

LA ÉTICA DISCURSIVA

La responsabilidad moral por el poder discursivo*

MATTHIAS KETTNER
UNIVERSITÄT WITTEN/HERDECKE
kettner@em.uni-frankfurt.de

Resumen:

Hay una controversia entre Apel y Habermas sobre el modo como la ética discursiva debe acomodar constricciones mundanas y sobre el modo como ella puede ser "aplicada", es decir, puede hacerse prácticamente relevante. El presente artículo desvía esta controversia mediante la sugerencia (1) de que en el discurso argumentativo ejercemos un poder racional para modificar nuestro entendimiento común de las buenas razones y (2) que la ética discursiva debe ser construida como una restricción moral sobre ese poder que asegura su integridad moral en relación con la racionalidad del respectivo discurso. La integridad moral, a su vez, debe ser construida como una propiedad relacional entre el juicio moral y el "discurso moral". La noción de un discurso moral se presenta en cinco parámetros que pueden ser cumplidos (y pueden ser juzgados como cumplidos) mejor o peor en comunidades interactivas reales. La ética discursiva "aplicada" lleva a un *ethos* que hace relevante los cinco parámetros del discurso moral para la existencia de comunidades de comunicación.

Palabras claves: ética discursiva, buenas razones, poder, responsabilidad, razón comunicativa, juicio moral, Apel, Habermas.

Abstract: *Discourse Ethics: Moral Responsibility by Discourse Power*

There is mounting controversy between Apel and Habermas over how far discourse ethics must accommodate mundane constraints and how it can be "applied", i.e. be made practically relevant. The present article bypasses this controversy by suggesting (1) that in argumentative discourse we exercise a rational power to modify our common understanding of good reasons, and (2) that discourse ethics should be construed as a moral constraint on this power which ensures its moral integrity in tandem with the rational point of the respective discourse. Moral integrity, in turn, should be construed as a relational property between moral judgements and "moral discourse". The notion of a moral discourse is spelled out in terms of five parameters that can be (and can be judged to be) fulfilled better or worse in real interactive communities. "Applying" discourse ethics amounts to an *ethos* of making the five parameters of moral discourse relevant for existing communities of communication.

Key words: Discourse ethics, good reasons, power, responsibility, communicative reason, moral judgement, Apel, Habermas.

Artículo recibido: enero 2003 Aceptado: junio 2003.

* Traducción del original a cargo de Marian Córdoba. Versión revisada de Eulàlia Torras (Servei de Llengües i Terminologia, Universitat Jaume I), con sugerencias y correcciones del profesor Luis Sáez Rueda y de Javier Herrero (Servei de Llengües i Terminologia, Universitat Jaume I). Supervisión final del propio autor.

1. Introducción: Nuevas perspectivas de la ética discursiva

¿Que clase de moral racional es la ética discursiva? ¿De qué trata? ¿Qué normaliza moralmente la ética discursiva? Esta pregunta determinante es fácil de responder cuando se plantea en relación a otras teorías fundamentales de la filosofía moral normativa. Así, el deontologismo trata del respeto por las personas autónomas y normaliza moralmente obligaciones y derechos simétricos; el contractualismo estudia los beneficios derivados de la cooperación entre las personas y se encarga de normalizar desde una perspectiva moral aquellas asociaciones acordadas de una forma justa; el utilitarismo trata de las consecuencias de los actos que benefician a una gran cantidad de interesados de forma conjunta y normaliza moralmente principios de maximización imparciales; las modernas éticas de la virtud, por su parte, estudian qué tipo de carácter es el bueno y normalizan desde el punto de vista de la moral las respuestas a las preguntas que plantean qué tipo de persona es deseable ser, etc.

Sin embargo, la respuesta no es tan evidente cuando se trata de la ética discursiva. No parece que esté muy claro cuál es su relación con las posiciones básicas de la ética. La ética discursiva muestra un perfil propio y aparece como *primus inter pares* sólo cuando se exige una ética del trato racional con diferencias radicales de opinión moral y con el conflicto intermoral, porque es capaz de fundamentar cómo se puede llegar a alcanzar un medio de conciliación ("discurso moral") si deseamos superar los límites estrechamente definidos de las opiniones morales y las posiciones éticas fundamentales. De esta forma, la ética discursiva evita cualquier Paternalismo moral, en el cual las restantes posiciones fundamentales y sus respectivas opiniones morales han caído inevitablemente al confrontarse con el pluralismo moral.

¿Qué vincula a los diferentes programas de fundamentación ético-discursivos? ¿Qué es paradigmático en ellos? Toda ética discursiva se basa en el convencimiento de que un concepto de razón que es compartido por todas las personas con capacidad de argumentación contempla una moral mínima universalista (cf. Gottschalk-Mazouz 2000). ¿Cómo se puede articular el contenido y la forma de esta moral mínima? Esto depende, sobre todo, del concepto de razón que se haya tenido en consideración.

Por mi parte, creo que el análisis *pragmático* de la relación entre razón y moral es convincente. Basándome en este análisis me gustaría proponer una nueva definición de la ética discursiva que va más allá de las posiciones formales "clásicas" de Apel y Habermas.¹ Este cambio de rumbo es necesario si se quiere evitar una objeción fundamental que se esgrime

¹ Cortina ofrece una buena presentación del planteamiento de Apel en su obra de 1983; cf. Cortina 1990 para una crítica a los planteamientos clásicos de la ética discursiva.

de diversas formas contra la ética discursiva actual. Esta objeción fundamental señala literalmente que la moral, –que en los programas de fundamentación de la ética discursiva surge por arte de magia– está “incorporada” en el concepto de razón que este programa da por supuesto.² Esto no constituiría en absoluto una objeción significativa si todas las personas que se deben tomar en serio desde el punto de vista de la moral considerasen que el concepto común de razón es inevitable y evidente. Por eso, la forma más radical de la objeción sostiene que el correspondiente concepto de razón es únicamente una construcción filosófica, con la que uno se *puede* identificar, aunque no lo *deba* hacer. La metacrítica que los éticos del discurso realizan en contra, según la cual “no se puede fundamentar moral alguna” a partir de un concepto de razón tan indudablemente inevitable y tan evidente como el de racionalidad teleológica, es de dudoso valor. Pues, si bien es cierto que las concepciones racionales de la razón teleológica y prudencial no pueden sostener ninguna concepción moral determinada, eso no significa que “deba existir” un concepto de razón por medio del cual se pueda apoyar una determinada concepción moral (esa moral mínima, por ejemplo, de los seres racionales, con cuya articulación comienza la ética discursiva). No obstante, sí que es posible condenar al fracaso el programa *entero* de la tradición que se fundamenta en lo racional-moral o, cuando menos, afirmar que únicamente podrá sostenerse de una forma debilitada (en aquellos casos en que se tomen como referencia las expectativas de la tradición que atribuye a la razón una voz que autoriza o desautoriza y que quiere que la voz de la moral se funda con la voz de la razón). El intento de reproducir las diversas modalidades de la razón (=la forma razonable en que se ofrezca, se prohíba o se admita actuar) directamente sobre las modalidades del deber moral (= la forma moral en que se ofrezca, se prohíba o se admita actuar) no me parece ni deseable ni sostenible.

Comparto con Bernard Gert (*cf.* Gert 1998) la opinión de que los programas de fundamentación no deben fundamentar más ni pueden fundamentar menos que el hecho de que la orientación de nuestros actos a lo moralmente aceptable no sea contraria a la razón (=no irrazonable, no prohibido de forma racional). De todos modos, no puedo desarrollar este punto aquí.

