

PROBLEMAS DE FUNDAMENTACIÓN EN LA ÉTICA DEL DISCURSO DE KARL-OTTO APEL

Daniel Kalpokas

e-mail: dkalpokas@gmail.com

Resumen

Este artículo examina críticamente la tesis de Apel de acuerdo con la cual el reconocimiento de una norma moral básica constituye una condición trascendental de posibilidad de la argumentación. Se presentan tres contraejemplos en contra de dicha tesis. La conclusión principal que cabe extraer de ellos es que el carácter normativo de los principios constitutivos de la argumentación es epistémico, no moral.

Palabras clave: *argumentación, norma moral básica, justificación última, ética del discurso.*

Abstract

This article critically examines Apel's thesis according to which the acknowledgement of a fundamental moral norm constitutes a transcendental condition of the possibility of argumentation. Three counter-examples are presented against this thesis. The main conclusion to be drawn from them is that the normative character of the constitutive principles of argumentation is epistemic, but not moral.

Key Words: *Argumentation, Basic Moral Norm, Ultimate Justification, Discourse Ethics.*

1. La ética del discurso desarrollada originalmente por Apel y Habermas constituye -según se reconoce- una de las principales teorías éticas de la filosofía moral contemporánea. Por medio de una original articulación de la tradición moral kantiana con algunos desarrollos de la filosofía del lenguaje (principalmente, la teoría de los actos de habla de Austin y Searle), esta teoría representa una de las mejores expresiones del universalismo ético. Uno de los principales puntos de interés de la ética del discurso es el que concierne al problema de la fundamentación de las normas morales. En efecto, tanto Apel como Habermas han propuesto -cada uno a su modo- un principio supremo de carácter formal-procedimental (una norma moral fundamental y un principio de universalización, respectivamente) que pretende justificar la implementación de los discursos prácticos como la forma moralmente correcta de fundamentar las normas morales situacionales. Pues bien, en este artículo quisiera examinar críticamente el argumento -de corte trascendental- que particularmente Apel esgrime a favor del mencionado principio. Mi propósito es mostrar que el reconocimiento de dicho principio no es, en verdad, una condición de posibilidad del juego de la argumentación.¹

2. La pragmática trascendental del lenguaje de Apel es una teoría que pretende determinar las condiciones de posibilidad y validez de toda argumentación posible. Con ello, Apel intenta una transformación semiótica de la filosofía trascendental, articulando la filosofía de Kant con algunos aportes de la filosofía analítica del lenguaje. Mientras que la filosofía de Kant tiene su punto culminante en la síntesis trascendental de la apercepción, la pragmática trascendental de Apel culmina en una síntesis trascendental de la interpretación de los signos lingüísticos. Según Apel, la validez intersubjetiva del conocimiento no puede acreditarse sobre la base de la evidencia subjetiva de la consciencia sino, únicamente, por medio de la interpretación lingüística de una comunidad ilimitada de comunicación. Dicha comunidad está necesariamente presupuesta -sostiene Apel- en todo discurso argumentativo, y es anticipada contra-fácticamente como condición de posibilidad de la argumentación. Esta anticipación contra-fáctica involucra, entre otras cosas, la idea de un consenso universal posible acerca de la legitimidad de las pretensiones de validez que se han entablado en la discusión, y las siguientes cuatro pretensiones de validez asociadas a los actos de habla: la *pretensión de*

sentido intersubjetivamente compartible y la *pretensión de veracidad* relativa a las intenciones subjetivas (involucradas en todo acto de habla); la *pretensión de verdad* propia del discurso teórico; y la *pretensión de rectitud normativa*, característica de los discursos prácticos. Todo intento de negar tales presupuestos incurre, según Apel, en contradicción performativa. De aquí surge, precisamente, la pretensión apeliana de una fundamentación última de los presupuestos pragmáticos del discurso racional. Esta fundamentación no es de orden deductivo, sino reflexivo: se alcanza reflexionando sobre lo que está necesariamente presupuesto en todo acto argumentativo. De este modo, la fundamentación última queda determinada en virtud de dos criterios, a saber, 1) los principios así justificados no pueden negarse sin cometer contradicción performativa; y 2) esos principios no pueden ser inferidos deductivamente sin incurrir en un círculo lógico. Así pues, los principios que satisfacen estos dos criterios son, en términos de Apel, “irrebasables”.²

