes en el diálogo tratan de comunicar sus resultados. Y en ello radica

1. VV. AA., *Artesanos de la Paz*, Programa por la paz, Bogotá, 1990, p.73.

que se vean amenazadas, todas, por el mismo riesgo: no llegar a determinar de la forma más precisa posible el objeto con el cual se vinculan ni el método mediante el cual lo examinan. Alguien podría pensar, por ejemplo, que a mayor grado de indeterminación del objeto de una ciencia, mayor sería su capacidad para entrar al diálogo interdisciplinario, pues al carecerse de un objeto preciso que limite el campo dentro del cual acontece ese saber, se podría ir más allá, se podría llegar a saber más porque el saber no se estaría limitando a sí mismo. Un saber ilimitado sería superior a un saber modesto y estrictamente delimitado. En realidad es al contrario: al mayor grado de determinación y delimitación científica corresponde una mayor apertura para el diálogo interdisciplinario: un saber estrictamente delimitado respecto de su objeto y método ofrece mayores posibilidades dialogales. Las ciencias mejor dispuestas y que más aportan al diálogo interdisciplinario son aquellas que más críticamente han determinado su objeto y su método, restringiendo así el alcance de sus afirmaciones y la amplitud de sus juicios y resultados. No se trata, sin más, de que el teólogo hable de economía o de que el psicólogo se atreva a opinar sobre el devenir político. El diálogo interdisciplinario exige ciencias maduras y autónomas, pero requiere también amplitud de mira, y allí surgen los problemas.

De ahí que el trabajo interdisciplinario sea, en cierta manera, paradójico: para tratar de comprender y transformar racionalmente la realidad, intenta unificar aquello que fue diferenciado precisamente para comprender y transformar mejor y en forma más efectiva la misma realidad: el saber en sus distintas formas y expresiones. Por eso la interdisciplinariedad no puede llegar a constituirse en ciencia. Es sencillamente un diálogo, y como toda acción comunicativa, es un desafío para la razón creadora y tolerante.

Es por esta razón por la que nos gusta el título del libro *Artesanos de la paz*: la discusión interdisciplinaria sobre violencia y paz debe ser un trabajo verdaderamente artesanal: supremamente cuidadoso con los procesos manuales de elaboración, y respetuoso al máximo de los distintos tratamientos que las distintas materias primas exigen. La campesina que fabrica ollas de barro –y que ilustra la carátula del mencionado libro– sabe que este material no

puede ser tratado como la madera. En esto consiste su arte: en su habilidad para trabajar adecuadamente el barro, ese es el secreto de su talento.

Estas consideraciones generales sobre el trabajo interdisciplinario nos sirven para contextualizar el motivo y el alcance del presente ensayo. Se trata de un aporte filosófico a la discusión sobre violencia y paz, en torno a dos conceptos que, con relativa frecuencia, aparecen cuando se trata de proponer alternativas a la situación generalizada de violencia. Se habla de sociedad civil como también de ética cívica y ética ciudadana, como medios que podrían llevar a la sociedad colombiana a superar un agudo estado de crisis social, moral y político. Pero, ¿se entiende suficientemente lo que se quiere decir con estos términos? Nuestra sospecha es que el término mismo sociedad civil deslumbra y atrae, y la expresión ética cívica entusiasma a los hombres y mujeres de buena voluntad. Pero llegar a determinar con cierto grado de precisión conceptual las características de una ética cívica no es tan fácil. Lo mismo ocurre con el concepto de una sociedad civil. Nuestro propósito es aportar elementos filosóficos que ayuden a precisar y darle contenido a términos cuyo uso se hace más frecuente y cuya necesidad es cada día más patente.

2. ALGUNAS DIFICULTADES PREVIAS

LAS DIFICULTADES para precisar el contenido de estos conceptos son de diversa índole. En primer lugar, cuando se habla de sociedad civil y ética cívica, se tiende a pensar inmediatamente en un modelo de sociedad y en un ideal ético que habría que alcanzar mediante el concurso de todos los agentes participantes en la vida social, como si estos modelos o ideales estuviesen ya elaborados en la teoría social o en la ética filosófica. Con ello se estaría liberando al individuo y a los grupos y agentes sociales de la responsabilidad que les cabe en la discusión y aceptación de las formas y contenidos inherentes a los modelos o ideales ético-sociales.

Sin embargo, pensamos que el concepto de una sociedad civil no representa ningún modelo definido que deba ser seguido o puesto en práctica. Antes por el contrario, la sociedad civil sería

algo así como la condición de posibilidad para poder discutir la conveniencia o inconveniencia de distintos modelos –o alternativas– de convivencia y desarrollo social, para una determinada sociedad. En otras palabras: la sociedad civil propone el criterio y a la vez los medios para medir la conveniencia de todos los modelos sociales reales y sus alternativas. Algo semejante ocurre con la ética cívica en tanto ideal: se la suele mirar muy lejos, como una comunidad ideal de hombres y mujeres libres que respetan los derechos de sus conciudadanos, que respetan la ley natural y positiva, cuando en realidad no representa sino la posibilidad de proponerse social y racionalmente la convivencia pacífica de los distintos ideales éticos que en el interior de una sociedad pueden coexistir pacíficamente. La ética cívica la entendemos, pues, como una ética mínima y pluralista pero responsable, en el sentido de que propone lo estrictamente necesario para la convivencia, esforzándose por evitar las "cartas tapadas" de los discursos éticos, que son precisamente las que entorpecen esa convivencia. Sobre este punto volveremos más adelante.

La segunda dificultad en orden a precisar los conceptos de sociedad civil y ética cívica es de tipo semántico y gramatical. Sujeto y predicado no se relacionen siempre de la misma manera, es decir, no se relacionan en igual forma cuando decimos cosas como "pasto verde", "estrella lejana", "sentimiento pasajero" o "sociedad civil". Aunque no estamos en capacidad ni de agotar la exégesis de los términos ni la función de las palabras, vamos a decir de entrada que nos parece que estos vocablos –sociedad civil, ética cívica– no sólo no satisfacen del todo lo que con ellos se quiere expresar, sino que pueden incluso llegar a confundir. La razón de ser de esta insatisfacción es la misma que nos lleva a rechazar con Guillermo Hoyos², la paradójica expresión *cultura de la violencia*. Sociedad y ética son substantivos que contienen dentro de sí, sin la ayuda de adjetivo alguno, un riquísimo significado histórico, conceptual y programático. Este significado no puede depender de lo que precisamente es adjetivo, accidental. El término sociedad civil es, estrictamente hablando, una

2. Cfr. *Ibidem*.

redundancia. Civil significa ciudadano. La sociedad o es de por sí civil, o corre el riesgo de no ser sociedad sino masa o jauría.

Por eso, y para no perdernos en discusiones de forma, preferimos entonces entender la sociedad civil no como una falacia semántica sino como un concepto negativo, como un contraste que, además, se justifica históricamente: sociedad civil, como sociedad que no está regida por estructuras de fuerza y de poder militar o religioso —una sociedad que Colombia quizás no ha conocido sino muy desde lejos—. De todas formas, la fuerza del contenido de esta expresión tiene que recaer sobre lo substantivo. Preferiríamos hablar de sociedad sin más.

Lo mismo ocurre con el término ética cívica. A primera vista parece una combinación curiosa de elementos implicados el uno en el otro, pues desde el punto de vista de lo que el concepto ética encierra, cuesta trabajo imaginarse una ética distinta de aquella que es ejercida por civiles, por ciudadanos. Sea como fuere, con la expresión ética cívica queremos significar la ética que está en la base de la sociedad civil, la que le sirve de sustento. Pero no está de más señalar que aquí, de nuevo, es en el substantivo ética donde se ha de buscar la fuerza argumentativa y programática, no en el hecho, aparentemente fortuito, de que esta ética sea ejercida por civiles, por ciudadanos.

Esta anotación semántica nos parece importante por lo siguiente: ¡de la ética y por tanto de la sociedad no se puede excluir *a priori* a nadie! Dentro de la ética cívica hay que incluir también, y esto no nos parece que sea evidente en algunos que la reivindicán, a aquellos que por su función social, por su *status* o por el rol que practican en el complejo social, no son considerados a primera vista como civiles. La ética, como reflexión filosófica, no puede decir: esto o aquello vale, como principio general que orienta la acción humana para algunos —los ciudadanos— pero para aquellos otros no vale (¿los que no son ciudadanos?). Excluir al policía, al militar o al guerrillero de la ética cívica sería no sólo un absurdo sino que significaría también un suicidio de la ética: no sólo lo autoriza al estamento militar o a la guerrilla, en fin, al excluido, para que se haga una moral a su acomodo, (dentro de la cual no ve por qué tenga que respetar los derechos humanos, no es

que no los quiera respetar, es que no tiene motivos para ello pues su misión es defender las instituciones o atacarlas, y eso basta, eso genera moral profesional militar o moral guerrillera), sino que pone de presente la fragilidad y la parcialidad de la pretendida ética civil: no es capaz de integrar todos los sectores agentes participantes en el conflicto social. Sería otro caso típico de exclusión, cuando de lo que se trata, tanto en la sociedad como en la ética, es de integrar a todos de cara al bien común.