La ética discursiva realista, sobre cuya estructura realizaré una propuesta a continuación, extrae las consecuencias de un hecho extendido: de la observación de esa moral mínima universalista, que debe ser reconocida por todos los que argumentan en calidad de argumentadores racionales, depende que la forma práctica de emisión de juicios, bien moral o ajena a la moral, sea digna de confianza. La razón, tal y

² Para Habermas la expresión clave pertinente es la de “razón comunicativa”. Para una crítica a esta huera fórmula *cf.* Kettner 1995.

como nuestras formas prácticas de emisión de juicios ponen de relieve con tanto éxito, no es, por tanto, la antítesis del poder sino su forma más reflexionada: el poder discursivo. La ética discursiva realista desarrolla la moral de la responsabilidad conjunta para el ejercicio de este poder. Seguidamente intentaré hacer plausible esta tesis.

2. Una versión teórico-discursiva del “poder de la razón”

El núcleo de la ética del discurso que se puede fundamentar de manera definitiva es la moral del empleo y del ejercicio del poder discursivo. Lo que se normaliza a través de esta moral es tanto la responsabilidad individual como la colectiva (la “corresponsabilidad”) de las comunidades de argumentación en lo que se refiere al empleo y al ejercicio razonable del poder discursivo. Con esta idea arquitectónica espero clarificar mejor aquello que Karl-Otto Apel formuló de una forma diferente en su momento: “la ética discursiva es la ética de la responsabilidad solidaria de aquellos capaces de argumentar acerca de todos los problemas del mundo de la vida susceptibles de someterse a discusión”.

Mi lacónica fórmula –la ética del discurso normaliza la corresponsabilidad del poder discursivo– no surge precisamente de forma abrupta. En primer lugar, es necesario aclarar lo que se debe entender aquí por “discurso”; en segundo lugar, qué es el poder discursivo; en tercer lugar, dónde reside la clave de su ejercicio o práctica razonable; y, por último, en qué medida, desde este punto de vista, algo debe justificarse en un sentido específicamente moral.

La nueva estructura de la ética discursiva que propongo deja de sorprender tan pronto como tenemos claro lo siguiente: si en las reglas de la discursividad no hubiese nada que jugase un papel con importantes consecuencias, la “ética discursiva” sería una ética *de nada*. El momento de lo ético, ya existente en los puntos de partida abstractos de la ética discursiva, se constituye únicamente a partir de determinadas *consecuencias prácticas* que deben llevar implícitas las reglas del juego de la discursividad para todas las personas que dominan tales reglas del juego de la discursividad, esto es, para todas aquellas personas que pueden entender, cumplir y describir tales reglas del juego de una manera digna y reconocida de forma general. Por tanto, la práctica de actos de argumentación y el ejercicio de estas prácticas dialogantes no es la práctica de un no poder, sino la práctica y el ejercicio de un tipo de poder: el poder discursivo. En la medida en que la práctica de los actos de argumentación es razonable, ésta se convierte no en la práctica de un no poder, sino en el ejercicio razonable del poder discursivo.

El concepto pragmático de razón que yo presupongo aquí supone que el pensamiento y la acción más racionales se diferencian de los

menos racionales en la misma medida en que el pensamiento y la acción mejor orientados lo hacen respecto a los peor orientados. La razón, concebida desde un punto de vista pragmático, es una *forma práctica de orientación*, una forma práctica de regirse. Ser razonable significa ser capaz de actuar a partir de razones y de orientarse, por medio de las razones que uno mismo u otra persona tenga o podría tener, respecto a otras razones que uno mismo u otra persona tenga o podría tener. La orientación basada en razones a partir de las cuales nosotros actuamos (por ejemplo, prestar ayuda a la víctima de un accidente) y enjuiciamos (por ejemplo, pensar que a uno se le presenta la oportunidad de ayudar a la víctima de un accidente) se materializa en nuestra opinión de que hay una razón que es mejor o peor que otra para hacer algo, a cuya justificación contribuirían dichas razones en cuestión (cf. Kettner 1996).

Puesto que esta forma de orientación es, según su naturaleza, intersubjetiva, la correspondiente práctica de formar juicios (*Urteilspraxis*) es una práctica dialógica consistente en valorar razones en el ejercicio de la argumentación. Esta práctica se llama discurso argumentativo ("discurso"). La razón discursiva, tal como ha sido caracterizada, se extiende potencialmente a todas las prácticas humanas, si bien no necesariamente de forma actual ni tampoco necesaria en la misma medida en todo lugar y momento. Parece estar entrelazada con la forma de vida humana como tal. Eso no significa que la razón discursiva deba ser el elemento atrayente global de todos los procesos de aprendizaje culturales. La teoría discursiva de la racionalidad prescinde de la filosofía de la historia, así como la ética discursiva lo hace del imperalismo cultural.

Su particularidad en comparación con otras formas prácticas de orientación de pensamiento y de actuación de los hombres es la irrefutable universalidad concreta de la praxis orientadora propia de la razón discursiva. El ejercicio de contraste entre los aspectos relevantes e irrelevantes de la situación, las conclusiones resultantes, el trascendimiento de las circunstancias contextuales, la inclusión del otro en una crítica objetiva, la actualización de las convicciones, la coherencia de las opiniones e intenciones y la insistencia en que se tenga en consideración cada caso, son los rasgos más importantes de semejante praxis orientadora. En lo que se refiere a todas las restantes formas prácticas que deben contribuir en algún aspecto a la orientación de nuestro pensamiento y actuación, podemos buscar ciertas mejoras en cada caso. Pero esas revisiones, que nosotros realizamos de acuerdo con normas más relevantes y "razonables" (reflexiones, argumentos, razones, S^*), surgen porque hay puntos de vista *razonables* (reflexiones, argumentos, razones) que rebasan cualquier tipo de normas más concretas $S1$... S_n incorporadas ya en las prácticas orientadoras corregibles. Por eso, S^* no se puede revisar de la misma forma a partir

de las normas más concretas $S_1 \dots S_n$, al contrario de lo que ocurre en la situación opuesta, en la que $S_1 \dots S_n$, se puede revisar mediante G^* . Nosotros, gracias a nuestra razón, podemos perfeccionar el telescopio y el compás, pero eso no significa que con un telescopio y un compás perfeccionados seamos capaces de perfeccionar nuestra razón en la misma medida.

En este punto ya puedo introducir el concepto de poder discursivo. Yo denomino "discurso" a la forma práctica de la discusión sobre la bondad específica de razones a partir de las cuales actuamos y emitimos juicios, la cual se somete a valoración a través de actos argumentativos (los discursos, por tanto, no coinciden con los juicios sobre cuán verdadero, valioso o conforme a las reglas es algo. Más bien, lo que nosotros valoramos en los discursos es cuán apropiadas son las razones a partir de las cuales alguien quiere reivindicar la validez de determinados juicios de hechos, valores o normas). Nuestros discursos ponen de relieve nuestras convicciones acerca del grado de corrección de determinados juicios sobre razones apropiadas, justificadas y, por consiguiente, con autoridad. Y éstas siempre vuelven a concluir en convicciones acerca del grado de corrección ("pretensiones de validez"). Lo que acaba surgiendo siempre al final de un discurso productivo es un juicio como el siguiente:

"A partir de esta y esta otra razón creemos que es correcto [...]"

O en el caso de que uno piense de forma discursiva únicamente:

"Creo que a partir de esta y esta otra razón es correcto [...]"