Ahora bien, en la pertenencia de cada argumentante a la ilimitada comunidad de argumentación está necesariamente presupuesta –sostiene Apel- una “norma moral fundamental” que tiene el carácter de un genuino imperativo categórico. Se trata, pues, de un principio moral *a priori*. Así, según Apel, las condiciones pragmático-trascendentales de posibilidad de una comunidad de argumentación implican el reconocimiento mutuo de todos los miembros de la argumentación como interlocutores con iguales derechos. (Apel, 1985: 380)³ Con ello queda indicada –sostiene Apel- la norma fundamental de la ética del discurso: el mero uso de la argumentación presupone que se ha reconocido implícitamente la exigencia de resolver los conflictos de intereses, no por medio de la violencia, sino mediante la búsqueda del consenso de todos los afectados. Por otra parte, como tarea a largo plazo, queda planteado el deber de institucionalizar el método de discusión racional para la resolución de conflictos. En este sentido, el *a priori* de la comunidad de comunicación proporciona la orientación para que pueda eventualmente plasmarse la comunidad ideal de comunicación en la comunidad real de comunicación. Todo el que argumenta presupone, por ende, tanto la comunidad real de comunicación a la cual pertenece y en la cual ha sido socializado, como la comunidad ideal de comunicación, en virtud de la cual es capaz de argumentar con sentido. Esta tensión dialéctica entre ambas exige –

piensa Apel- la realización histórica de la comunidad ideal en la real, tarea que ha de tener en cuenta el principio de supervivencia (destinado a asegurar la supervivencia de la comunidad real de comunicación) y el principio de emancipación (que apunta, en cambio, a plasmar la comunidad ideal de comunicación en la realidad histórica).

3. Ahora bien, ¿cómo justifica Apel la existencia de una norma moral fundamental a partir del hecho de que podemos argumentar? Apel no intenta inferir dicha norma de los presupuestos pragmáticos del discurso racional; antes bien, sostiene que existe una co-presencia de una y otros como condiciones de posibilidad de la argumentación. Por ejemplo, dice Apel: “Junto con la comunidad real de argumentación, la justificación lógica de nuestro pensamiento presupone también el seguimiento de una norma moral fundamental” (Apel, 1985: 379-380). Y en otro lugar, afirma: “Cada vez que argumentamos seriamente, además de haber anticipado *nolens volens* las relaciones ideales de la comunicación, también hemos reconocido ya siempre, además de la *corresponsabilidad* , la *igualdad de derechos* , por principio, de todos los participantes en la comunicación” (Apel, 1991: 159).⁴ De acuerdo a esto, el reconocimiento de los principios de la corresponsabilidad por el planteamiento y la solución de problemas, y de la igualdad de derechos de todos los interlocutores constituyen –junto con los presupuestos pragmáticos de la argumentación- condiciones de posibilidad del discurso racional. Como puede advertirse, la idea de Apel no es meramente que la argumentación presupone, como condición de posibilidad, una norma moral fundamental sino, más fuerte aún, que conlleva el *reconocimiento* de dicha norma. En tal sentido, los participantes de cualquier discusión racional han reconocido “ya siempre” – según reza la tesis de Apel- la igualdad de derechos de todo interlocutor válido posible. Este es, justamente, el punto que me propongo examinar, a saber, si efectivamente dentro de las condiciones de posibilidad de la argumentación cabe incluir, como sostiene Apel, el reconocimiento de una norma moral fundamental que implica el respeto mutuo de todos los interlocutores como sujeto morales con iguales derechos. Dicho de otro modo, el problema consiste en determinar si realmente el reconocimiento de un principio moral que exige el respeto recíproco de todos los argumentantes como personas es un principio *constitutivo* del juego de la argumentación en cuanto tal.⁵

Cabe, pues, preguntarse ¿por qué el reconocimiento de los otros en tanto interlocutores válidos involucraría constitutivamente un reconocimiento *moral* de sus derechos como personas? Entre otras cosas, la argumentación requiere que no soslayemos ningún argumento (pues los otros podrían tener razón y nosotros no), que los intercambios lingüísticos se limiten al juego de dar y pedir razones, con exclusión de todo tipo de coacción (ya que, de otra forma, ya no estaríamos testeando verdaderamente nuestros argumentos), y que busquemos sincera y cooperativamente la verdad (de otro modo, ya no podría decirse que estamos interesados realmente en resolver el problema que nos concierne). Quien no respeta estos principios normativos mínimos, no puede estar involucrado seriamente en el juego de la argumentación. Pero, ¿por qué el reconocimiento de tales principios –que poseen un obvio carácter epistémico- habría de suponer también un reconocimiento moral de los interlocutores?