Los anteriores ejemplos nos sirven para ilustrar la tercera dificultad que encontramos para precisar el contenido de los términos ética y sociedad civil. Esta última dificultad es más bien una tensión entre la perspectiva desde la cual vamos a elaborar nuestra propuesta ética para una sociedad civil, es decir la filosofía, y las otras perspectivas metodológicas en las cuales los datos empíricos juegan un papel mucho más importante que en filosofía. Con una propuesta ético-filosófica para la sociedad civil se busca establecer las bases conceptuales fundamentales y mínimas para intentar integrar racionalmente todos los modos de vivir que las personas han elegido como medio para ser felices. La ética de la sociedad civil parte del supuesto de que todas las ideologías pueden convivir y coexistir si se acepta un consenso ético y procedimental mínimo para resolver los conflictos entre éstas. Y como se ve, esta tarea parece irrealizable. El sociólogo, el economista o el teólogo moral, dirán que eso es o imposible o producto de un optimismo filosófico desmedido. El político honesto se verá tentado a claudicar, mientras que el deshonesto buscará su propio provecho. El filósofo posmoderno nos obsequiará su sonrisa y su indiferencia. Y a ninguno de ellos le faltará un poco de razón. Sin embargo, creemos que precisamente en eso consiste el reto del diálogo interdisciplinario. La ética para una sociedad civil no puede ser, desde un punto de vista filosófico, la ética para un grupo excluyente. Vamos a proponer entonces algunos elementos filosóficos para pensar la sociedad civil y la ética que a ésta le corresponde. Estos elementos son, por supuesto, limitados y provisionales pues están pensados con los instrumentos con los cuales cuenta el filósofo: la razón, las palabras, los conceptos y los hechos. Esperamos la crítica, la alternativa. La necesitamos todos los que sabemos que la paz es una labor artesanal que invita a una comunicación racional, creativa y tolerante.

3. LA ÉTICA DE LA SOCIEDAD CIVIL COMO ÉTICA EN PROCESO REAL DE UNIVERSALIZACIÓN COMUNICATIVA

EL CONCEPTO CLAVE alrededor del cual nos vamos a mover es el concepto de universalización en la ética. Somos conscientes de haberlo tomado de la tradición filosófico-ética que va de Kant (1724-1804) a Karl-Otto Apel (1922), es decir, de una tradición que se remonta desde el idealismo trascendental alemán hasta la filosofía alemana contemporánea³. La afirmación central de nuestra propuesta es que la ética de la sociedad civil debe ser una ética orientada por criterios de universalización. El trasfondo de esta propuesta es que la ética que se ha practicado y, en parte, enseñado en Colombia no ha promovido criterios universalizables que, de cara al confuso proceso de modernización que Colombia ha vivido en las últimas décadas, se puedan convertir en móviles de responsabilidad y solidaridad social. Ni la moral implícita al catecismo católico, ni la moral cívica de corte utilitarista que alcanzó a rozar la mentalidad de algunos ilustrados decimonónicos en Colombia, y que al parecer en muchos todavía es efectiva, implicó un criterio de universalización comunicativa que diera fundamento sólido a la ética que hasta ahora ha sido nuestra ética nacional. Los historiadores dirán si esta afirmación corresponde o no a nuestra historia. En todo caso mi sospecha es que sí.

Una primera aproximación al concepto de lo que sería una ética universalizable lo vamos a intentar a partir de las teorías psicológico-evolutivas de Kohlberg.

3. Reconocemos que buena parte de las ideas aquí expuestas está en las siguientes obras: KANT, IMMANUEL, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Editorial Porrúa, México, 1975; APEL, KARL-OTTO, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, 1988; REESE-SCHÄFER, WALTER, *Karl-Otto Apel zur Einführung*, Hamburg 1990; HABERMAS, JÜRGEN, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, *Nachmethaphysisches Denken*, Frankfurt, 1988; ARENS, EDMUND editor, *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf, 1989; KUHLMANN, WOLFANG editor, *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, 1986; HÖFFE, O., *Kategorische Rechtsprinzipien*, Frankfurt, 1990; WIMMER, REINER, *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*, Frankfurt, 1980.

3.1. Kohlberg y la fenomenología del desarrollo moral

PARA lo que sigue nos remitimos al análisis que, de la obra de Kohlberg⁴, hace Apel⁵. Aquí se confrontan el psicólogo y el filósofo para investigar, por un lado –y a partir de la metodología de Jean Piaget– el desarrollo de la conciencia moral en etapas o niveles, y por otro, el papel que estos niveles juegan de cara a la fundamentación de los principios morales básicos. El resultado de esta confrontación son dos niveles primarios preconventionales, dos niveles convencionales, y dos niveles postconvencionales del desarrollo psíquico de la moralidad.

En el *nivel preconventional* (justicia como intercambio) se hallan: (1) los niños que aún son incapaces de realizar operaciones mentales concretas como reciprocidad o reversibilidad en el sentido de Piaget. Aquí es imposible representarse lo que es justicia en forma distinta del orden que imponen los fuertes por encima de los débiles. El niño se sabe débil y no piensa que sea posible otro orden; (2) los niños que ya son capaces de realizar operaciones mentales concretas en el sentido ya descrito por Piaget. El niño sabe que él es el hermano de su hermano, lo entiende así. La justicia es posible aquí, como juego limpio (*fairness*) en el sentido de reciprocidad concreta en el intercambio: no me molestas y yo no te molesto. La justicia es entonces algo a sí como una ingenua manipulación estratégica de la reciprocidad. Para que no me molesten no molesto a nadie, no porque no se deba molestar a nadie⁶.

En el *nivel convencional* (justicia como expectativa social) se hallan (3) los niños o jóvenes que, por primera vez, tienen la posibilidad de colocarse en el *role-taking* reflexivo, es decir, que se

4. "From Is to Ought. How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with it in the Study of Moral Development", en *The Philosophy of Moral Development*, Harper & Row, San Francisco, 1981.

5. Cfr. "Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins", en *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, 1988, pp. 306-369.

6. En este nivel se sitúa, según Apel, la *Regla de oro bíblica*, pero en el sentido de reciprocidad del intercambio actual de favores o perjuicios.

pueden colocar a sí mismos a la vez en dos roles distintos y desde esa posibilidad tratan de juzgar lo que se debe hacer. Por primera vez estarían en capacidad de poner perdón donde hay ofensa, porque piensan: si devuelvo ofensa contra ofensa, el otro hará lo mismo, se creará así una situación infinita de ofensas y eso conducirá a una situación recíprocamente indeseable⁷. Apel anota que en este nivel, el *role-taking* se encuentra aún muy limitado por el rol estereotípico en el interior de un grupo concreto de referencia: familia, amigos, escuela, vecinos. Ser bueno significa aquí, hasta cierto punto, cumplir con las expectativas que se esperan de un determinado rol que se conoce y aprecia: ser un buen amigo, un buen estudiante, un buen hijo, etc.

En este nivel, y esto es decisivo para nuestro propósito, no se puede ni universalizar el intercambio de roles (*role-taking*) como principio moral general, ni precisar el conjunto de deberes y derechos que el desempeño de cada rol implica, algo así como un manual de funciones para el que juega el rol. Esta precisión de funciones aparece sólo en el cuarto nivel (4), que es el nivel aún convencional de *law and order*, cuya forma de expresión típica es, según Apel, el orden social y el derecho. En este nivel se encuentran, según la investigación de Kohlberg, la mayoría de los adultos en los países desarrollados del primer mundo –Europa occidental y Norteamérica–. La reciprocidad en el intercambio de deberes y derechos está mediada por el orden social, por la ley, por el estado. Bueno es lo que mantiene y sostiene ese orden como garantía del intercambio de deberes y derechos, justo es lo que acontece según ese orden: el castigo por un delito no se realiza ni por venganza ni como reciprocidad en el sentido de "me hiciste mal, luego te hago un mal": es una forma de expresión de la relación individuo-sistema, y en esa medida es racional.

Antes de pasar a los niveles postconvencionales descritos por Kohlberg, es necesario detenerse en lo que Apel llama "la crisis de

7. La *regla de oro bíblica* es entendida aquí, a diferencia del nivel anterior, como una reciprocidad ideal de la fórmula "trata a los demás como tú quieres ser tratado por ellos", y no como *de hecho* ellos te tratan a ti. Como se ve, hay un progreso interesante.

adolescencia moral de la humanidad"⁸. Se trata de un pseudo nivel (4 1/2). El cuarto nivel (4), el de la el orden y la ley, es el más alto al que puede llegar una ética convencional. Por eso el paso a una conciencia moral postconvencional no se realiza fácilmente. Este paso ocurre a través de una crisis moral, y en algunos casos la crisis puede prolongarse –como en la adolescencia– y producir resultados catastróficos. Jaime Eduardo Jaramillo, refiriéndose al caso colombiano, describe sociológicamente esta crisis: "asistimos a un proceso en el cual muchos elementos socioculturales del orden pasado pierden vigencia, sin que pueda sedimentarse un nuevo orden normativo-simbólico"⁹.

Para el caso colombiano resultan también altamente iluminadoras las palabras de Apel: los riesgos que de por sí están implícitos en este nivel intermedio, combinados con una situación de crisis social y política, pero especialmente con una situación de frustración colectiva, producen resultados verdaderamente catastróficos cuya superación no es pensable sino muy a largo plazo. Eso fue exactamente lo que ocurrió con la Alemania vencida después de la primera guerra mundial¹⁰.

Cuando una crisis moral aparece, se origina una tensión entre dos fuerzas antagónicas: una fuerza conservadora que quiere echar para atrás y que añora el nivel convencional (4) de la ley y el orden: para ellos la salida de la crisis es en reversa, hacia lo convencional-político: lo que hace falta es una ley fuerte que nos asegure el orden y el bienestar. Esta tendencia conservadora en-

8. APEL, KARL-OTTO, *Op. cit.*, p. 410.

9. JARAMILLO, JAIME EDUARDO, "Los estudios sobre la violencia en Colombia. Una visión desde la sociología," en *Artesanos de la paz*, pp.193-194. Los estudios de Jorge Orlando Melo y Daniel Pecault, citados por Jaramillo, coinciden también con esta afirmación. Sin embargo, diferimos de Daniel Pecault en cuanto al uso del término *secularización* para definir la crisis. Una secularización que *no adquiere una significación positiva*, nos parece que no es secularización sino crisis a secas.