Los actos de argumentación en el discurso *cambian* nuestra opinión sobre la bondad de las razones. Y dependiendo de la mayor o menor autoridad que tengan las razones apropiadas en cada uno de los contextos vitales tematizados, o en cada ámbito de práctica sometido a discusión, nuestros actos de argumentación en el discurso y nuestros cambios de opinión en lo que respecta a las razones apropiadas que resultan de nuestros actos de argumentación serán más o menos sólidos, esto es, tendrán consecuencias prácticas de mayor o menor peso. Si mis hijos quieren ir a la piscina pero yo les convengo de que las nubes anuncian lluvias, abandonan la idea y se ponen a pensar en otra actividad con que entretenerse. Si alguien bien informado me convence de que me estoy tomando la crisis de las vacas locas demasiado a la ligera, es posible que cambie mis hábitos alimenticios (o de carnicero). Si un plan curricular de estudios que transmite una imagen manipulada ideológicamente convence a los escolares de un país X de que los habitantes del país Y son abominables, muchos de los habitantes del país X lograrán encontrar un gran número de razones para despreciar a los habitantes del país Y. Si en la carrera de medicina se intenta hacer comprender a los alumnos que la mejor forma de ayudar a los pacientes es decirles la verdad y transmitirles autodeterminación, es posible que más adelante, cuando sean médicos, traten como perso-

nas autónomas a sus futuros pacientes, y no como lo harían en el caso de que se les hubiesen explicado las razones que antiguamente se daban a favor de un tratamiento médico paternalista.

Estos pocos ejemplos deberían dar una idea de cómo el ejercicio del poder discursivo puede variar desde lo banal a lo complejo, de lo prudencial a lo moral, de las formas íntegras (disputas abiertas) a las formas racional y moralmente corruptas (argumentación ideológica). El poder discursivo es, como todo poder, ambivalente desde el punto de vista moral (igualmente, una determinada opinión moral puede ser ambivalente u horrible desde el punto de vista de otra opinión moral). Si no lo fuera, si fuese apropiada *per se*, no admitiría normalización moral alguna. Tampoco se ejercerá *per se* de forma racional, sino que llevará implícitas las normas de su ejercicio racional.

A este respecto, una ética del discurso realista afirmará como mínimo lo siguiente: el poder discursivo implica normas internas no sólo de su racionalidad, sino también de su integridad moral. Y podemos articular las normas internas de su integridad moral, relacionadas con la utilización racional discursiva del poder discursivo, de forma que nos sea posible especificar una forma de discursividad que se rija por estas normas (esto es, el discurso moral). De dicha forma de discursividad se debe poder esperar que sirva para validar el poder discursivo como un discurso racional y moralmente íntegro en aquellos casos que traten explícitamente de la certeza, el restablecimiento, la ampliación o el perfeccionamiento de los fundamentos de nuestra forma práctica de juicio *moral* (que atraviesa transversalmente nuestras prácticas más concretas), en particular, desde el punto de vista de las diferencias de opiniones morales que entran en conflicto.

Intentaremos ahora ofrecer una definición: el poder discursivo es la capacidad para someter a revisión las convicciones sobre lo que es correcto, en lo que respecta a la autoridad de las razones apropiadas y, de esta forma, poder modificar las razones en cuestión y también lo que puede resultar o pueda depender de ellas para nosotros mismos y nuestros semejantes a partir de estas razones.

Para resumir: el poder discursivo es la implantación intencional de ideas sobre la corrección que concierne a la autoridad de buenas razones, una autoridad que remite al reconocimiento recíproco en condiciones de una valoración racional. Eso diferencia esta forma de poder de las formas de poder en los análisis habituales de los sociólogos desde Max Weber, los cuales, en su conjunto, se adhieren unilateralmente al modelo de imposición de un punto de vista en contra de cualquier oposición. En el sentido racional de la forma de poder discursivo reside (al depender del reconocimiento mutuo) la idea de que no se puede "imponer" unilateralmente; de ahí que represente el potencial de un poder opuesto a otras formas de poder que se pueden imponer asimétricamente. Por otro lado, el potencial y la actualiza-

ción de dicho poder dependen de las condiciones materiales para crear y mantener comunidades de argumentación, condiciones materiales que son anteriores al desarrollo del poder discursivo, que lo canalizan y lo limitan. El poder discursivo es real, pero como tal, finito y dependiente. Porque se personifica en comunidades de argumentación reales y entra en un terreno en el que se cruzan diversas formas de poder.

3. El principio para la fundamentación última de la moral interna al discurso

¿Hay algo que cualquier valorador racional de razones ("participante en una discusión", "miembro de una comunidad de argumentación", "argumentador") siempre comparta cuando argumenta discursivamente acerca de lo que *se debe permitir o lo que no se puede permitir*? Si la respuesta es afirmativa, se desprende que tales cualificaciones deónticas residen sin duda en la disposición de alguien para entrar en contacto con otros a través de la participación discursiva en la comunidad de argumentación. Y estas cualificaciones deónticas serán, por tanto, normas muy generales que todos aquellos que desean argumentar quieren tener reconocidas por parte de todos aquellos que quieren argumentar.

Este pensamiento es la expresión de una determinada *corresponsabilidad*, es decir, la expresión de que las personas que ejercen el poder discursivo se responsabilizan de que su ejercicio de dicho poder sea coherente con que el interés en su libre ejercicio (=autonomía), por parte de los que valoradores racionales sea equivalente a su interés por la integridad permanente (=confiabilidad) de la autoridad de las razones apropiadas, la cual se alimenta de la autonomía en la misma medida en que esta última alcanza a reproducirse sólo a través de dicha autoridad.

El hecho de que esta corresponsabilidad tenga un significado *moral* se muestra tan pronto como consideramos realmente esta corresponsabilidad (por la autonomía y por la capacidad de ser digna de confianza) como una responsabilidad entre sujetos que se consideran única y exclusivamente como sujetos de la praxis argumentativa y que por ello se abstraen de todo lo que los constituye como personas concretas. La responsabilidad que, para los valoradores morales, va acompañada de su contribución discursiva, muestra las (cuatro) características de una responsabilidad específicamente moral: entre los sujetos que únicamente considerarían importante al colectivo de los que realizan argumentaciones, se trataría de su preocupación por la autonomía y la integridad del poder discursivo, la autonomía e integridad de su ejercicio y de sus resultados, lo cual ellos, como colectivo, tomarían en

serio no en menor medida de lo que nosotros, las personas concretas, nos preocupamos por nuestras responsabilidades morales más concretas (por ejemplo, cuando nos preocupamos por la justicia, por el amor al prójimo, por la autenticidad de la persona, por la compasión por todas las criaturas capaces de sentir, por la autenticidad de la personas, por la compasión por todas las criaturas dotadas de sensibilidad). Por supuesto, nosotros somos personas concretas, no idénticas a sujetos que únicamente están interesados en el colectivo formado por aquellos que ofrecen argumentos. Pero si siempre argumentásemos como si no nos interesara más que mejorar la coherencia de los fundamentos para emitir juicios colectivos (por ejemplo, acerca de lo que consideramos verdadero) –siempre y cuando quisiésemos ofrecer argumentos– no podríamos (so pena de incurrir en una autocontradicción performativa que anularía la sociabilidad del argumentar) *no* argumentar bajo esta abstracción, por lo cual actuamos como si *tuviésemos* que *representar* a tales sujetos, que están interesados sólo por la sociabilidad del argumentar, y ello de una forma real (“en serio”, “no como si fuera un mero juego”) y por encima de cualquier otra cosa otorgan importancia a mantener su relación con la comunidad ideal de la argumentación.³