Preliminarmente, la siguiente analogía entre el juego de la argumentación y el juego del ajedrez puede resultar iluminadora. Al jugar una partida de ajedrez, los contrincantes deben respetar mutuamente los turnos para hacer sus jugadas. Si un jugador realiza dos movidas seguidas, por ejemplo, ya no puede decirse que esté jugando al ajedrez. El respeto de los turnos para cada jugada resulta imprescindible para poder jugar una partida. De tal suerte, la norma que dice “Cada jugador debe respetar el turno del otro a hacer una movida por vez” es una norma constitutiva del ajedrez. ¿Significa esto que también está presupuesta en la práctica de jugar al ajedrez una norma moral fundamental que “ya siempre” reconocemos cada vez que jugamos una partida? Obviamente no, pues es una regla específica y explícita del ajedrez el que cada jugador pueda realizar sólo una movida por turno. Por ende, si alguien quiere jugar una partida de ajedrez, debe respetar los turnos de su contrincante.

De modo similar -podría argüirse- si alguien desea discutir seriamente con otra persona sobre un determinado asunto, debe dejar que ésta hable y exponga sus puntos de vista. De otro modo, no podrá discutir con esa persona. Es una regla constitutiva del juego de la argumentación el que cada uno de los interlocutores pueda expresar efectivamente sus puntos de vista y las razones que tiene para sustentarlo. Asimismo, forma parte de la naturaleza del juego argumentativo el que los puntos de vista que se exponen se defiendan o se

abandonen sobre la base de argumentos. Ahora bien, el reconocimiento de la igualdad de derechos de todos los participantes puede ser entendido en el sentido epistémico obvio de que, *si* uno realmente desea resolver un problema dado y discutir con otras personas al respecto, *debe* permitirles argumentar libremente. No es claro que, además del reconocimiento de los derechos epistémicos de los argumentantes, deba haber, como condición de posibilidad de la argumentación, un reconocimiento de sus derechos *qua* agentes morales. El carácter epistémico que comporta toda investigación parece ser suficiente para explicar la normatividad que está involucrada en la argumentación.

Naturalmente, si alguien impidiera por la fuerza o algún tipo de coacción la participación libre de los otros en la argumentación, no sólo estaría afectando a las condiciones que son necesarias para que el juego argumentativo tenga lugar sino que, además, estaría violando principios morales básicos. Pero el hecho de que algo semejante también pueda decirse del ajedrez (si un jugador coaccionase a su contrincante, no sólo estaría poniendo en entredicho la seriedad de la partida, sino que, además, estaría violando ciertos principios morales) sugiere, al menos, que el reconocimiento de los principios morales involucrados en el juego de la argumentación no es un elemento constitutivamente específico de la argumentación en cuanto tal. Se nos abren aquí dos posibilidades a explorar: o bien el reconocimiento de una norma moral fundamental constituye una condición de posibilidad de la argumentación y de toda práctica humana que suponga el seguimiento de reglas (como es el caso del ajedrez), en cuyo caso no se podría reclamar ninguna exclusividad para el juego argumentativo (ya no tendría sentido hablar de “ética del discurso”, pues toda práctica reglada presupondría, como condición de posibilidad, la norma moral fundamental); o bien no es cierto que dicho reconocimiento sea una condición de posibilidad de la argumentación. Los siguientes ejemplos fundamentan, según pienso, esta segunda posibilidad.

En primer lugar, considérese el siguiente experimento mental. Supongamos que en el futuro los seres humanos logran construir una computadora sumamente compleja e inteligente; tan inteligente que fuera capaz de hacernos preguntas, responder a las nuestras, sopesar evidencia y, en definitiva, argumentar. Así, siempre que los investigadores humanos se embarcasen en una investigación, podrían introducir en la computadora la información