10. Esa era precisamente la situación alemana a partir de 1919: APEL, KARL-OTTO, *Op. Cit.*, pp. 436-37; Apel sugiere una interesante interpretación de la crisis moral de Alemania bajo la dictadura nacional-socialista (1933-1945) como un intento, por supuesto frustrado, por dar ese difícil paso. Cfr. *Diskurs und Verantwortung*, p. 387 y ss.

tiende la universalización moral a partir de un anhelar valores universales perdidos que se supone que en el pasado fueron efectivos, pero sin tomarse el trabajo de revisar si, efectivamente, "todo tiempo pasado fue mejor" o sin revisar el pretendido contenido universal de tales valores. La otra fuerza mira hacia adelante, asume el hecho de que si bien no se puede renunciar a la ley como mecanismo de garantía para el orden social, esta ley tiene que responder a principios sobre los cuales el ciudadano común y corriente puede discutir y cuyo contenido se determina racional y comunicativamente porque él mismo, como ciudadano, asume el rol del legislador, es decir, asume una perspectiva ética universal. En esta tendencia el ciudadano se apropia de este rol legislador y no lo suelta. Este rol no es negociable, pues se fundamenta en principios fundamentales de la razón, a los cuales, creemos nosotros, no se llega sino a través de un proceso real de universalización. Pasemos entonces a ver en qué consiste esta tendencia, esta dinámica orientada al nivel postconvencional.

Se trata del *nivel postconvencional* (justicia orientada por principios universales), al cual queríamos llegar para mostrar que la ética de la sociedad civil se frustra cuando no se da el paso que ahora intentamos describir. En este nivel (5) se hallan quienes asumen la *lawmaker's perspective*, la perspectiva del que hace las leyes y sabe, por tanto, que debe hacerlas para todos. El orden social, las leyes, como garantía del orden, son desacralizadas en tanto que se asume un criterio utilitarista relativo: las leyes son entendidas, luego de un proceso semejante al de la adolescencia individual, no como un orden inamovible, divino o natural, sino que son concebidas para un provecho social que se quiere alcanzar. Aquí aparece la conciencia de que la ley y el Estado son, por decirlo en los términos conocidos de Rousseau, un contrato social cuyo contenido puede ser modificado, pero que como tal es necesario e imprescindible.

Apel destaca una característica de este primer nivel postconvencional moral que a nosotros nos parece verdaderamente iluminadora: a diferencia del nivel anterior, donde la defensa de las instituciones de derecho es vista como garantía para la supervivencia del Estado de Derecho y del orden social (patria, orden, civilización cristiana ...), aquí se asume la perspectiva según la

cual la atención ya no se dirige a la defensa del orden y de la ley sino al problema de si la legislación y la actitud legisladora corresponden verdaderamente a la intención pre-legal de querer maximizar el bienestar y los derechos de todos y cada uno los ciudadanos, así como de los grupos minoritarios o desprotegidos. No se trata de defender la ley porque ésta garantice el orden, sino de ver si la ley y el orden establecidos maximizan realmente el bienestar y la defensa de los derechos de los ciudadanos. En este nivel se toma conciencia de que el Estado debe ser defendido no porque sea la autoridad sino porque es justo o porque representa la forma menos imperfecta de justicia.

Podría pensarse que este nivel sería el último y que con él se habría alcanzado el "*moral point of view*" de una ética madura, postconvencional y suficientemente crítica. Pero no es así. Mediante distintos tests muestra Kohlberg la necesidad de un nivel superior postconvencional. Las razones que hacen necesario un último paso hacia un nivel postconvencional (6) prefiguran el núcleo del concepto de universalización moral.

Antes de pasar a explicar el sexto nivel, veamos qué es lo que justifica este paso tan decisivo a un nivel todavía superior: dentro del nivel postconvencional (5) no se puede decidir objetivamente por qué se debe o no se debe romper el orden legal. Un ejemplo, tomado de los tests de Kohlberg ilustra esta situación: se pregunta a un grupo de estudiantes si, antes de la guerra civil norteamericana, cuando la esclavitud aún era legal, era moralmente correcto violar la ley y ayudar a los esclavos negros a escapar de sus "dueños". Para la mayoría de los estudiantes encuestados lo era: moralmente se podía quebrar la ley. Y lo era en virtud de que se hallaban precisamente en el nivel postconvencional (5), asumiendo la *lawmaker's perspective*: la esclavitud era una ley injusta. Pero cuando iban a fundamentar su juicio moral, los estudiantes se hallaban desarmados para poder justificar que no sólo era legítimo ayudar a los esclavos a escapar sino que era un deber moral hacerlo. La fundamentación de ese juicio dependía en mayor o menor grado de la representación que los estudiantes tenían de los conceptos "legalidad" o "contrato social", la que, en efecto, correspondía con la representación que de esos conceptos tenían otros sujetos que no se hallaban en el nivel

(5) sino en niveles inferiores, es decir, en niveles morales convencionales. Si queremos afirmar, entonces, que era un deber moral ayudar a escapar a los esclavos, nos hace falta un principio superior de la moralidad, que es el que está contenido en el nivel postconvencional (6). La conclusión de Kohlberg, expuesta por Apel, dice así: "Posiciones filosóficas que se apoyan en la amplitud del nivel (5) de la competencia del juicio moral, no pueden fundamentar una *moralidad universal*, cuyos principios sean aceptables por todos los seres humanos como obligantes"¹¹. Y aquí no vale decir, como lo podría uno pensar desde una ética aristotélica orientada por una teleología del bien, que ayudar a escapar a los esclavos resultaba obligante ya desde los principios teleológicos del derecho natural o desde principios metafísico-religiosos (todos somos hijos de Dios y por eso somos iguales y tenemos derecho a la libertad): precisamente se trata de llegar a principios universalmente válidos pero por la vía del entendimiento racional entre todos los participantes en la discusión y no por los laberintos de la metafísica. Lo que interesa, desde el punto de vista de la fundamentación de una ética para la sociedad civil, no sólo es afirmar si se podía o no ayudar a escapar a los esclavos, es decir, no interesa sólo el contenido de las normas e imperativos éticos, sino también y en primera lugar el método que la ética utiliza para llegar a formular crítica y dialogalmente sus propios principios y normas, para que éstas puedan llegar, legítimamente, a ser univerales.

Así se hace necesario un nivel (6) postconvencional, que bien puede ser llamado, el de los principios éticos universales. Los psicólogos dirán, por supuesto, que esos principios, si existen, son imposibles de medir en *tests* científicamente elaborados. Nosotros queremos decir que esos principios son necesarios para la ética de la sociedad civil: la sociedad civil no podrá ser una realidad si las personas y los grupos —o sus voceros— no tienen la posibilidad de acceder a principios universales, es decir a principios que les permitan explicarse suficientemente por qué

11. APEL, KARL-OTTO, *Op. cit.*, p. 325. La traducción del alemán es nuestra, la cursiva, de Apel.

—por qué diablos...— deben aceptar una norma como universal. Pero vamos por partes¹².

Kohlberg presenta este nivel a través de un ejemplo, el dilema de Heinz, el cual nosotros hasta ahora no hemos considerado. Se trata de que Heinz ha robado un medicamento que su esposa necesita para sobrevivir a una enfermedad, y cuyo costo él no puede pagar. El ejemplo da para ser analizado desde distintos puntos de vista: el de Heinz, el de su esposa enferma, el punto de vista del boticario como sujeto que puede exigir un proceso judicial y una condena para Heinz, y finalmente el punto de vista del juez que debe decidir sobre el caso Heinz. Como ya lo dijimos en el ejemplo de la ayuda que se le puede brindar a los esclavos para escapar de su esclavitud, en el caso Heinz el nivel (5) tampoco puede decidir racionalmente por qué razón Heinz debe robar el medicamento que su esposa requiere. En el nivel (6) de los principios éticos universales no ocurre lo mismo: aquí se llega a la conclusión de que Heinz hizo algo ilegal (*Unrecht*) pero al mismo tiempo algo moralmente correcto. Salvar la vida de su esposa obliga por encima del derecho, porque hay cierto tipo de normas morales que son las que fundamentan el sistema de derecho. ¿Por qué razón Heinz debía robar el medicamento, y no solamente podía hacerlo sin incurrir en violación de una ley moral? La respuesta es clara: solamente de este modo, reconociendo que debía robar el medicamento, puede ser universalizable la acción de Heinz. Él no está procediendo solamente asumiendo el rol de su esposa, también asume el del boticario, en tanto que éste, si se coloca en el rol de Heinz, también reconocería que era un deber robar el medicamento. Lo importante aquí es que el salvar la vida de la mujer de Heinz es un principio de validez universal y que precisamente por eso implica un deber moral, dentro

12. Un chofer de taxi jamás va a entender por qué debe detenerse ante un semáforo en rojo, y por lo tanto jamás va a aceptar que debe conducir su auto según esa norma, si antes no ha entendido y aceptado las razones por las cuales todos los choferes, y no sólo él, deben hacerlo. En ese sentido se puede decir que sin el concepto de universalización resultan inconcebibles e injustificables las reglas del tráfico. El otro elemento imprescindible para que las reglas del tráfico tengan un sentido es el del fin que con ellas se quiere lograr: un tráfico organizado, poder transportarse en forma segura, rápida, etc.

del cual el robar el medicamento, en tanto acción, es también un deber. No sólo salvar la vida: robar el medicamento es un deber. Con ello se someten unos derechos a otros: el derecho a la propiedad, encarnado en el boticario, está sometido al derecho a la vida que la mujer de Heinz representa. Igualmente se someten unos deberes a otros: el deber del juez (juzgar a partir de la ley positiva) es juzgar a Heinz en cuanto Heinz violó la ley que prohíbe robar. En ese sentido el juez debe encontrarlo culpable y condenarlo –Heinz no niega, y su abogado tampoco, que robó–. Pero el juez debe, en palabras de Apel, suspender el fallo (*das Urteil*) en virtud de explícitas razones públicas (*öffentlicher Gründe*) y no como una cierta forma de compasión subjetiva hacia Heinz –compasión que, ciertamente, no será la reacción natural del boticario¹³.