Los que realizan valoraciones racionales las hacen en relación con los planteamientos de aquellos problemas que comparten, de las razones que surgen a partir de los horizontes de experiencia (según sea el caso, diferentes en mayor o menor grado), razones que consideran apropiadas aunque entren en conflicto (en caso contrario, no habría nada que argumentar). Intentan, al considerar todos los aspectos que les parecen relevantes, comprometerse con una respuesta coherente. Al determinar esta respuesta gracias a su poder discursivo compartido, son responsables colectivamente de esa determinación: cada uno es responsable de la respuesta pero de manera distinta, según cómo se haya distribuido el ejercicio del poder discursivo y de cómo será distribuido, teniendo en cuenta la capacidad de mantener una postura crítica en lo que respecta a la aplicación eventual de los resultados, incluso en el futuro (o en otros posibles mundos discursivos). Es inmejorable o, más exactamente: a partir de lo que no es objeto de objeciones y es digno de reconocimiento tomando como referencia razones puramente racionales (y en este sentido, válidas) resulta un discurso que, no por el mero hecho de que se haya realizado de una determinada forma, es válido y único para todos. Más bien, el concepto de “validez”, explicado desde el punto de vista pragmático-transcendental, significa algo que siempre está en cada

³ Por supuesto, no acabamos de fundirnos con este subjuntivo contrafáctico; por decirlo de alguna manera, la autoidealización se mantiene al abrigo del “sí mismo” (*Selbst*) en que se ejerce, no al contrario.

momento –aquí y ahora–, pero que se mantiene abierto al futuro. Esta estructura temporal debe ahora explicarse en detalle.

Lo que diferencia los resultados de la argumentación discursiva de los obtenidos mediante otros procedimientos (por ejemplo, de los de la dogmatización, de la imposición mediante decretos o decisiones, de los hechos aleatorios, de los oráculos, de la violencia u otras formas de poder no discursivo) es que nosotros consideramos y tratamos como “(no) válidos según nuestra comprensión” (o bien “racionalmente (no) válidos”) únicamente los resultados de la argumentación, pero no los resultados que se obtienen mediante otros tipos de procedimiento.

En definitiva, considero prácticamente adecuada la siguiente norma lingüística: “El resultado de un discurso *d* es algo que puede ser racionalmente válido o no válido”, de forma parecida a como podemos definir, como hacía Frege, los resultados del pensamiento orientado a proposiciones como algo que puede ser verdadero o falso. Esta diferencia (racionalmente válido/no válido) trata de expresar lo siguiente: la forma concreta del ser realizativo (*Zustandekommenseins*) del resultado discursivo *d* (= el hecho de que sea el resultado de un discurso) proporciona al resultado (=la convicción sobre lo correcto en relación con la autoridad de las razones apropiadas) una determinada propiedad normativa. Esta propiedad normativa se puede expresar de la siguiente manera: en el horizonte de las experiencias de los valoradores racionales, y cuyas acciones se regirían por *d*, *d* debería demostrar su eficacia; en el caso de que no se demostrara su eficacia (desde el punto de vista de las razones en contra que surgen a partir de nuevas experiencias), entonces debería ser posible revisar *d* tomando como referencia dichas razones en contra.

En esta estructura temporal reside el principio para una fundamentación de los contenidos normativos de la moral interna al discurso, con la singularidad de que, de su misma fundamentación, queda de manifiesto que las razones que surgiesen contra el resultado del discurso fundamentador no podrían ser buenas ni para nosotros ni para aquellos semejantes a nosotros que se identifican suficientemente con esta misma concepción de la razón, como forma de fundamentación racional y definitiva, esto es, irrebasable por ninguna otra razón: la *fundamentación* última.

El principio de tal fundamentación última proporciona la idea de que de nuestro saber, aquí y ahora, acerca de qué condiciones normativas son necesarias para que sean posibles los resultados discursivos que podríamos reconocer como válidos, podemos extraer también condiciones bajo las cuales los resultados discursivos que podríamos reconocer como válidos son imposibles. En consecuencia, podemos exigir el cumplimiento de las condiciones de posibilidad de la validez discursiva, así como el rechazo de las condiciones de imposibilidad, a

cualquier persona capaz de exigirnos que deberíamos poder reconocer sus resultados discursivos como válidos. Entre estos últimos figuran también todas aquellas personas que quieren hacer objeciones fundamentadas.

Una norma moral N está fundamentada de forma definitiva (1) si podemos mostrar, por una parte, que la dignidad de N para ser reconocida pertenece a las condiciones cuyo cumplimiento tendríamos que exigir a todas las personas que nos pudiesen exigir a su vez que reconociésemos como válidos sus resultados del discurso, o dicho de otra forma: si pudiésemos mostrar que negar la dignidad de N para ser reconocida pertenece a las condiciones respecto a las cuales podríamos exigir que se rechazase toda persona que nos pueda a su vez exigir que admitamos como "válidos" sus resultados del discurso. Y si además (2) podemos mostrar que N puede considerarse una norma moral en virtud de un concepto universal de moral no prejuicioso, es decir, como una norma que es expresión de una determinada interpretación de la estructura universal de la responsabilidad moral.⁴

4. El principio de universalización constituyente de la razón discursiva

Si quisiéramos que las convicciones sobre lo correcto fueran válidas en el sentido de validez discursiva anteriormente explicado, deberíamos desear que nuestro ejercicio del poder discursivo –al igual que el de cualesquiera otras personas x, de quienes no podemos negar que son discursivamente racionales–, se rigiera por un principio de universalización. El principio de universalización de la razón discursiva únicamente puede ser un principio que, con la mayor pretensión posible de obligatoriedad universal, es decir, de forma tan abstracta como sea necesario, determine lo que significa ser una persona que valora razones, un "valorador racional", para nosotros, aquí y ahora. El principio debe establecer en qué casos podríamos –desde un punto de vista racional– dejar de ver en lo que hace una persona la expresión de que lo hace como una persona que valora racionalmente.

¿Cómo sabemos cuáles son las "razones apropiadas" que manejamos como valoradores racionales? En primer lugar, cuando una razón, que es "mi" mejor razón (de forma que considero correcto que alguien actúe⁵ basándose en ella) es una buena razón tanto para mí como para cualquier otra persona. Las razones, por principio, no son

⁴ En lo que se refiere al concepto estructural de una responsabilidad moral, lo he reconstruido de la forma más detallada posible en Kettner 2001.

⁵ En la versión alemana se ha utilizado en todo el artículo el verbo esquemático "agieren" para todo tipo de acciones (hacer, permitir); se ha traducido al español por su equivalente "actuar".

asuntos de naturaleza privada. En segundo lugar, si G es realmente una buena razón, entonces esa misma razón debe ser igualmente una buena razón para toda aquella persona que la tenga y que no se parezca a mí en ningún sentido relevante. Así, los aspectos son relevantes si la persona tiene razones distintas u opuestas. El que una razón G sea buena –el resultado *d* del discurso– significa formalmente que: 1. hay una consideración racionalmente valorativa (argumento) que pone en escena a *d*. 2. que esta consideración conduce a *d* a toda persona capaz de conocer la razón G y de valorarla racionalmente o, como mínimo, significa que la persona no debe poder dar ninguna razón seria en contra (objeción) de *d*. Así es como reconstruyo desde la perspectiva íntima de mi saber sobre la acción el hecho trivial, aunque en absoluto banal, de que si una persona considera que algo es una buena razón para hacer algo en una situación, esta persona puede normalmente fundamentar (o al menos podría hacerlo si así se le pide) qué es lo que haría o hace que para él sea una buena razón. Para clarificar la reconstrucción, formularé el siguiente principio “pragmático-transcendental” de universalización V* (porque se refiere a la idea regulativa de la validez discursiva) por el cual los que realizan valoraciones racionales califican una razón como buena :

(V*): Si una persona considera una razón G apropiada (para actuar en C), en tanto que valorador racional B₁, entonces esperamos que B₁ tenga una cierta explicación normativa P para ello, con la que a su vez establezca que, de cada persona B_x que pudiese explicar igualmente (=de conformidad con P) sus valores racionales, se deba esperar que valore G tan positivamente (para actuar en C) como lo hace la persona B₁, salvo que B_x tenga otras razones y además opuestas.