relevante y, siempre que resultase útil, discutir con ella como si se tratara de un interlocutor humano. Ahora bien, aunque se trate de un caso de ciencia ficción, este sencillo experimento mental nos permite exhumar –pienso- algunas de nuestras intuiciones sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación. En efecto, si efectivamente pudiésemos argumentar con una computadora semejante, y si realmente estuviésemos interesados en alcanzar la verdad sobre un determinado tópico, podríamos permitirle a la computadora participar en la discusión como a cualquier interlocutor humano. En tal caso, en nuestra discusión con la computadora tendríamos que respetar todos aquellos principios que son constitutivos del juego argumentativo. De no hacerlo así (por ejemplo, si desconectáramos la computadora cada vez que nos refuta o nos da un argumento que no queremos escuchar, o si, por medio de una intervención técnica, la forzásemos a aceptar nuestras conclusiones) ya no podríamos entablar un discurso racional serio con ella. Ahora bien, la pregunta crucial es, aquí, la siguiente: ¿también diríamos, en tal situación, que “ya siempre” hemos reconocido una norma moral fundamental en referencia a los derechos morales de la computadora por el sencillo hecho de que ésta discute racionalmente con nosotros? Obviamente, no. Aunque una computadora, en una situación semejante, pudiera participar del juego argumentativo, y aunque en tal caso nosotros, en la medida en que estuviésemos interesados en discutir racionalmente con ella, tuviéramos que respetar ciertos principios que son constitutivos de la argumentación, no habría implicación moral alguna en referencia a la participación de la computadora. La ausencia de la norma moral fundamental en referencia a nuestro trato dialógico con la computadora no menoscabaría el carácter argumentativo de nuestra interacción con ella. Por tanto, lo que revela esta situación imaginaria es que el reconocimiento de los principios éticos que Apel considera como implícitos en el juego de la argumentación no es un elemento constitutivo del juego de la argumentación en cuanto tal; pues es concebible al menos una situación –la discusión con una computadora- en la que la argumentación no presupone –en referencia al sujeto no humano del que estamos hablando- el reconocimiento de principio moral alguno.

En segundo lugar, cabe advertir que frecuentemente en la vida diaria deliberamos con nosotros mismos acerca de qué decir o hacer en tales o

cuales circunstancias. Pensamos, por ejemplo: “Si en tales y cuales circunstancias digo tal y cual cosa, pueden responderme de tal o cual modo. Pero a esto podría yo decir que tal y cual. Y si alguien me objetara tal o cual, podría responder con este y aquel argumento”. Es intuitivamente plausible describir esa experiencia deliberativa corriente en términos de una argumentación consigo mismo (un diálogo del alma consigo misma, como decía Platón). En tales circunstancias, es uno mismo el que, desdoblado, argumenta y contra-argumenta sobre algún tópico en particular, pondera los pros y los contra de decir o hacer algo y, en casos afortunados, arriba a cierta conclusión. En este caso, no hay realmente dos interlocutores; pero habiendo internalizado las relaciones dialógicas que tienen lugar en la sociedad, uno mismo es capaz de adoptar dos roles al mismo tiempo –el de un hablante y su interlocutor- y es capaz de concebir qué argumentos podrían ser esgrimidos a favor o en contra de lo que uno piensa o quiere decir.

Ahora, si bien podría decirse que en casos como estos uno está involucrado en el juego de la argumentación, no podría sostenerse plausiblemente que, además, uno anticipa una norma moral fundamental en el trato argumentativo consigo mismo. En un caso así, el otro con quien uno discute es uno mismo, y no tiene sentido decir que uno tiene deberes morales para consigo mismo. Uno no está reconociéndose ciertos derechos morales cuando delibera acerca de sus acciones, principios o tesis que pretende sostener. Incluso si uno decide desatender conscientemente un argumento que ha concebido porque considera que su conclusión es desagradable o inconveniente para sus intereses, aunque al hacerlo así abandone la búsqueda seria de la verdad, no por ello ha transgredido un principio moral. Puede concederse, desde luego, que al dialogar consigo mismo uno presupone la comunidad ideal de comunicación en este sentido: todo interlocutor posible podría, llegado el caso, discutir lo que uno piensa o ha pensado, ya sea haciendo una pregunta o una objeción. Pero, naturalmente, esto no implica que uno tenga responsabilidades morales para con uno mismo. Asimismo, puede concederse también que, al dialogar con uno mismo y desempeñar al mismo tiempo los roles de hablante y oyente, uno ha internalizado la figura de un otro posible que, si acaso, podría llegar a ser un otro real, de carne y hueso, con quien uno podría discutir. Pero el hecho de que un otro generalizado figure en el diálogo con uno mismo (si es

que se quiere hablar así) refuerza el hecho de que no toda argumentación presupone necesariamente principio moral alguno, pues si bien es cierto que ese otro generalizado figura como interlocutor de uno mismo, en tanto que internalizado no suscita ninguna responsabilidad moral. En consecuencia, si puede decirse que, al dialogar internamente con uno mismo, uno participa del juego de la argumentación aunque no pueda decirse que esté involucrada norma moral alguna, puede concluirse que el juego de la argumentación no supone necesariamente el reconocimiento moral de la igualdad de derechos de todos los argumentantes.