Es importante anotar con Apel, que en este nivel no se procede, como sí ocurre en el nivel (5), con un criterio utilitarista según el cual, Heinz debe robar la medicina porque en esa acción se maximizan beneficios y se intentan reducir los perjuicios. En el nivel (6) tampoco se procede mediante una concepción del derecho como contrato social, según la cual el robo justificado aportaría nuevos apéndices o párrafos al contrato, algo así como si la ley debiera o pudiera hacer ciertas excepciones: a Heinz debería tratarlo la ley con cierta clemencia; pues al fin y al cabo robó para hacer una obra buena. Aquí se trata más bien de que todo contrato social, toda institución de derecho público o privado se apoya ineludiblemente en el principio según el cual cada persona tiene el derecho a que en todas y en cada una de las situaciones en las cuales se encuentra o se puede encontrar –y no solamente en aquellas que el derecho positivo considera– le sea concedida la posibilidad de justificar moralmente sus acciones. Y éste es un principio moral de contenido universal, es un principio moral *a priori* del derecho que, a nuestro juicio, justifica que se

13. APEL, KARL-OTTO, *Op. Cit.*, p. 327. La traducción es nuestra. Las "razones públicas" (*öffentliche Gründe*) no son una argucia jurídica, un "machetazo jurídico": representan la concepción filosófica del derecho como *cosa pública* que se fundamenta en *razones*, en ideas y conceptos que no se agotan en el derecho positivo sino que son de mayor amplitud que el derecho positivo.

pueda diferenciar no arbitrariamente entre la *legalidad* y la *legitimidad* de una acción de por sí problemática.

En el nivel (6) se acepta la tendencia utilitarista implícita en el contrato social del nivel (5) pero se va mucho más allá mediante la aceptación del principio kantiano o ley moral que tiene un valor más alto y que dice: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como medio¹⁴", en otras palabras, que las personas, en tanto fines en sí mismos, poseen un valor moral incondicionado y por eso deben ser tratadas siempre como fines y nunca como puros medios. Sobre esta base, que no es producto de experiencia alguna sino que –según Kant– tiene sus raíces en la razón pura práctica, pueden ser deducidos algunos derechos como derechos superiores y más universalizables que otros. Es la base de la imparcialidad y universalidad del derecho, es decir, que al concepto del derecho le corresponde el poderse aplicar a todos por igual porque todos son, ante el derecho, iguales.

Con lo anterior aterrizamos en el sitio a donde queríamos llegar: al imperativo categórico de Kant, la ley suprema y máxima de la moralidad, la fuente no utilitarista de la universalización moral. Nos basta con llegar hasta él y mostrarlo como el manantial que permite la proclamación de un deber moral incondicionado, válido universalmente, y que no se limita solamente a proponer una ley moral universal. En la base, a los fundamentos de una ética para la sociedad civil, no puede faltarle esa función que el imperativo categórico desempeña en la ética formal de Kant: la explicación de por qué existen principios universales que obligan a todos. Queda por resolver esta cuestión: si esa función,

14. KANT, IMMANUEL, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Editorial Porrúa, México, 1975, pp. 44-45. "Usar" la humanidad no parece ser una buena traducción de *brauchen*. Sin negar que esta expresión también es de difícil comprensión en alemán (muchos se han pregunta si es posible "usar" –*brauchen*– a la humanidad en alguna forma), creemos que en castellano resulta más comprensible hablar de "tratar" a la humanidad como fin y nunca solamente como un medio.

que a nuestro juicio es necesaria, es también suficiente para una ética de la sociedad civil. Creemos que no lo es.

No está de más señalar, finalmente, que el análisis que Apel hace de las investigaciones psicológico-filosóficas de Kohlberg es mucho más amplio de lo que aquí queda reseñado. Tampoco sobra añadir que Jürgen Habermas, el colega de Apel en la *Diskursethik*, propuso añadir a los seis niveles del desarrollo moral de Kohlberg un séptimo nivel (7) en el cual no sólo tendrían cabida deberes universales sino también la comunicación concreta de las necesidades incluso primarias de todos los sujetos que participan de la acción comunicativa. Kohlberg, antes de su muerte, rechazó este séptimo nivel porque lo creía innecesario y ya contenido en el nivel (6). Lo que motivaba la propuesta de Habermas era que este intuía un peligro: la monologización del discurso en el nivel (6), peligro que en realidad existe, pues ciertamente el nivel (6) es abstracto y formal y podría perder de vista la situación real de las necesidades con las cuales los ciudadanos llegan a participar en los diálogos sobre normas morales. Pero es precisamente esa abstracción y formalidad del nivel (6) el que se trata de legitimar racionalmente. Kohlberg, por su parte, había pensado la posibilidad de un nivel (7) muy distinto al de Habermas. Un nivel donde acontecería la integración religioso-metafísica de la moral. Para él, en cada uno de los niveles, existe la posibilidad de la experiencia religiosa, pero en los niveles postconvencionales este tipo de experiencias tendrían una función completamente distinta de la que habrían de desempeñar en los niveles pre y convencionales. Esa función estaría cerca de la pregunta: bueno, y a fin de cuentas, ¿por qué debe uno actuar moralmente?¹⁵ Apel considera, por su parte, que ese nivel (7) es el que la ética discursiva propuesta por él —no por Habermas— viene a satisfacer, cuando orienta la pregunta: por qué ser moral, no hacia lo metafísico y existencial, sino hacia lo trascendental y pragmático, es decir, hacia la pregunta por la fundamentación última de las normas morales, pregunta que Apel

15. Cfr. REESE-SCHÄFER, WALTER, *Karl-Otto Apel zur Einführung*, p. 29 y ss.

responde recurriendo al concepto de contradicción performativa¹⁶.

3.2. La universalización: único camino viable para la ética cívica

PARA llegar a aceptar el criterio de universalización en ética como criterio constitutivo de lo moral, no nos basta con constatar que el desarrollo de los niveles de la moralidad está estructurado a partir de esa tendencia hacia lo universal, hacia los principios universales. Los análisis de Kohlberg y Piaget son acertados en tanto descripción del desarrollo de la conciencia moral, pero la universalización de un criterio moral, como criterio constitutivo, supone una toma de posición mucho más profunda respecto de lo que la moral en sí misma representa para la razón humana. Hoy en día no resulta evidente, ni se da por supuesto, que el hombre debe actuar moralmente, porque, ¿qué significa eso? En todo caso, lo que signifique actuar moralmente también debe ser discutido y no debe darse por supuesto: es un hecho que muchas actitudes filosóficas contemporáneas niegan el que sea posible ponerse de acuerdo sobre lo que deba significar actuar moralmente.

Para la ética discursiva (*Diskursethik*) existen dos caminos y dos motivos para exigir universalización ética: el de Jürgen Habermas y el de Karl-Otto Apel. Mientras que ambos filósofos coinciden en aceptar esa estructura tendencial hacia lo universal según el análisis de Kohlberg, sus puntos de vista se separan en cuanto a lo que se podría llamar la fundamentación última (*Letztbegründung*) del discurso moral, y si se quiere, del discurso en general.

Habermas piensa que es suficiente acudir al *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) para hallar esa fundamentación, y que por lo tanto no es necesaria una fundamentación última de lo que ya está dado en la *Lebenswelt*. Para él "no existe un metadiscurso en el sentido de que un discurso superior le pudiera prescribir las normas a un discurso subordinado. Los discursos se regulan a sí mismos. Los

16. Cfr. *Diskurs und Verantwortung*, p. 345 y ss.

discursos son, en cuanto a sus principios, abiertos"¹⁷. El primer argumento en favor de Habermas radica en su convicción de que no existe ningún entender (*verstehen*) valorativamente neutral. Las razones que nos llevan a aceptar o a negar una determinada pretensión (*Anspruch*) de validez son siempre valorativas¹⁸. Por otra parte, y en esto consiste su segundo y principal argumento, Habermas está convencido de que la realidad misma tiende hacia la conformación de una situación donde se realizan y perfeccionan los discursos. La comunicación existente en el *mundo de la vida* contiene ya los elementos básicos necesarios para promover discursividad, es decir, entendimiento. "Las situaciones morales de la vida diaria no necesitan de la Ilustración (*Aufklärung*) del filósofo"¹⁹, escribe Habermas. Por eso el discurso está contenido ya en el mundo de la *Sittlichkeit* de Hegel y no requiere de la *Moralität* de Kant, es decir, de la fundamentación última. Para él, es preciso estar atentos a la acción comunicativa que de hecho está funcionando en las costumbres morales, en la *Sittlichkeit* de Hegel. Habermas niega entonces la fundamentación última de la moralidad porque sospecha que, en últimas, detrás de tales intentos de fundamentación se filtran supuestos metafísicos que dificultan el proceso dialogal del discurso²⁰.

Apel, por su parte, se niega a aceptar que una fundamentación última de la ética lleva necesariamente a la metafísica, ya que la metafísica clásica tiene un concepto de fundamentación última completamente distinto del suyo. En la metafísica clásica se trataba de la fundamentación de una proposición a partir de otra, a la manera de una deducción que se rige por las leyes de la lógica formal. Lo que Apel entiende por fundamentación última es, en lugar de este tipo de deducción, la reflexibilidad del discurso, lo que el llama "fundamentación última pragmático-trascendental". Apel obtiene este recurso a partir de las condiciones mínimas que

17. Citado por REESE-SCHAFER, *Op. Cit.*, p. 96. La traducción es nuestra.

18. Que no exista un entender no-valorativo no significa que no sea posible la objetividad. No creemos que sea esa la idea de Habermas.

19. HABERMAS, JÜRGEN, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, p. 108. La traducción es nuestra.

20. Cfr. en *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1988, su discusión con Dieter Henrich, p. 267 y ss.

se requieren para actuar comunicativamente y no a partir de un "yo-pienso" cartesiano que se constituye a sí mismo en fuente última de fundamentación racional. La flexibilidad del discurso permite descubrir que los discursos –como también lo piensa Habermas– se regulan a sí mismos, y que esa es la fuente desde donde se puede fundamentar, en última instancia –es decir, racionalmente– el desarrollo mismo del discurso hacia lo universal.