Si consideramos válidas cualesquiera convicciones sobre lo correcto (=convicciones sobre el valor de buenas razones; convicciones que determinan la justificación de una razón), en dicho caso debemos considerar siempre correcto (“válido”) el principio de universalización V*. Esto se debe a que si cuestionamos determinadas convicciones sobre lo que es correcto, esto es, si queremos revisar el valor de las razones en cuestión y determinarlo de nuevo, en dicho caso, como mínimo debemos considerar válidas *in actu* aquellas convicciones sobre lo que es correcto que justifican en general la valoración de razones mediante razones P para los valoradores racionales. Entonces, debemos exigir tanto de nosotros como de otros valoradores racionales (quienes posiblemente ejerzan el poder discursivo) que V* se reconozca como un principio vinculante general. Y, por tanto, debemos querer que todos aquellos valoradores racionales quieran a su vez que las [acciones] de los restantes valoradores racionales, mediante las cuales dichas personas ponen en práctica el poder discursivo, sean coherentes con V*.

¿Por qué debemos hacer eso? ¿De dónde proviene la cualificación deóntica? ¿Por qué toda persona que considera una razón apropiada debe rendirse cuentas *ipso facto* acerca de lo que considera que se puede proyectar sobre otra persona de acuerdo con la autoridad de la razón así considerada? La respuesta es la siguiente: porque los principios colectivos de emisión de juicios para cuyo perfeccionamiento –atendiendo a una incoherencia irritante– empleamos como medio el poder discursivo y la argumentación discursiva, deben ser evidentemente principios *colectivos* para emitir juicios, pero también *principios* de emisión de juicio sin más. Por eso el círculo de la obligatoriedad general –el número de personas que una persona puede esperar que reconozca y considere apropiadas sus razones sobre lo que es correcto– debe continuar siendo identificable y nuestros principios de emisión de juicios deben cumplirse de forma continua y sólida en la práctica para que puedan ser válidos.

Cuando se dé el caso de que las personas, en tanto que valoradores racionales, tengan que actuar con coherencia respecto a V^* , (esto es, deben de no querer hacerlo así de forma contraria a V^*), ¿cómo pueden hacerlo? (V^* , tal y como se ha descrito anteriormente, no es ninguna indicación de lo que se debería hacer sino la idealización de una determinada relación entre las buenas razones y los valoradores racionales). Si partimos de que los resultados de un determinado procedimiento deben poseer determinadas propiedades normativas, nos preguntaremos: ¿sabemos acaso algo sobre las propiedades normativas que el procedimiento como tal ha de tener? Al menos sabemos una cosa: si partimos de que los participantes tienen ciertas capacidades (para ejercitar el poder discursivo) que hacen posible que los resultados del ejercicio del poder discursivo puedan tener en general las propiedades normativas que deben tener, en dicho caso, el procedimiento debe tener como mínimo aquellas propiedades normativas que permitan al participante operar sin trabas mediante esas capacidades en cada una de las fases del procedimiento.

Nosotros sabemos que se trata de las capacidades de orientarse frente a razones mediante razones (“racionalidad discursiva”); sabemos que las convicciones sobre lo que es correcto que resultan a partir del poder discursivo y que están relacionadas con la autoridad que tienen las razones apropiadas han de ser correctas (“válidas”). Por eso sabemos también que se ha de permitir que en la valoración se tengan en cuenta todas las razones que una persona, sea quien sea, considera apropiadas, ¡al menos, *prima facie*!⁶ Por otro lado, debe estar permitido someter a nueva valoración aquellas razones ya valoradas con anterioridad por cualquier persona. (Por ejemplo, el hecho de que una

⁶ Todas las razones que se consideran relevantes son aquellas razones que, al menos *prima facie*, se consideran apropiadas.

razón sea realmente tan relevante como una persona, sea ésta quien sea, tiene que poder ser problematizado).

¿Hasta qué punto son estas normas, que no limitan la práctica razonable del poder discursivo, sino que lo hacen posible, relevantes desde el punto moral? A esto ya hemos ofrecido respuesta: cuando ofrecemos argumentos discursivos, estaremos actuando de forma internamente discursiva, tal y como si nada nos pareciese tan importante como mejorar la coherencia de los principios de emisión de juicios de carácter colectivo (por ejemplo, lo que se debe considerar verdadero y correcto). Actuamos como si debiésemos representar a aquellos sujetos que están totalmente interesados en el carácter colectivo de la argumentación. Y para tales sujetos de acciones internas al discurso, pensados de esa forma exclusiva ("idealizados"), la reproducción de su *autonomía* racional (=validación de razones, de tal forma que los valoradores racionales puedan diferenciar entre razones mejores o peores desde un punto de vista universalmente vinculante) y la *integridad* de las razones que ellos pueden obtener, las cuales se mantienen o decaen conjuntamente, se convertirían obviamente en objetivos de trascendental importancia que, comparados con nuestros objetivos importantes de hecho más concretos, poseen un carácter moral.

5. El contenido de la moral interna al discurso

La moral interna del discurso esbozada en la sección anterior regula directamente nada más y nada menos que las acciones de participantes discursivos en tanto que participantes discursivos. Con los juicios morales de esta moral⁷ –escasos pero indiscutiblemente vinculantes de modo universal en cualquier mundo discursivo– todos los participantes discursivos admiten una corresponsabilidad por el ejercicio razonable de su poder discursivo en las comunidades de argumentación. Por decirlo de alguna forma, se trata de una moral mínima cuya importancia tiene un alcance máximo.

Los *minima moralia* de la racionalidad discursiva se pueden caracterizar mediante los siguientes lemas:

I. Permiso incondicional de todas las intenciones de continuidad discursiva.

II. Precepto incondicional de reconocimiento (en relación a uno mismo: no privilegiativo) del valorador racional,

III. Precepto incondicional de justificación de cualquier distribución del poder discursivo.

IV. Prohibición absoluta de la instrumentalización del valorador racional.

⁷ En la terminología de Apel, es la "Ética de la comunidad de comunicación ideal".

En lo que respecta a la deducción de la norma moral-discursiva de permiso I y de la norma preceptiva II, haré aquí un breve tratamiento. La norma I reside directamente en la estructura temporal de la validez de los resultados discursivos falibles. La norma II reside en el principio de universalización: si los participantes discursivos se reconocen unos a otros como participantes discursivos (esto es, como "valoradores racionales") de ahí se infiere el siguiente contenido: equivalencia en lo que respecta a todas las capacidades y otras propiedades relevantes con las que nosotros, los valoradores racionales que tenemos cierta opinión formada sobre lo que es correcto de forma conjunta, nos debe capacitar para poder pensar de nosotros mismos que hemos conseguido una opinión válida sobre lo correcto. La equivalencia cabalga al mismo tiempo sobre los lomos de la explicación normativa \underline{P} , porque debido al principio de generalización V^* debemos transferir a todas las demás personas a las que se pudiese aplicar \underline{P} , la equivalencia pensada por y desde nosotros. Este reconocimiento no sólo es simétrico, sino que también es transitivo: si la razón G para un sujeto discursivo S_1 es una buena razón en virtud de \underline{P} en la misma medida en que lo es para S_2 y para S_2 esa misma razón en virtud de \underline{P} es una buena razón de la misma forma que lo es para S_1 ; y si para S_2 esa misma razón en virtud de \underline{P} es igual de apropiada como lo es para S_3 y para S_3 lo es como para S_2 , en dicho caso, G es para S_3 una razón apropiada en la misma medida en que lo es para S_1 , y para S_1 G será una buena razón en la misma medida en que lo es para S_3 . S_1 , por tanto, no tiene una opinión esencialmente diferente a la que poseen S_2 y S_3 (etc. *mutatis mutandis*).