Hasta aquí he presentado dos ejemplos en los que, si bien tiene lugar el juego argumentativo, no cabe pensar que está involucrada la norma moral fundamental concerniente al reconocimiento moral mutuo de todos los interlocutores. Pero también es concebible una situación argumentativa entre personas en la que la norma moral fundamental, aunque sea respetada, no constituya por sí misma una razón para su seguimiento. Así pues, en tercer lugar, podría argüirse que el juego de la argumentación exige, ciertamente, que los argumentantes se comporten *conforme* a ciertos principios morales, pero no que actúen motivados *por* el respeto a ellos. El comportamiento de los argumentantes podría ser un caso de acción *conforme* al deber (como las denominaba Kant), y no de acción realizada *por* deber. Así, la argumentación podría ser concebida como el medio epistémicamente más eficaz y racional de resolver un problema, sin implicar por ello obligaciones morales en sentido estricto. Para que el juego de la argumentación tuviera lugar bastaría, pues, con que los argumentantes se comportaran conforme a lo que ciertos principios morales determinan. Por tanto, el reconocimiento de los presupuestos normativos *no* morales de la argumentación podría explicar, por sí mismo, la posibilidad del discurso racional.

La respuesta de Apel a esta objeción ha sido la siguiente: la distinción kantiana no es relevante aquí puesto que la norma que rige a la conducta conforme al deber no puede distinguirse de aquella que determina la acción por deber. Aun el demonio, en la medida en que quisiera participar de la comunidad de argumentación, debería comportarse como si hubiera superado su egoísmo. La reserva instrumental sugerida por la objeción pierde significado

–sostiene Apel- ante la imposibilidad de ser verificada. (Apel, 1985, Vol. 2: 384-385)

Esta respuesta no es, sin embargo, convincente. Para empezar, cualquier hablante que estuviera en una situación como la bosquejada arriba bien podría ser capaz de advertir si él mismo está argumentando por motivos egoístas o no. Aun si lograra engañar a todos sus interlocutores, no es necesario también afirmar que él no podría trazar, en principio, esa distinción *in foro interno*. No es cierto que la distinción entre actuar conforme al deber y actuar por deber “sólo tiene sentido en el marco de las abstracciones propias del solipsismo metódico” (Damiani, 2010: 47). En cuanto tal, la distinción no supone ningún marco filosófico en absoluto, pues todo hablante tiene la capacidad de advertir si efectivamente está argumentando sobre la base de algún interés egoísta, o si genuinamente está interesado en respetar ciertos principios morales por el valor que estos tienen para él. Una vez que liberamos a la distinción kantiana de la carga filosófica que pretende atribuírsele, podemos entenderla simplemente como parte de nuestro acervo de sentido común, como la distinción entre hacer lo que es debido por la razón debida, y hacer lo debido por otra razón.

Pero, además, la imposibilidad de verificación aducida por Apel sólo se circunscribe al ámbito de la argumentación. No abarca, pues, el resto de las interacciones intersubjetivas lingüística y no lingüísticamente mediadas. En ocasiones sucede justamente que podemos verificar que cierta persona se ha conducido solamente conforme al deber en el seno de un discurso racional en virtud de lo que hace posteriormente, fuera del ámbito específico del discurso. “Sus acciones revelan –decimos- que no creía en lo que decía”. Por tanto, aun cuando fuera cierto que en el seno de la argumentación no es posible verificar la distinción entre una acción realizada por deber y una que es realizada meramente conforme al deber, todavía no se seguiría que la mentada distinción sea inverificable. Lo que Apel tendría que mostrar es que la distinción kantiana antedicha resulta inverificable incluso si se tienen en cuenta otras formas de interacción intencional, diferentes de la interacción en la argumentación. Como no ha mostrado esto, puede sostenerse plausiblemente que tiene sentido trazar una distinción entre la acción meramente conforme al deber y la acción realizada por deber dentro de la misma argumentación, pues es concebible una

situación externa a la argumentación en la que se revelen las verdaderas intenciones de los interlocutores.

En este punto, sin embargo, es preciso considerar la siguiente afirmación de Apel, pues ésta podría ser aducida como una posible respuesta a la objeción recién expresada. Dice Apel:

Puesto que podemos interpretar todas las expresiones lingüísticas, e incluso todas las acciones con sentido y las expresiones humanas corporales (...) como argumentos virtuales, en la norma fundamental, referente al reconocimiento recíproco de los interlocutores, está virtualmente implícita la norma fundamental del 'reconocimiento' de todos los hombres como "personas" (Apel, 1985, II: 380)⁶.