Pero el punto de partida de la sospecha de Apel frente a la *Sittlichkeit* hegeliana y frente al *common sense*, es que los discursos pueden ser manipulados estratégicamente con fatales consecuencias, lo cual para Habermas no es tan claro. La experiencia histórica ha demostrado que esto es así²¹. Para Apel existen actitudes de solidaridad convencional con cierto tipos de discursos que son lamentables. De ahí que sea necesario ver si son discursos o no, si se fundamentan en las reglas pragmático-trascendentales del discurso, la cuales no son de aceptación voluntaria una vez que los participantes están en él.

El argumento clave de Apel, nos parece, está en su concepto de *contradicción performativa*. Se trata de un concepto que no se reduce al principio aristotélico de no contradicción lógica, sino que, asumiéndolo, va mucho más allá de él. Si alguien afirma "yo no existo", al mismo tiempo aspira a que su proposición sea verdadera; en tanto que habla, está suponiendo su propia existencia, cuyo contenido proposicional sería "yo existo", cometiendo irremediamente una contradicción performativa, pues la proposición "yo no existo" supone la existencia de quien la pronuncia. La contradicción es performativa en tanto que se emite el juicio, mientras este no se emita, la contradicción es puramente lógica. En un discurso se trata de hablar y hablar es un acto lingüístico, una acción.

21 . Apel piensa, por ejemplo, en el "sentido común" puesto al servicio del Tercer Reich, es decir, sometido por el fascismo. Nosotros podríamos pensar, con él, en el mismo "sentido común" que se desarrolla en un ambiente hiperviolento, en las costumbres morales (*Sittlichkeit*) de los sicarios, o en el sistema de "valores", "fidelidades" o incluso en la "ética" de organizaciones mafiosas, donde ciertamente se pueden constatar modelos de comportamiento que representan un "valor" moral: la fidelidad debida al capo del narcotráfico, a la banda de secuestradores o al grupo paramilitar en el cual se participa.

Fundamentar, hallar el fundamento último, significa para Apel ante todo, argumentar. Pero argumentar sin contradecirse performativamente. Y en esta contradicción cae irremediamente quien intenta negar mediante argumentos las reglas de la argumentación, es decir, de la fundamentación de su proposición. Quien argumenta no está suponiendo solamente su propia existencia, está suponiendo también que está argumentando y no que está hablando por hablar. Está suponiendo, ante todo, que una orden, un mandato o una disposición, no son de por sí instancia argumentativa sino de poder, está dando por supuesto que estas órdenes o mandatos, llámense también tradiciones o costumbres, sólo pueden llegar a ser válidas en la medida en que sean precisamente producto del argumentar, salidas del discurso abierto, resultado del consenso. Veamos las palabras de Apel:

Si yo no puedo negar algo sin cometer autocontradicción, y al mismo tiempo no lo puedo fundamentar deductivamente sin la ayuda de una *petitio principii* lógico-formal, entonces eso (que no puedo negar sin cometer contradicción) pertenece precisamente a aquellos supuestos pragmático-trascendentales de la argumentación, los cuales siempre tienen que haber sido reconocidos, si es que el juego lingüístico de la argumentación debe seguir conservando su sentido. De allí que uno pueda darle a ese modo de argumentación pragmático-trascendental también el nombre de conformación de sentido crítico de la fundamentación última²².

La diferencia principal entre Apel y Habermas se centra en torno de la pregunta por la fundamentación última de la moralidad, que es una pregunta con enorme interés académico. Para nosotros resulta por ahora suficiente ver cómo ambas posiciones coinciden en su concepción del discurso como lugar donde los seres humanos pueden argumentar y llegar al consenso ético. Este consenso es imposible sin un proceso de universalización. Ambos filósofos coinciden en que la ética discursiva no es sino una nueva formulación de la teoría de la universalización moral kantiana²³.

22. APEL, KARL-OTTO, "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", en *Sprache und Erkenntnis*, Bernulf Kanitschneider editor, Innsbruck 1976, p.72. La traducción es nuestra.

23. "K.-O. Apel y yo -escribe Habermas- hemos emprendido en los últimos años la tarea de formular de nuevo la teoría moral kantiana de cara a la pregunta por la

Habermas formula así el principio de universalización, "U", para su programa de ética discursiva: "Para normas válidas, se exige que los resultados y consecuencias que se derivan de su cumplimiento colectivo para la satisfacción de los intereses de cada uno, puedan ser aceptados por todos sin presión alguna"²⁴. Acorde con este principio de universalización propone Habermas también un principio general de procedimiento, "D", que es el fundamento de toda *Diskursethik*, y que viene a ejercer la función del imperativo categórico de Kant dentro de la ética discursiva. Es el principio de procedimiento de la argumentación moral y que dice que "sólo pueden aspirar a validez aquellas normas que pueden contar con la aprobación de todos los afectados por ellas como participantes en un discurso práctico"²⁵.

Por su parte, Apel expresa así su principio de universalización "U", de corte marcadamente kantiano:

Actúa sólo según una máxima, de la cual tú, en razón de un real entendimiento con los afectados por ella o sus representantes, o alternativamente, en razón de un experimento mental, puedas constatar, que los efectos y secuelas, que, presumiblemente se deriven de su cumplimiento colectivo para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados, puedan ser aceptados sin presión alguna por todos los afectados en un discurso real²⁶.

No obstante, Apel considera más adelante la necesidad de introducir un principio complementario, "E" (*Ergänzungsprinzip*), cuya finalidad no es otra que la de allanar el camino de la universalización mediante una acción estratégico-moral orientada a poder implementar en el discurso real el principio de universalización, "U". Así las cosas, vemos que tanto Apel como Habermas coinciden en lo siguiente: ninguna norma moral y ninguna máxima de la acción moral pueden aspirar a ser válidas sin contar con la aprobación no forzada de todos y cada uno de

fundamentación de las normas, con los procedimientos teórico-comunicativos". *Moralität und Sittlichkeit*, W. Kuhlmann editor, p.16.

24. KUHLMANN, WOLFGANG editor, *Moralität und Sittlichkeit*, p.18. La traducción es nuestra.

25. *Ibidem*.

26. APEL, KARL-OTTO, *Diskurs und Verantwortung*, p. 123. La traducción es nuestra.

los participantes en la comunidad argumentativa. Éste es el punto que nos permite afirmar que la ética de la sociedad civil pasa necesariamente por el momento de la universalización moral. Se trata por supuesto de una condición ideal, imposible de realizarse del todo en un discurso real. Ninguna comunidad argumentativa real puede llegar a cumplir del todo con esta condición. Pero eso habla precisamente en favor del contenido del principio de universalización "U": se trata de una idea cuya función es primordialmente regulativa.

Veamos más detalladamente qué son las ideas regulativas y cuál es su función dentro de la dinámica del discurso. En primer lugar, Apel llama la atención en el sentido de que estas ideas regulativas de tipo kantiano no deben ser confundidas con las ideas platónicas²⁷. La "dialéctica trascendental" de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant ofrece los métodos adecuados para criticar cualquier pretensión según la cual una representación utópica quisiera verse realizada empíricamente. La libertad, idea regulativa kantiana de la moral, jamás podrá ser vista en institución social o política alguna. Siempre será más grande que cualquier representación que nos hagamos de ella. La idea regulativa, dice Apel, "alcanza su función precisamente por intermedio del conocimiento crítico que a través suyo es posible, es decir, por intermedio del reconocimiento de las carencias y dificultades propias del consenso fáctico y de pseudo consensos en todos los niveles de aproximación a la realización de discursos prácticos"²⁸. Esto significa, ni más ni menos, que el solo hecho de poder darse uno cuenta de que en la realidad no están dadas las condiciones ideales para el discurso, bien sea porque se llega a él con actitudes estratégicas o porque sencillamente son muchos los que de hecho se quedan por fuera de él, esta sola constatación es posible gracias a la función que desempeña la idea regulativa. De no ser por la función crítica que desempeña la idea regulativa, nos veríamos en dificultades para distinguir entre realidad e ideal, tanto en el ámbito moral como político²⁹. La función,

27. *Ibidem*, p. 130 y ss.

28. *Ibidem*, p. 130. La traducción es nuestra.

29. Excurso: En cierta ocasión escuché, en un congreso de filosofía, una conferencia de un célebre filósofo norteamericano sobre el tema "Razón y democracia". Al terminar la conferencia Apel, quien se encontraba entre el

pues, de una idea regulativa, es crítica: es ser origen y posibilidad de crítica tanto de las realidades como de las utopías sociales. De nuevo Apel: el concepto de una idea regulativa de lo normativo, que según Kant nunca corresponde completamente con lo empírico, "no podrá nunca corresponder con el concepto concreto de la *Sittlichkeit* (eticidad) de Hegel; nunca viviremos en un mundo de la total mediación entre ser y deber ser, –en el lenguaje de Hegel, en un mundo en el que sea realidad la reconciliación de la idea consigo misma"³⁰.

Con lo dicho hasta ahora, hemos destacado las ideas de fondo más importantes que subyacen a nuestra propuesta ética para la sociedad civil, es decir, no hemos expuesto sino las líneas generales de lo que significa el concepto discursivo de universalización. Nos queda por responder la pregunta, por qué la ética de la sociedad civil debe ser una ética discursiva universalizable. Como toda propuesta, la nuestra también es para ser discutida y criticada. Y porque aspiramos a que nuestra propuesta sea tomada en serio, queremos también nosotros tomar en serio las alternativas a una ética discursiva–universalista. Vamos entonces enseguida a proponer algunas alternativas que, a nuestro juicio, o niegan la universalización tal y como nosotros la entendemos y proponemos, o al menos la dificultan y entorpecen mediante criterios y supuestos que no siempre se examinan críticamente. Estas alternativas pueden ser actitudes de vida, incluso cargadas de buena voluntad, pero también posiciones filosóficas elaboradas y puestas de moda, o simplemente ingenuos reduccionismos que no llegan a descubrir la gravedad del problema que se intenta describir y superar.

público, tomó la palabra y dijo al conferencista más o menos lo siguiente: "Usted ha medido el concepto de razón por medio del concepto de democracia que se tiene en los E.E.U.U. y llega por tanto al resultado de que es racional aquello que en su país es tenido por democrático. En la ética discursiva, continuaba Apel, se procede exactamente al revés: ¿qué pasa si medimos y evaluamos su concepto y su *praxis* de la democracia a partir de un criterio racional-universalizable?"