En lo que resta de sección deseo reconstruir los restantes elementos tanto morales como normativos en la autopercepción de los individuos valoradores racionales: (IV) no es posible que se permita a alguien que tenga una participación discursiva la instrumentalización de otra persona; (III) se debe permitir cuestionar la justificación (fundamentos) de cualquier distribución del poder discursivo.

Prohibición de instrumentalización. Si los sujetos que ofrecen argumentos de carácter racional en su discurso opinan que unas determinadas razones (para *actuar en C*) son mejores que otras, entendemos la diferenciación que proponemos como resultado del ejercicio de nuestra capacidad de opinión. Si se piensa a partir de la perspectiva del ejercicio de la primera persona se puede afirmar lo siguiente (aunque no suene natural): "Yo no emito juicios como alguien que comprende, que tiene una razón para emitir juicios tal y como los demás quisieran que lo hiciese, sino como alguien que es libre y que no permite ni puede permitir que los deseos de los demás ordenen su juicio propio, el cual resulta de mi propio punto de vista respecto de razones que, según la experiencia propia, me parecen apropiadas". Si debo suponer que otros que enjuician razones mediante razones no siguen su

propio punto de vista en otras razones (que según su experiencia, consideran apropiadas), en dicho caso, el poder discursivo no tiene en mi opinión sentido alguno –o al menos, tan poco como en el caso contrario para aquellos que no pueden contar con que mediante el poder discursivo que yo ejerzo ponga de relieve mi capacidad de comprensión y experiencia–. Pero justamente para que ponga de relieve mi capacidad y mi experiencia, los participantes discursivos deben contar como tales. Por consiguiente, como valorador racional, éste no puede querer sin ninguna contradicción en este sentido (=valorar razones que entran en conflicto) ambas cosas simultáneamente: que una segunda persona participe discursivamente (comunidad de argumentación) y que esa misma persona no pueda contar con la autonomía razonable de la primera persona (=comunidad de argumentación anulada). Debido al reconocimiento transitivo de la igualdad entre los valoradores racionales en dicha capacidad, yo debo reconocer en todas las personas a quienes reconozco la capacidad de participar discursivamente, siguiendo la línea de mi propia disposición discursiva a la participación, la posibilidad de que no deseen que otro participante discursivo desconfíe de su autonomía razonable.

En un contexto más limitado de actuaciones de argumentación, la *instrumentalización de los otros* significa solamente que las personas que se atribuyen a sí mismos autonomía racional, tratan a las restantes personas, (a quienes reconocen autonomía racional a través del reconocimiento de la igualdad) de una manera que anula, despoja y debilita la autonomía racional de dichas personas o bien no la defiende.

Para resumir el argumento diremos que los participantes discursivos deben descartar conjuntamente la instrumentalización de los restantes participantes discursivos. De ahí la prohibición ilimitada para el valorador racional de que instrumentalice al valorador racional.

Precepto de la justificación de toda distribución del poder discursivo. El poder discursivo ciertamente no se debe distribuir en el discurso de la misma forma en todas las situaciones, ni siquiera en el caso ideal, si bien su distribución en el discurso (sea igual o diferente) se debe poder justificar libremente en todas las situaciones. Por eso, las probabilidades de cuestionar las razones a partir de las cuales se realiza una distribución del poder discursivo en el discurso se deben distribuir de la misma forma en el discurso. Eso requiere que se ejercite un poder discursivo mínimo. ¿Por qué? Porque es válido que una determinada distribución del poder discursivo en un determinado discurso sea justificable y sensata para algunos participantes (en vista del contenido del discurso) mientras que para otros sea todo lo contrario. Como consecuencia de esto, estos últimos participantes no sólo dejarán de tener buenas razones para *participar discursivamente*, sino que, en su lugar, tendrán razones para dejar de

participar totalmente o simplemente para participar *discursivamente sólo en apariencia* (o sea, estratégicamente).

Cuando, tal y como presupongo, se dé el caso de que se deba permitir: 1. tener en cuenta todas las razones de la valoración que alguien, sea quien sea, considere apropiadas, al menos *prima facie*; 2. que alguien someta a una nueva revisión razones ya valoradas; y además una determinada distribución del poder discursivo en un determinado discurso se determina arbitrariamente (esto es, injustificadamente para algunos participantes) y se fragmenta, puede que los individuos que ofrecen argumentos discursivos quieran, no sin contradecirse a sí mismos, y en un mismo respecto (en lo que se refiere a su intención de argumentación, -A-) estas dos cosas: un resultado, que proceda de una comunidad de argumentación en la que todas las razones básicas puedan tenerse en consideración, así como una distribución del poder discursivo que trace los límites de una comunidad de argumentación de tal forma que no todas las razones relevantes puedan ser tenidas en consideración.

¿Es paradójico que el poder discursivo se deba repartir por igual (esto es, en forma de posibilidades de búsqueda de las razones por las cuales se distribuye el poder discursivo en el discurso) para que se pueda justificar eventualmente la imposibilidad de realizar una distribución equitativa? La apariencia de la paradoja se disuelve comparativa y sucesivamente: por supuesto se exige desde el interior del discurso que una comunidad de argumentación deje abierta la cuestión (esto es, constantemente implica un horizonte de problemas) sobre cuáles son los efectos de exclusión que no debe tener una distribución actual del poder discursivo o de si realmente no los tiene.

No es posible (puesto que la exigencia dejaría de realizarse) que una comunidad de argumentación distribuya su discurso de tal forma que la razón para la opinión de que no debe existir un efecto de exclusión deba provenir únicamente del círculo de personas que actualmente (esto es, en el contexto de la distribución dada del poder discursivo) cuentan como participantes en el discurso; o de tal forma que una razón para tener dicha opinión (de que un efecto no debe existir) bajo ninguna circunstancia pueda venir de aquellos que actualmente cuentan como aquellos que en el discurso en cuestión no debieran, aunque pudiesen, participar. En ese caso, las críticas que no procediesen de sus propias filas no llegarían a la comunidad de argumentación en cuestión.

Nosotros podemos deshacer progresivamente el vínculo de unión de esta estructura discursiva al planteamiento particular de un problema (intención de argumentación A) de forma generalizada. Así obtenemos el concepto de una comunidad de argumentación cuya apertura hacia el exterior debe ser cada vez mayor que su aislamiento en sí misma: el concepto de una comunidad de argumentación que no se deba limitar de forma definitiva desde su interior.

6. La Moral Intrínseca del Discurso (MID) y la Moral Discursivamente Íntegra (MDI)

Actualmente, el pensamiento básico de una ética discursiva está fundamentado de forma suficiente. Los valoradores racionales pueden tener la certeza de que existe realmente una moral obligatoria (obligatoria con carácter general) para todos los valoradores racionales, que regula la responsabilidad de las comunidades de argumentación en lo que respecta a la práctica razonable de su poder discursivo. La autoridad de toda valoración deóntica extremadamente general, la autoridad de sus permisos, preceptos y prohibiciones (al menos de las normas I al IV enumeradas con anterioridad) se proyectan sobre todos los valoradores racionales siempre y cuando éstos posean la propiedad de querer participar eventualmente en el discurso y esta propiedad (de querer participar eventualmente en el discurso) es la que han de poseer si desean que su ejercicio del poder discursivo conduzca, en la medida de lo posible, a resultados válidos en lugar de no válidos.