Así, quizás Apel podría responder a mi objeción intentando mostrar que la argumentación es una forma de intercambio lingüístico virtualmente omniabarcante, lo cual sería equivalente a sostener que no hay ningún ámbito de acción que sea ajeno a la argumentación. Con ello, Apel podría tratar de mostrar que no hay un ámbito más allá de la argumentación desde el cual trazar la distinción entre acciones por y conforme al deber.

Pero, ¿qué quiere decir que podemos "interpretar todas las expresiones lingüísticas, e incluso todas las acciones con sentido y las expresiones humanas corporales (...) como argumentos virtuales"? Interpretada literalmente, la afirmación parece obviamente falsa. Los argumentos están constituidos por, al menos, una premisa y una conclusión conectadas de modo tal que la primera provea una razón para aceptar la segunda; pero preguntar, ordenar, rascarse la nariz o saludar a alguien en la calle son todas acciones que en modo alguno puede decirse que estén compuestas por premisas y conclusiones. Simplemente, las acciones no son argumentos, ni reales ni virtuales. Tampoco tiene sentido decir que una orden o un saludo son *actos* virtuales de argumentación. Una orden es un acto lingüístico distinto que el acto de aseverar que algo es el caso, y sólo las aseveraciones forman parte de las argumentaciones. Y de un saludo con la mano en la calle ni siquiera puede decirse que sea verdadero. Desde luego, las órdenes y los saludos pueden estar justificados o no; pero una cosa es afirmar, correctamente, que toda acción humana podría ser objeto de discusión racional, y otra muy distinta es

sostener –incorrectamente- que toda acción humana puede ser interpretada como un argumento virtual.

Así pues, aunque no comparto la versión de la ética del discurso de Habermas,⁷ coincido con él cuando afirma: “El contenido de los presupuestos universales de la argumentación no es ‘normativo’ en ningún sentido moral. Pues la inclusividad significa tan sólo que el acceso al discurso tiene carácter irrestricto, no la universalidad de alguna norma de acción obligatoria. La repartición simétrica de las libertades comunicativas *en* el discurso y la exigencia de sinceridad *para* el mismo significan obligaciones y derechos *argumentativos*, de ningún modo obligaciones y derechos *morales*. De igual modo, el carácter no coactivo se refiere al proceso de argumentación mismo, no a las relaciones interpersonales *fuera* de esta práctica. Las reglas constitutivas para el juego de la argumentación determinan el intercambio de argumentos y tomas de postura con un sí o con un no; tienen el sentido epistémico de posibilitar la justificación de emisiones, no el sentido *inmediatamente* práctico de motivar acciones” (Habermas, 1999: 76-77).

La obligación epistémica de no soslayar ningún argumento relevante no es equivalente a la obligación moral de discutir con todo interlocutor posible. El respeto de los derechos de nuestros interlocutores a participar en el juego de la argumentación posee un carácter epistémico, pero no necesariamente moral. Y el deber de no coaccionar a nuestros interlocutores es un deber argumentativo, cuyo cumplimiento es efectivamente una condición de posibilidad de la argumentación, pero no un deber específicamente moral. Como dice Wellmer: “Las obligaciones de racionalidad se refieren a los argumentos sin consideración de la persona, mientras que las obligaciones morales se refieren a las personas sin consideración de sus argumentos” (Wellmer, 1994: 130). Los principios que hacen posible la argumentación no son, pues, principios morales.

4. He tratado de mostrar, mediante tres contra-ejemplos, que la tesis de Apel según la cual el reconocimiento de una norma moral fundamental constituye una condición de posibilidad de la argumentación no es correcta. En efecto, son concebibles distintas circunstancias (el diálogo con una computadora, con uno mismo, o con otros pero actuando meramente conforme a lo que debe hacerse) en las que podría tener lugar la argumentación sin que estuviera

presupuesto el reconocimiento de los principios morales que Apel piensa que está involucrado en toda argumentación seria. Esto no quiere decir, desde luego, que no puedan *estar presentes* tales principios en la argumentación. Mi tesis es, meramente, que el *reconocimiento* de una norma moral fundamental no es constitutivo del juego de la argumentación como tal.