30. APEL, KARL-OTTO, *Diskurs und Verantwortung*, p.101. Traducción nuestra.

4. LA NEGACIÓN DE LA UNIVERSALIZACIÓN ÉTICA COMO NEGACIÓN DE LA ÉTICA DE LA SOCIEDAD CIVIL

LA TESIS que presentamos y tratamos de defender aquí es fuerte y pretende generar polémica y discusión: negar el criterio ético de la universalización moral mediante el discurso abierto y democrático implica también negar la posibilidad racional de una ética para la sociedad civil.

Hay muchos modos de negar la centralidad de la universalización consensual como criterio ético fundamental para una sociedad civil. Tenemos, por ejemplo, la moral que se fundamenta en los sentimientos: sin negar que estos pueden ser motivo y razón suficiente para justificar acciones o actitudes verdaderamente morales (pensamos por ejemplo en el sentimiento de indignación moral que, normalmente, produce en nosotros una injusticia), creemos que una sociedad civil –o civilizada– no puede esperar o exigir que todos y cada uno de sus miembros sientan lo mismo para poder actuar bajo las mismas reglas. Ojalá todos los miembros de una sociedad tuviesen auténticos sentimientos morales que les moviesen a actuar de una manera clara y que correspondiese con los elementos positivos presentes en tales sentimientos. Lamentablemente –o quizás precisamente: afortunadamente...– el sentimiento posee una estructura y una dinámica propias que no siempre coinciden con el bien común. La naturaleza del sentimiento es movедiza, incierta e inestable, y los miembros de una sociedad que quiere ser civil y no organizada desde la fuerza, necesitan saber y contar con que cada uno va a ser tratado por los demás a partir de criterios más estables y seguros que los sentimientos. A nadie le gustaría vivir en una sociedad en la que la justificación del pago de una deuda o del cumplimiento de un contrato dependan del sentimiento que ocasionalmente tengan las partes comprometidas en él.

De todas las formas posibles de negar la sociedad civil mediante la negación de la universalización moral destacamos dos que, a nuestro juicio, son especialmente significativas en nuestra sociedad. A la primera la llamaré *la retórica posmoderna*, la

segunda tiene que ver con lo que llamaré *la profesionalización de la ética* o la *reducción de la ética a ética profesional*.

4.1. La retórica posmoderna

NO SE TRATA aquí de proponer ninguna tesis, ni siquiera una hipótesis, a propósito del fenómeno cultural o filosófico, por cierto muy amplio y difícil de enmarcar conceptualmente, que se ha dado en llamar posmodernidad. Se trata aquí simplemente de destacar un elemento propio de este modo filosófico de ver la vida y la convivencia que llamamos posmodernidad. Nadie negará que en la discusión filosófica contemporánea en torno a la ética existe, ciertamente, una corriente filosófica, principalmente en Francia, que se niega a aceptar principios éticos universales y racionales: el llamado posmodernismo, cuyos principales representantes son, a nuestro juicio, Michel Foucault y Jean-François Lyotard. Junto a estos autores encontramos una serie de pensadores e ideólogos muy de moda en España y en algunos círculos de intelectuales latinoamericanos que enfatizan de tal modo una ruptura con la modernidad filosófica ilustrada, que les resulta teórica y prácticamente imposible aceptar la mediación crítica de la razón como mediación universal portadora de sentido.

Veamos, aunque sea rápidamente, el caso de Foucault, quien en su última gran obra, la *Histoire de la sexualité* (1986) propone la ética como un *souci de soi*, ocuparse de sí mismo, en el sentido de una autorrealización del individuo en un estéticamente bello modo de vivir. La ética de Kant es para él ya no la preocupación por sí mismo como totalidad, presente ya en la antigüedad grecoromana, sino la preocupación por su subjetividad, la cual —piensa Foucault— Kant quiere ante todo cuidar y preservar, incluso por encima y a sacrificio del *souci de soi*. En una de sus últimas entrevistas decía Foucault: "*La recherche d'une forme moral qui serait acceptable par tout le monde en ce sens que tout devrait s'y soumettre me paraît catastrophique*"³¹. Paradójico resulta, al

31. "La búsqueda de una forma moral que sería aceptable por todo el mundo en el sentido de que todos deberían someterse a ella me parece catastrófica". Traducción nuestra. *Les Nouvelles Littéraires*, 28 de junio de 1984. Citado por Apel en *Diskurs und Verantwortung*, p.157.

menos, que aquello por lo cual Foucault parece estar intercediendo, el *souci de soi*, sí debería ser aceptado por todos como lleno de sentido, es decir, que él aspira a estar diciendo algo con sentido y que todos lo pueden captar o entender.

Algo semejante ocurre con F. Lyotard, quien se expresa radical y explícitamente en contra de cualquier forma de universalización moral en su obra *La condition postmoderne* (1979). Contra Kant, pero especialmente contra Hegel y contra la ética discursiva de Habermas, exige Lyotard la inmediata disolución de cualquier intento o aspiración de universalización en las ciencias, en la moral y en el derecho. Lo que queda, luego de su demolición de casi toda la historia de la filosofía, no son sino las ambiciones de poder, si se quiere, la voluntad de poder de Nietzsche, y la lógica de algunos juegos lingüísticos que todavía encuentran partidarios que los quieren jugar. En la ciencia, por ejemplo, no se trata de buscar la verdad así sea mediante una teoría consensual de la verdad, sino de producir el *Dissens* (des-acuerdo), para lo cual la ciencia necesita producir hechos y resultados comprobables. La fundamentación de normas racionales universales no son para él nada más que un ejercicio totalitario de la razón subjetiva. Cualquier forma de consenso, alcanzado mediante una discusión –piensa Lyotard– le hace violencia a la heterogeneidad de los juegos lingüísticos, la cual está sensibilizada para reconocer siempre lo otro. Este otro de la razón no se deja manejar por los juegos de poder presentes en las pretensiones universalistas. "El consenso –escribe Lyotard– no es la meta del discurso. Su meta es, por el contrario, la paralogía"³².

Apel, defensor de una teoría consensual de la verdad y de una ética producto de consensos racionales, es muy crítico frente a esta actitud filosófica. La discusión posmoderna es desde luego académicamente interesante, pero creemos, sinceramente, que llega a un límite después del cual no se avanza más. Es interesante destacar la manera como Apel califica esta actitud: se trata, según él, de una "provocación estético-retórica a través de paradojas

32. Citado por Apel en *Diskurs und Verantwortung*, p.159. Traducción nuestra.

producidas conscientemente"³³. ¿Cómo se podría intentar convencer a Lyotard, se pregunta Apel, de que él mismo pretende alcanzar consenso en torno a sus argumentos? Igualmente interesante y paradójica resulta la siguiente observación: ciertamente hay una estrecha convergencia entre el posmodernismo (anarquista, en palabras de Apel) de la izquierda francesa y las posiciones neoconservadoras del neoaristotelismo hermeneúico-pragmático alemán. Ambas posiciones niegan el principio de universalización ya no monológico sino consensual.

¿Cómo convencer a Lyotard, a Foucault y a sus muchos epígonos, nos preguntamos nosotros también en una actitud radicalmente crítica hacia este tipo de éticas que niegan cualquier principio de universalización moral, de que en la mayoría de los países de América Latina y en general del Tercer Mundo hay muchos que por buscar su propia autorrealización, por ocuparse de sí mismos, no en virtud sino precisamente en contra de los más elementales principios universales, están destruyendo desde hace ya casi cinco siglos las posibilidades de vida y libertad para muchos otros? Desde la perspectiva de un país o de un continente que necesita urgentemente construir paz y justicia sociales, así como hacer respetar sus recursos naturales y su autonomía cultural, los criterios universales y racionales —esto es, la racionalidad de lo universalizable— son instrumentos imprescindibles y necesarios.

4.2. El problema de la ética profesional

QUEREMOS señalar otro obstáculo que, a nuestro juicio, dificulta la asimilación crítica y creativa de la ética universalizable mediante el discurso. No se trata ya de una actitud moral espontánea (moral sentimental) ni de una actitud filosófica elaborada (posmodernismo). Se trata más bien de una intuición frente a cierta actitud pedagógico-instrumental. Se trata de pensar la pregunta de si las llamadas éticas profesionales no estarán llegando a ocupar el lugar que le corresponde, en orden de prioridad sistemática, a la ética fundamental, es decir, a la ética que pone los fundamentos, las bases para cualquier ética o moral particular apli-

33. *Ibidem*, p.158.

cada. De ser así, y de confirmarse nuestra hipótesis, habría que pensar mucho más en serio la planificación y el desarrollo sistemático de esos temas que en los últimos años han gando popularidad bajo los nombres de ética médica y ética empresarial, entre otros.

El problema de la ética profesional no se agota en las horas académicas que un determinado curriculum universitario dedica al análisis de problemas ético-profesionales, sino que se extiende a las asociaciones profesionales, a los sindicatos, gremios y demás instituciones en torno a las cuales se institucionalizan intereses comunes que pueden estar en mayor o menor grado relacionados con una práctica social común. Se habla de ética médica, ética del jurista, ética militar (y hasta guerrillera), ética del docente y del alumno, del científico, ética sindical y política, ética del investigador y del trabajador social. Por otra parte, no es difícil encontrar comisiones éticas para gremios empresariales, partidos, campañas políticas, etc.