Hasta ahora he llenado de contenido el concepto de una moral mínima intrínseca del discurso (MID). La MID es el núcleo más puramente racional y moral de la práctica de los argumentadores, porque sin esta moral y sin el reconocimiento de los principios más lógicos, la idea de validez que asociamos a ella, no se podría asociar a su vez a dicha práctica. Me gustaría diferenciar de la MID el concepto de una moral discursivamente íntegra (MDI). Como Moral Discursivamente Íntegra entiendo aquello que se origina a partir de las ideas morales concretas que están incorporadas en la textura de determinados ámbitos prácticos cuando las diferencias de opinión moral que surgen en ese momento también se *discursivizan* en ese momento. Así queda claro que en otros ámbitos se han establecido otras formas para tratar las diferencias de opinión moral que no consisten en su *discursivización*.

También queda claro que toda Moral M1...Mn debería modelarse de acuerdo con el punto de vista de la Moral Intrínseca del Discurso (MID). Esto, ciertamente, se puede exigir sin incurrir en contradicciones lógicas, pero en aquellos casos en que la exigencia tiene un significado moral, ¿en nombre de qué moral se cuestiona? Si y cómo deben las formas prácticas del trato con las diferencias de opinión puestas a prueba por M1...Mn independizarse de prácticas de argumentación discursivas genuinas (que se deben alinear únicamente con la MID), es algo que quedará representado de una forma totalmente distinta desde cada uno de los respectivos puntos de vista interiores de M1...Mn.

Incluso si todos los partidarios de M1 o M2 son valoradores racionales, lo cual debemos suponer, si no buscamos crear ningún tipo de comunidad de argumentación con los partidarios de M1 o M2; inclu-

so si nosotros y ellos, por decirlo de alguna forma, nos pudiésemos encontrar en algún lugar en la base de un discurso cualquiera (por ejemplo, sobre cuestiones matemáticas, relativas a las ciencias sociales o bien sobre otras con escaso interés), de ello no se deduciría que quisieran o debieran considerar sostenible esta base de la discursividad o que, cuando se trate de cuestiones morales, deban insistir en su discursivización.

Ésta es la realidad –tan significativa para la “aplicación” de la Ética– de la diversidad moral: normalmente –siempre bajo las condiciones del pluralismo moral de las sociedades con políticas liberales– aquellas condiciones que dan lugar a otras morales distintas a la M1 pertenecen a las condiciones bajo las cuales las personas practican una opinión moral M1. Esto es válido también para aquellos que en calidad de “éticos aplicados” son responsables de la transformación de la moral en determinados ámbitos prácticos: la moral M*, con la que ellos quieren cambiar las morales existentes M1...Mn, no sólo no les parece correcta a los partidarios de M1...Mn, sino incluso si cabe, falsa. No sólo no es bien acogida, sino que en algunas circunstancias se intenta luchar en su contra. Una “aplicación” de la ética con el espíritu de la discursividad significa que la moral M* transformadora mejora las condiciones para la asunción de la responsabilidad para con el ejercicio del poder discursivo en cuestiones morales; dicho brevemente, que mediante la transformación se mejoran las probabilidades de *discursivización* de las diferencias de opinión moral: la responsabilidad para con la transformación de M1...Mn en la Moral Discursivamente Íntegra (la DIM).

7. Los parámetros normativos del discurso moral

Mediante la diferenciación entre la Moral Integrada en el Discurso y la Moral Discursivamente Íntegra que se acaba de explicar ya se puede describir el *desideratum* de un modelo discursivo de la Ética aplicada. El modelo discursivo de la Ética aplicada gira en torno a la creación de un medio de argumentación que hace posible que se establezca una relación entre el discurso basado en lo racional y las diferencias de opinión moral.

El medio que se busca no se reduce a la tan invocada “Orientación por el consenso” o a la “formación de consenso”. La ética discursiva no se reduce al mero consensualismo. El simple hecho de que en un grupo de personas el consenso sobre determinados juicios morales y deónticos se mantenga o se consiga alcanzar, no es ni necesario ni suficiente para la corrección moral (“validez”) de los correspondientes juicios.⁸ El que un punto de vista tenga valor moral y por tanto, sea

⁸ Un consenso (que con otras opiniones compartidas o rechazadas acerca de la propuesta o de la valoración en ese mismo sentido de las pretensiones de validez)

vinculante para aquellos que alcanzan el consenso o tenga carácter vinculante para aplicarse, no se puede explicar suficientemente por el hecho de que cada participante haya tenido parte activa o pasiva en el proceso de articulación de esta perspectiva. A este respecto se les debe dar la razón a los críticos del consensualismo. A través de la participación activa o pasiva que cada uno ha tenido en el proceso de articulación, cada participante ha dado al menos su consentimiento de forma tácita. Eso es plausible. Así, el consenso tiene cierta fuerza vinculante entre los participantes. Cada uno de los participantes puede esperar de los otros que se comporten según lo consensuado, que no se comporten de forma incoherente e infundada. Un consentimiento alcanzado honestamente da cuerpo únicamente a la autenticidad del participante, la cual es una condición necesaria, si bien no suficiente, para que el consenso de los participantes tenga autoridad moral, una autoridad impuesta por los valoradores racionales.

Sólo si además la fuerza vinculante prescriptiva del consenso entre los participantes se basa en razones que son específicamente apropiadas para el juicio moral, se justifica esta fuerza vinculante auténtica desde el punto de vista de la moral y de la razón. Lo que debe considerarse una forma apropiada y por tanto, una buena razón, únicamente se puede justificar desde el punto de vista de las normas y principios, esto es, desde el punto de vista de las razones de valoración básicas de conformidad con lo moral o bien a partir de la observación de una teoría de la Moral normativa (Ética) que explicita, justifique y sistematice tales normas y principios. Puesto que toda Ética tiene unas miras estrechas o no es realista (o ambas cosas) y no cuenta con una variedad de puntos de vista morales que no sean reducibles entre sí, necesitamos un campo discursivo, un medio de argumentación para dar solución a las diferencias de opinión en casos determinados sobre lo que es correcto y falso desde el punto de vista moral. Dicho medio se puede identificar desde el punto de vista de la teoría del discurso como una formación de juicio moral social que se orienta por algunas ideas reguladoras y características de las que no se puede desviar en la práctica: "el discurso moral".

Mi descripción del "Discurso moral" indica que se trata de prácticas discursivas que, en primer lugar, tienen como tema principal cues-

puede interpretarse de formas muy diferentes. Si tomamos la teoría moral de la psicología evolutiva de Kohlberg como si fuera Heurística, se pueden deducir interpretaciones del consenso específicas para cada nivel. En el nivel 2 (de acuerdo con Kohlberg), el consenso se puede describir como gratificación; en el nivel 3, como la afirmación de la conformidad del grupo; en el nivel 4, como el factor loable de un orden armónico y, en el nivel 5, se describe como el instrumento social-contractual para la transformación de los que están interesados (en su propio provecho) en la cooperación orientada a conseguir el bienestar común. En lo más alto de la conceptualización "posconvencional" de Kohlberg, el consenso debería considerarse un bien cuya esencia consistiría en que hace posible la reproducción de la autonomía razonable.

tiones morales y, que, en segundo lugar, como parte del proceso de la práctica del poder discursivo, tienen, ellas mismas, pretensiones morales. Ahí es donde reside su limitación absolutamente realista, según la cual no se puede presuponer que en todos los contextos que plantean cuestiones morales, existan también las condiciones necesarias o suficientes para someter a *discursivización* dichas cuestiones. En tercer lugar, esa denominación indica que la posibilidad de modelar las diferencias entre morales como cuestiones que son asimismo morales ("compromisos morales") cuando sea el caso es de gran importancia.