Ahora bien, si es cierto que el reconocimiento de la norma moral fundamental no es una condición de posibilidad del discurso racional, ¿por qué entonces la violación de ciertos principios morales habría de impedir la argumentación seria? ¿Por qué, por ejemplo, el soborno o la amenaza directa habrían de imposibilitar el juego argumentativo? Como se señaló en §3, tales violaciones también impedirían la práctica seria del ajedrez y de cualquier práctica humana reglada en general. Esto pareciera hablar a favor del primer disyunto indicado arriba, a saber, que *toda* práctica reglada constitutivamente supone el reconocimiento de la norma moral fundamental. Sin embargo, he presentado dos ejemplos en los que, aunque tiene lugar el juego argumentativo, no puede decirse en modo alguno que esté implicada una norma moral ni, *a fortiori*, su reconocimiento. Y el tercer ejemplo aducido, aunque podría conceder la *presencia* de una norma moral fundamental, no supone, sin embargo, su reconocimiento *qua* norma moral. Así, pues, ¿por qué la coacción de los interlocutores que participan en un discurso habría de impedir la realización seria de éste? La respuesta, pienso, es la siguiente: porque la violación de los principios morales que pueden estar presentes en el juego argumentativo inhibe el libre ejercicio de las capacidades epistémicas de los argumentantes. En efecto, si alguien soborna, por ejemplo, a sus interlocutores en un discurso para que acepten sus argumentos, entonces, no sólo está transgrediendo cierto principio moral, sino una condición constitutiva del juego de la argumentación, a saber, que todo argumentante debe poder evaluar libre y sinceramente la fuerza de los argumentos de los otros, y aceptarlos o rechazarlos en virtud de esa evaluación. Dicho de otro modo, si alguien obliga de cualquier modo a sus interlocutores a que acepten sus propuestas y argumentos, no sólo está haciendo un acto moralmente reprochable, sino que, al mismo tiempo, y en virtud de ese mismo acto, está impidiendo que los otros ejerzan sus capacidades epistémicas y, con ello, que evalúen argumentativamente sus propias tesis y argumentos. Es precisamente

por esta razón –porque las faltas morales pueden acarrear perjuicios epistémicos- que la violación de la norma moral fundamental puede tener como resultado la imposibilidad del juego argumentativo serio.⁸

Ahora bien, aunque los dos primeros ejemplos presentados en § 3 muestran que la argumentación puede tener lugar aun en el caso de que no esté presupuesta norma moral alguna, esto no implica que, en el juego argumentativo con *otras personas*, no estén presentes ciertos principios morales. Así, por ejemplo, cuando uno participa en un discurso práctico con otras personas con el propósito de alcanzar, por ejemplo, un consenso acerca de un adecuado reconocimiento o respeto de sus derechos, se ha involucrado, sin duda, en una actividad que presupone determinados principios morales. Pero no se trata aquí de que tales principios constituyan condiciones de posibilidad del juego argumentativo; antes bien, el hecho de que uno haya decidido entrar en un discurso práctico con tales personas revela que uno ya ha reconocido a sus interlocutores como sus semejantes con iguales derechos; esto es, que previamente a entrar en el juego argumentativo los ha considerado como personas con iguales derechos. De modo semejante, el hecho de que uno participe en un discurso práctico con sus interlocutores revela, no sólo que los aportes de los otros *podrían* ser epistémicamente relevantes, sino que también *son* moralmente atendibles en la medida en que expresan, o pueden expresar, sus intereses y necesidades. De acuerdo a este punto de vista, es porque reconocemos que nuestros interlocutores son personas con iguales derechos que nosotros entramos en discursos prácticos con ellos, no al revés. Discutimos con nuestros interlocutores acerca de sus derechos, necesidades e intereses porque atender a sus argumentos, además de permitirnos conocer sus puntos de vistas, puede ser un medio eficaz de alcanzar consensos y de hacer valer sus derechos. Pero desde esta perspectiva, el reconocimiento moral de los otros como personas es previo e independiente del discurso práctico. El discurso práctico sólo es un medio posible, entre otros, de respetar sus derechos e intereses. En consecuencia, hay que distinguir dos aspectos del discurso práctico que en la concepción de Apel aparecen solapados: un aspecto epistémico, de acuerdo con el cual el discurso constituye el medio cognitivamente más idóneo para alcanzar conocimiento práctico; y un aspecto moral, según el cual el discurso constituye un importante medio de hacer

justicia a los reclamos y derechos de los demás. Conforme al primer aspecto, se puede sostener que discutimos con otras personas por su valor epistémico, porque ellas podrían advertir la falla de nuestros argumentos, o una manera de reforzarlos. Conforme al segundo aspecto, se puede decir que discutimos con otras personas porque respetamos sus derechos y queremos atender a sus intereses. Según el punto de vista que cabe extraer de mis objeciones a Apel, puede concederse, entonces, la presencia y el reconocimiento de ciertos principios morales en la argumentación, pero no *qua* condiciones de posibilidad del discurso práctico, sino como el contenido o materia que provee a dicho tipo de discurso su carácter específicamente moral.