Hay que reconocer que, además, y frente a la propuesta ética de Apel, toda ética profesional tiene su lugar y no debe sentir amenazada su justificación ya que una ética de corte universalista como la de Apel es de por sí abstracta y contiene, de cara a su fundamentación, elementos que tienen que ser formales y abstractos o puramente procedimentales. Su nivel de abstracción le permite precisamente postularse como universal, al fin y al cabo se trata de una propuesta ética fundamental, en la cual uno no encuentra normas concretas o criterios materialmente definidos para proceder frente a interrogantes éticos concretos. Por eso es importante el rol que juegan las éticas concretas. En ese sentido se identifican –y a su vez se distancian– Kant y Apel. Apel lo decía en una conferencia dictada a un grupo de interesados en los principios filosóficos del deporte (Osnabrück, 1986), donde además deja ver también su diferencia con Kant:

La ética discursiva se diferencia de entrada de otras éticas de principios universales –incluso de la ética de Kant–, por medio de la siguiente circunstancia: ella no aspira a poder deducir a partir de su principio de validez universal, normas que también sean univer-

sales, o valores morales o del derecho que deberían ser aplicados a situaciones históricas³⁴.

Mientras que para Kant existen, por ejemplo, lo que Höffe llama *principios categóricos del derecho*³⁵ aplicables a toda institución jurídica que pretenda ser racional, para Apel no. En ese sentido, por ser la ética de Apel más moderna, es, si se quiere, más abstracta todavía que la de Kant, lo cual no necesariamente es una deficiencia.

Para pensar correctamente el lugar que le pueda corresponder a una ética profesional dentro de la ética en general, no se debe pasar por alto que Apel entiende su propuesta ética como una "ética en dos niveles": el primer nivel, que es el que nosotros ya hemos analizado, es el nivel fundante, es decir, aquel que se rige por el principio fundamental según el cual "sólo son justificables aquellas normas de cuyo cumplimiento general surgen resultados que, según se puede prever, en un discurso argumentativo sobre legitimación de normas pueden ser aceptados por todos los afectados sin presión alguna"³⁶. Este principio general es al que, según Apel, se le puede y debe buscar una fundamentación última por el camino trascendental-reflexivo o trascendental pragmático y no solamente deductivo. Existe también un segundo nivel de la ética de Apel que en ningún caso puede divorciarse del primero. Más aún, en el segundo nivel se trata del mismo principio fundante, pero visto ahora como principio formal de procedimiento. Este principio desempeña aquí la función regulativa de la cual ya habíamos hablado. Por eso del segundo nivel tampoco se deben esperar normas concretas y criterios materiales definidos para una determinada práctica ética o profesional. Lo que se puede esperar de la ética de Apel en este segundo nivel, no es sino un "remitir a la exigencia incondicional que le corresponde a toda organización comunicativa, en el sentido de una responsabilidad solidaria a nivel de los discursos prácticos"³⁷. Esta manera de entender lo procedi-

34. "Die ethische Bedeutung des Sports in der Sicht einer universalistischen Diskursethik", en *Diskurs und Verantwortung*, pp. 218-19. Traducción nuestra.

35. HÖFFE, O. *Kategorische Rechtsprinzipien*, Frankfurt 1990.

36. APEL, KARL-OTTO, *Diskurs und Verantwortung*, p.219. Traducción nuestra.

37. *Ibidem*, p. 220. Traducción nuestra.

mental del discurso permite y exige siempre introducir los intereses de todos los afectados en el discurso, evitando la parcialidad de los mismos en detrimento, por ejemplo, de grupos minoritarios. El segundo nivel, pues, no es el de las éticas profesionales particulares. Éstas estarían en un modesto tercer nivel. En el segundo nivel, se les estaría recordando a estas éticas que ellas no pueden renunciar a la responsabilidad solidaria que les cabe como organización comunicativa y argumentativa, en tanto quieran seguir formando parte de la gran comunidad argumentativa que es la sociedad moderna en su conjunto.

Las éticas profesionales tienen, pues, un lugar y una función dentro de la ética discursiva propuesta por Apel. Lo perentorio es descubrir precisamente ese lugar y esa función con el fin de evitar el trastorno que con frecuencia se manifiesta en una confusa suplantación de funciones cuyas consecuencias pueden arrojar resultados bochornosos. Esta confusión o suplantación de roles se presenta cuando la ética profesional arbitrariamente desempeña la función sistemática-fundamental que le corresponde a la ética cívica: proponer, justificar y desarrollar los motivos que hacen necesaria la universalización moral. Si el mundo de la vida, con todas sus premuras, contingencias y limitaciones materiales, es el que constituye la fuente única, exclusiva y suprema de donde se extraen los criterios y los principios morales, resultaría imposible negar, por ejemplo, que puede existir una auténtica ética del sicario, una ética de la mafia o una ética paramilitar. Nosotros pensamos, por ejemplo, que resulta completamente contradictorio hablar de una ética del torturador o del sicario; pero descubrir esa contradicción es posible, solamente, gracias que afirmamos una instancia superior al mundo de la vida, una instancia desde la cual este *Lebenswelt* es criticable racionalmente y desde la cual éste recibe y encuentra su posible significado positivo y a su vez su crítica.

Estas distinciones pueden parecer un tanto abstractas y sin importancia. Creemos, sin embargo, que son primordiales para poder pensar la manera como debe entenderse una ética profesional particular en el conjunto de la sociedad. Una ética profesional que pueda llamarse racional tiene que estar sometida a los principios básicos de una ética fundamental, y no puede invertir los papeles,

sometiendo la validez de los principios fundamentales a los intereses particulares de la vida profesional, institucional, científica o gremial.

Pero éticas fundamentales hay muchas, como lo hemos visto: existe la ética de la autorrealización estética individual posmoderna, la ética utilitarista del criterio maximizador de beneficios y minimizador de perjuicios para todos, y la ética discursiva universalizable. Nos atreveríamos a decir que cualquiera de estas éticas podría incluso servir, desde un punto de vista puramente formal, como base para una ética profesional. El gran problema de cualquier ética profesional consiste en carecer, en tanto que ética particular, de un planteamiento ético fundamental.

Especialmente significativa para el problema de la ética profesional resulta el criterio utilitarista, pues ofrece aquello que precisamente le interesa a los gremios profesionales y académico-universitarios: la maximización de beneficios para todos; en este caso, para todos los afiliados, como criterio moral superior y último. Esta ética de corte pragmático-utilitarista requiere, de cara a la fundamentación de la ética profesional, de una crítica severa, pues representa para los gremios o asociaciones una tentación que seduce: la maximización de los beneficios de sus miembros olvidando los intereses del todo social dentro del cual el gremio adquiere su sentido y su legitimación. Con todo, queremos llevar nuestra hipótesis hasta la siguiente afirmación: dentro de un proyecto racional de sociedad civil, la ética profesional para cualquier tipo de actividad social debe fundamentarse en la ya explicada tesis de la ética universalizable. Esto significa que no solamente los programas académicos de ética profesional, sino también los criterios éticos de las organizaciones gremiales, tienen que asumir, dentro de sus principios básicos, el criterio mediante el cual la universalización se toma como punto de partida que haga razonable socialmente cualquier otro tipo de universalización ética particular. Militares y médicos, abogados y políticos, científicos y comunicadores sociales, policías y sindicalistas, todos ellos no es que tengan derecho a una ética particular aplicada a su actividad y surgida desde sus intereses como grupo, sino que en la sociedad civil es para ellos un deber riguroso poder mostrar —y demostrar— que sus códigos de conducta y sus criterios de comportamiento

colectivo no son arbitrarios ni están regidos por intereses mezquinos incompatibles con los intereses civiles generales, sino que se fundamentan en el único criterio que es, en sí mismo, universalizable: el del discurso abierto, en donde todos los afectados por la práctica que ellos realizan tienen derecho a exigir argumentación racional, en palabras de Apel, fundamentación última en un discurso abierto. Su función es social, y por tanto es ante la sociedad ante quien deben responder por el cómo se comportan moralmente.

5. ÉTICA CIVIL Y MORAL RELIGIOSA

QUEREMOS tratar finalmente, y aunque sólo sea para señalar su importancia, el problema de las relaciones entre la ética de la sociedad civil (comportamiento humano normativo orientado por un criterio secular de universalización a partir de consensos) y la religión (en tanto que ésta tiene que ver con el comportamiento humano orientado por convicciones metafísico-existenciales no negociables). Las relaciones entre estas dos dimensiones del ser humano son especialmente problemáticas en países y culturas como la nuestra, en donde una religión particular —el catolicismo— ha jugado un papel tan decisivo en la conformación de lo que podríamos llamar la conciencia ética y moral de un país. Las relaciones entre ética y religión son incluso todavía mucho más problemáticas cuando, por el lado de la ética, se argumenta desde la perspectiva de la historicidad de los consensos éticos (Habermas, Apel), y cuando por el lado de la religión se argumenta desde la perspectiva de una moral de convicciones que se apoyan en una verdad revelada por Dios a los hombres. Estas dos posiciones parecen ser entre sí de tal modo problemáticas, que el filósofo, al parecer, no verá en la religión más que un elemento regresivo, y el teólogo moral, por su lado, no verá en lo ético sino un competidor en aquello que le es propio a la religión. Por nuestra parte, y a partir de la comprensión que tenemos, tanto de la ética discursiva como de la teología moral, creemos que esto no tiene que ser necesariamente así. Sin desconocer las dificultades, creemos que es posible pensar coherentemente una integración entre ética discursiva y teología moral.

Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas –hasta donde hemos podido comprender su pensamiento– no parecen darle mucha importancia a lo que la religión pueda aportar, positivamente, al esclarecimiento de los elementos normativos del comportamiento humano. Antes bien, nos surge la impresión de que su actitud es mas bien crítica y distante frente a la normatividad teológico-moral. En contraste con ello, parece existir un creciente interés, por parte de algunos teólogos, en la filosofía de Apel y –sobre todo– de Habermas³⁸. En cualquier caso, la posición general de la ética discursiva tanto de Apel como de Habermas parece ser la de una distancia crítica frente a cualquier forma de discurso teológico que asuma pretensiones ético-normativas. Podría decirse que para Habermas la función que la *praxis* religiosa ha desempeñado en la historia ha sido desplazada lenta pero consistentemente por la *praxis* del discurso abierto ya desde los primeros tiempos de la ilustración filosófica. La idea que Habermas expone en su *Teoría de la acción comunicativa* (1981) en simpatía con Max Weber, Durkheim y Mead, sirve para caracterizar provisoriamente su pensamiento y su distancia frente a la religión y a la teología en general: las imágenes religiosas y metafísicas del mundo han sido superadas en el proceso de racionalización social a través del surgimiento de las nuevas y modernas estructuras de la conciencia. La moral secular y el derecho, pero sobre todo la democracia occidental, entendida como posibilidad para *ilustrar* y *organizar* todas las esferas de la vida individual y social, llevan a convertir el discurso teológico en un discurso que cada día pierde sentido: no se trata de que el discurso religioso-metafísico sea un discurso verdadero o falso, sencillamente se vuelve incomprensible o innecesario, ya que la moral, por ejemplo, ha sido emancipada de las cosmovisiones metafísicas y de los presupuestos teístas de los cuales dependía. El aspirar a lo justo, a lo deseable o exigible para todos, es algo que la razón humana comunicativa puede llegar a explicar suficientemente y que en el discurso se puede y se debe discutir y reglamentar abiertamente. En la concepción habermasiana ninguna norma puede llegar a ser buena si no ha

38. Prueba de ello es el libro *Habermas und die Theologie, Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, editado por Edmund Arens, Dusseldorf, 1989.

pasado antes por la mediación del discurso abierto. La verdad de lo universalizable es consensual y no metafísica. La religión se ha ido deshaciendo –o ha sido liberada– de sus aspiraciones cognitivas mediante el surgimiento y desarrollo de las ciencias, y de sus aspiraciones morales diluyendo éstas en la ética comunicativa³⁹.

No es evidente qué es lo que el discurso teológico, como tal, aporta a o pueda aprender de una comunidad comunicativa a la manera de Habermas y Apel. No olvidemos que de lo que se trata en la ética discursiva es de la fundamentación discursiva de las normas que aspiran a ser válidas socialmente y por ello mismo moralmente. Se trata de que si alguien cree, por ejemplo, que debe aceptarse social o legalmente el aborto, es decir, consagrarlo legislativamente, esa persona debe estar en capacidad de entrar en un diálogo, en una comunicación argumentativa no dogmática, para justificar su posición y por ello mismo universalizarla elevándola a norma. Lo mismo ocurre si la convicción personal es la contraria, esto es, que de ninguna manera deberían aceptarse esas mismas prácticas a nivel normativo. El asunto se complica cuando, en la discusión que se quiere sea abierta, uno aporta "argumentos" teológicos que, como tales, no son aceptados por otros, es decir, que son rechazados por suponer presupuestos metafísico-existenciales que no son compartidos. En una *comunidad argumentativa racional* decir o afirmar que el aborto es, por ejemplo, un *pecado* porque ha sido Dios quien le ha dado la vida a todos los seres humanos desde su concepción, no es, en sentido estricto, aportar ningún *argumento*, es aportar a la discusión una convicción subjetiva (Dios es Señor de la vida) cargada de supuestos que no todos los participantes en la discusión tienen por qué compartir necesariamente (que hay un Dios, y que ese Dios está de parte de la vida del niño que aún no ha nacido). Pero por otra, decir –argumentar– que la práctica generalizada del aborto elimina la posibilidad de que posibles participantes en discursos prácticos hagan uso de la palabra, es, ese sí, un *argumento* cuyos supuestos (por ser trascendental-pragmáticos, diría Apel) tienen que ser

39. Cfr. ARENS, EDMUND, "Theologie nach Habermas", en *Habermas und die Theologie*, p. 9 y ss.

aceptados por todos ya en la fundamentación misma del principio de universalización del discurso y que dice: "para normas que pretendan ser válidas, los resultados y consecuencias de su cumplimiento general deben poder ser aceptados por todos sin presión alguna"⁴⁰. En otras palabras: en una comunidad argumentativa se hace necesario distinguir claramente entre la estructura homilética y la estructura argumentativa de los discursos morales. En la ética discursiva, los intereses de la vida (dentro de los cuales puede hallarse, por ejemplo, mi rechazo espontáneo a una ley absolutamente liberal del aborto) se discuten para llegar al consenso. Digámoslo así: la ética discursiva pretende garantizar *a priori* la realización colectiva de los intereses de la vida. Por eso ningún argumento califica como tal en un discurso abierto, en la medida en que su supuestos no sean también producto del consenso. Y la existencia de un Dios bueno, que ama la vida, no puede ser jamás resultado de un consenso, pues sería un absurdo teológico y conceptual hacer depender la existencia de Dios de un consenso, algo así como que *hemos decidido que Dios no existe, o que Dios sí existe y ama la vida*. En un caso tal habría que decir que en realidad allí ni hubo consenso ni hubo discurso argumentativo, lo que se dio no fue más que un "persuadir" (*Überredung*) a los demás por medio de retórica –homilética– sin considerar críticamente la estructura misma de lo que es argumentar discursivamente.

Del hecho de que los supuestos teológicos fundamentales, por definición interna y por limpieza metodológica, no puedan ni deban ser nunca sometidos a consenso, no se desprende, en manera alguna, que el teólogo no esté o no pueda estar en capacidad de argumentar racionalmente en un discurso abierto. En una sociedad moderna y en una comunidad ético-argumentativa el discurso teológico-moral-normativo no tiene por qué sentirse arrinconado o condenado a moverse, sólo y abandonado por la razón, en el terreno de lo puramente mítico o emotivo. En una conferencia dictada en el XIV Congreso Alemán de Filosofía (Giessen, 1987) decía Habermas que la razón comunicativa "no anuncia la desolación de un mundo abandonado por Dios, así como tampoco se

40. KUHLMANN, WOLFGANG editor, *Moralität und Sittlichkeit*, p. 18.

atribuye una tarea consoladora. Ella renuncia a ser exclusiva. En la medida en que ella, en medio de los discursos razonables, no encuentre mejores palabras para decir lo que un discurso religioso puede decir, tendrá que coexistir abstinente con ese discurso religioso, sin servirle de apoyo y sin combatirlo⁴¹. Nuestra convicción de que lo teológico-moral-normativo puede estar presente en una sociedad ético-argumentativa, y no a la manera de un convidado de piedra, tiene como base el presupuesto –metodológicamente limpio– de que los discursos filosóficos y teológicos pueden coexistir sin servirse de apoyo y sin combatirse. Para la teología esto significa que a ella se le debe permitir, de entrada, y en igualdad de condiciones que cualquier otro tipo de discurso, la posibilidad de expresar *con mejores palabras* algo que para los hombres y mujeres de una determinada sociedad es importante y debe ser dicho. En ese sentido cabe decir que los discursos teológicos son o pueden ser también expresión de una razón comunicativa. Queda abierta la cuestión de si la razón comunicativa encontrará algún día mejores palabras que la religión para comunicar lo típico de experiencia religiosa. Mientras las encuentra, la religión habrá de coexistir con la ética discursiva pues el discurso religioso podrá expresar mejor lo que quiere decir, y en ese sentido, puede argumentar mejor.

Lo anterior implica un reto muy importante para la teología⁴². Significa, ante todo, asumir un nuevo punto de partida o, lo que es lo mismo, la teología habrá de elaborar una nueva comprensión de lo que en el futuro habrá de entender por *argumentar teológicamente*. Cualquier forma de positivismo teológico-moral tiene que ser (*a priori*) descartado. El concepto de una *moral revelada* no podrá evitar el tomar como punto de partida el sentido *humano*

41. HABERMAS, JÜRGEN, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1988, p. 185. La traducción es nuestra.

42. Arens señala cómo estos planteamientos de Habermas despiertan todo tipo de reacciones por parte de teólogos y filósofos: desde quienes lo critican desde la teología (Metz), hasta los que lo acusan precisamente de proceder teológicamente (Marquard), pasando por quienes ven en él una nueva fundamentación de la teología (Peukert), y por quienes creen poder utilizar teológicamente el instrumental habermasiano para una teología comunicativa (Schillebeeckx, Schüssler Fiorenza, Lamb, y otros teólogos de la ética social cristiana como Weigand, Lane, Lakeland, etc.). Cfr. *Habermas und die Theologie*, pp.18-31.

discursivo de tal revelación. Que Dios, en su inconmensurable sabiduría, haya establecido normas morales y –simplemente– se las comunique a los hombres, será altamente problemático si por ello habremos de entender que esas normas han de valer con independencia del sentido humano que, discursivamente, tienen las normas. Y es que si bien los hombres y las mujeres que viven su existencia dentro de un *horizonte trascendental* (Rahner), de hecho participan en la discusión y fijación de las normas que han de regir su convivencia, pues son seres con intereses sobre los cuales es posible elaborar discursos abiertos, de Dios no se podrá decir lo mismo: Dios no es ni puede ser sujeto participante en discursos abiertos en donde se fijan normas para la satisfacción de los intereses. Dios no argumenta porque Dios no tiene intereses que puedan ser objeto de discusión abierta por parte de los hombres.

La participación de la teología moral en los discursos prácticos abiertos –sobre normas– de cara a la convivencia no será, pues, para introducir el nombre de Dios o para justificar lo que, en otro nivel, decimos los creyentes que es su voluntad. Dios, como argumento para cualquier tipo de discurso, produce casi siempre, dentro de una comunidad argumentativa-moral o científica, consecuencias lamentables. Ni como argumento para discusiones científicas en torno al mundo natural, pero tampoco como argumento para justificar *nuestras* normas morales: el nombre Dios es santo y, creemos, no debe ser utilizado para hacer más plausible la contingencia de nuestros intereses personales o colectivos. La teología cristiana no utiliza a Dios como *su* argumento para las discusiones en que, hombres y mujeres, tratan de ponerse de acuerdo sobre el mundo en el cual viven y quieren vivir. Los creyentes sabemos que ese mundo está total y absolutamente referido a Dios y eso, al menos a los filósofos, nos basta. A los teólogos les queda la tarea, por cierto nada fácil, de expresar eso *con mejores palabras*, pues la libertad para argumentar, exigida por el filósofo, no tiene por qué oponerse al argumentar para la libertad.