Notas

1. En lo que sigue, utilizo los términos “discurso”, “argumentación”, “juego argumentativo” y “juego de la argumentación” como términos intercambiables. En todos los casos se alude a un intercambio lingüístico que está orientado a alcanzar la verdad y en el que ha de prevalecer exclusivamente la fuerza del mejor argumento.
2. La fundamentación última apeliana parece ser una variante de lo que en epistemología suele llamarse “justificación inmediata”. Para una discusión sobre este tipo de justificación, véase Sellars (1975), Pryor (2005), Alston (1983) y Bonjour (1978). Aunque no la puedo desarrollar aquí, mi posición respecto de este problema es que los principios que Apel considera como “irrebasables” descansan, en verdad, en las creencias de que no pueden ser deducidos sin circularidad ni negados sin cometer auto-contradicción performativa. No puede haber, pues, en sentido estricto, fundamentación última.
3. Allí dice: “En la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos”.
4. Véase también Apel (2002: 163). La estrategia de Habermas es diferente (Habermas, 1985, 1999).
5. La idea de reglas constitutivas (que contrasta con la de reglas regulativas) puede hallarse en Searle (1965). Pienso que la idea de reglas constitutivas puede ser, a veces, una manera iluminadora de expresar lo que está en juego cuando se hace alusión a principios que constituyen condiciones de posibilidad de alguna práctica lingüística.
6. Apel también afirma: “Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión” (Apel: 1985, II: 380). Esta afirmación de Apel es un *non sequitur*. El que todos los seres capaces de comunicación lingüística deban ser reconocidos como personas no es algo que se siga del mero hecho de que los otros sean interlocutores virtuales; y menos aun del hecho de que “la justificación ilimitada del pensamiento” no pueda renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión, pues la normatividad implicada en la necesidad de tener en cuenta a todo interlocutor posible en la discusión puede ser interpretada más plausiblemente, antes que como una necesidad moral, como una necesidad epistémica: *si*

efectivamente buscamos la verdad, debemos tener en cuenta los aportes de todos los interlocutores virtuales sencillamente porque es conveniente tener en cuenta todos los argumentos. No se sigue que, por esto, todos los seres capaces de comunicación lingüística deban ser reconocidos como personas. Hay que justificar, pues, por qué todo interlocutor capaz de participar en el juego de la argumentación debe ser reconocido como una persona.

7. Mis reservas pueden hallarse en Kalpokas (2010).

8. Algo semejante puede decirse del ajedrez: si alguien soborna o coacciona a su rival, inhibe en éste sus capacidades ajedrecísticas y su impulso a ganar la partida.

Referencias

- Alston, W. (1983), "What's Wrong with Immediate Knowledge?", *Synthese*, 55, 73-96
- Apel, K-O. (1985), *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus
- Apel, K-O. (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós
- Apel, K-O. (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis
- BonJour, L. (1978), "Can Empirical Knowledge Have a Foundation?", en *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1): 53-73
- Damiani, A. (2010), "La buena voluntad. Un examen ético-discursivo", en D. J. Michelini, A. Crelier, G. Salerno (eds), *Ética del discurso. Aportes a la ética, la política y la semiótica*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 37-48
- Habermas, J. (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península
- Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós
- Kalpokus, D. (2010), "Corrección normativa y realidad moral: sobre el sentido de los enunciados morales", en D. J. Michelini, A. Crelier, G. Salerno (eds.), *Ética del discurso. Aportes a la ética, la política y la semiótica*, Río Cuarto: Ediciones ICALA
- Pryor, J. (2005), "There is Immediate Justification", en M. Steup & E. Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, UK: Blackwell, 181-202
- Searle, J. (1965), "What is a Speech Act?", en M. Black (ed.), *Philosophy in America*, Ithaca: Cornell University Press, 221-239
- Sellars, W. (1975), "Epistemic Principles", en H. Neri Castañeda (ed), *Action, Knowledge and Reality. Studies in Honor of Wilfrid Sellars* Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 322-327
- Wellmer, A. (1994), *Ética y diálogo*, Barcelona: Anthropos
- Apel, K.-O. (1976), "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen", en K.-O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main, 10-173