Si es razonable que la argumentación racional discursiva acerca de razones que entran en conflicto tenga que justificarse, ¿cómo se puede seguir manteniendo la justificación si las razones que entran en conflicto son razones morales? Una respuesta concreta que se puede ofrecer a esta pregunta es especificar el concepto del discurso moral en lo que respecta a su contenido (=reconstruirlo) y reivindicar para él la racionalidad del discurso (=justificarlo).

(1) Para *discursivizar* las razones a partir de las cuales se considera correcto lo que unos y otras personas consideran correcto o incorrecto desde el punto de vista moral, los participantes ante todo deberán moderarse al juzgar sus propios argumentos y a menudo deberán no respetarlos al buscar algún argumento que sea conciliador. A menudo basta con que la mayoría de los hombres compartan una moral basada en el *common sense*. No debemos infravalorar la racionalidad y el contenido del sentido común moral (cf. Gert 1998). Pero, ¿a qué semántica de la conciliación se puede recurrir si con el sentido común moral no es suficiente y tampoco aparecen otros marcos morales (por ejemplo, la moral de los derechos humanos) para las situaciones problemáticas desde el punto de vista moral de todos los interesados, que sea igualmente competente? Una semántica de la conciliación, que aquí aparece como un denominador más pequeño, es la de las necesidades: si el ego no se corresponde adecuadamente a algo cuyo alter "necesita" realmente de él, dicho alter sufrirá y quedará dañado de una forma importante desde el punto de vista moral. En la semántica de las necesidades, y con las explicaciones correspondientes acerca de qué pretensiones se desean ver fundadas y en qué interpretación de las necesidades, se podría evidenciar a todos los participantes del discurso cómo sus juicios fácticos, evaluativos y normativos se combinan conjuntamente en sus respectivas (y discrepantes) opiniones sobre la corrección moral. Además, los participantes en los procesos de argumentación –o todos los que puedan participar como resultado de la igualdad transitiva– deben poder confiar en una capacidad del proceso que, en su calidad de parámetro normativo del mismo, quisiera formular de la siguiente forma:

Parámetro 1: Articulación racional de la necesidad

De los procedimientos de nuestra comunidad de argumentación debemos poder esperar que todos los participantes puedan articular sus exigencias de forma racional en la misma medida en que ellos consideren que son relevantes desde el punto de vista moral.

(2) La necesidad de una pretensión de actuación que sea más ideal se encuentra en la siguiente reflexión: nosotros sabemos que en los discursos, al ser prácticas reales de una comunidad de argumentación, surge una diferencia entre aquellas distribuciones del poder discursivo que son justificables y aquellas que simple y únicamente se pueden imponer. El poder discursivo mismo de los argumentantes no dispone (o no sólo él dispone) de la capacidad de imposición de una determinada distribución del poder discursivo. La distribución depende en mayor medida de cómo se distribuyan otras formas de poder –debido a la situación social concreta de los argumentantes– entre los que argumentan. Quien se deba comportar en el discurso como un valorador racional entre otros “semejantes”, no puede (=porque debe), por tanto, negar que los actores están situados de forma diferente (si es ese el caso) y que esta situación da lugar a efectos de poder diferenciales. Él debe poder estar autorizado para tematizar cómo funciona esta *diferencialidad* en el contexto de las razones. En caso contrario, sería incuestionable en el discurso correspondiente lo relativo a si una determinada diferencia (normalizada o supuesta) entre las distribuciones del poder discursivo que están justificadas, o son susceptibles de imponerse, impide la articulación razonada de las exigencias relativas a las necesidades (en dicho caso, esta distribución debería ser reajustada según esta razón moral), de si no la impide (en dicho caso, la distribución no requiere su reajuste) o de si incluso la exige (en cuyo caso, esta distribución debe sostenerse a partir de esta razón moral). Por tanto, los argumentantes deben confiar en la siguiente capacidad del proceso formulada a su vez como un parámetro normativo:

Parámetro 2: Neutralización de las diferencias de poder

De los procesos de nuestra comunidad de argumentación podemos esperar que ninguna de las diferencias de poder existentes realmente entre los participantes constituya para éstos la razón a partir de la cual consideren que el resultado de un discurso es correcto.

(3) El siguiente parámetro normativo registra tensiones entre la capacidad de los discursos morales para lograr resultados válidos y la capacidad por parte de los individuos que argumentan para comportarse estratégicamente en el ejercicio del poder discursivo. El comportamiento estratégico, cuando se tienen intenciones argumentativas en el discurso moral de construir juicios morales íntegros, es fatal tan pronto como los participantes discursivos, que deben reconocer como sinceros a aquellos que valoran razones mediante razones, mantie-

nen una buena razón a través de comportamientos estratégicos propios o ajenos para pensar de algunos argumentantes que no son sinceros. Es fatal precisamente por eso, porque algunos de los sujetos que argumentan creen de algunos otros que están defendiendo las pretensiones relativas a la necesidad, que articulan y consideran relevantes desde el punto de vista moral, de una forma estratégica (esto es, que las defienden ofreciendo una oportuna e inexplicable reserva y por tanto, dependiendo de la sinceridad o de la falta de sinceridad), en lugar de defender ante todo que son sinceras (esto es, sin ofrecer la oportuna e inexplicable reserva).

Supongamos que en una comunidad de argumentación real, esto es, unida por el planteamiento de un problema *discursivizado* (por ejemplo, un comité ético de un hospital), los parámetros 1 y 2 se hubieran cumplido suficientemente. Pues bien, aun así sería aplicable lo siguiente: en aquellos casos en que surge una sospecha de parcialidad sin que haya podido ser elaborada en el ámbito temático, el discurso moral termina. Supongamos que algunos sujetos ofrecen argumentos parciales, lo cual da origen a una posición moral que ellos representan (por ejemplo, parcialidad en lo que se refiere a los animales en el contexto de la posición adoptada por la moral utilitaria). Supongamos que para otros surgiesen exigencias no triviales a partir de esta parcialidad. En dicho caso, la pregunta que se plantea es en qué medida tales exigencias se pueden justificar íntegramente. Para los participantes en la argumentación hay una diferencia entre si una parcialidad moral es de determinado tipo que se puede corregir o si pertenece al tipo de parcialidad cuyos representantes meramente racionalizan de una forma moral (esto es, únicamente toman parte por una determinada posición moral porque así intentan fortalecer su posición de poder discursivo). Semejante línea divisoria trazada entre estas dos formas de parcialidad moral y relativa no puede ser examinada por los argumentantes, y en absoluto extraída de su propio discurso sin plantear preguntas sobre la sinceridad (=preguntas acerca de la transparencia o no transparencia estratégica en la articulación-expresión de las pretensiones relativas a la necesidad). Poner en cuestión la sinceridad de una persona resulta muy difícil, tal y como sabemos por experiencia. Así mismo, en los discursos morales también se puede oponer resistencia a cuestiones relacionadas con la honestidad debido a la existencia de morales diferentes que a veces pueden asignar un valor totalmente diferente a la misma honestidad. Esto mismo también es aplicable al oportunismo. Por eso los argumentantes examinan su discurso en tercer lugar para ver si incluye el siguiente parámetro normativo:

Parámetro 3: Sinceridad libre de estrategia

Del procedimiento de nuestra comunidad de argumentación debemos poder esperar que las exigencias de honestidad-sinceridad no

estén limitadas de forma estratégica ni por razones ya existentes en las pretensiones de necesidad que se deben articular ni por razones que resulten durante la articulación de las pretensiones de necesidad.

(4) El siguiente parámetro normativo requiere pruebas de nuestra conciencia moral, que la metaética también estudia con los nombres de “toma de perspectiva”, de “adopción del papel ideal” o de “capacidad de universalización”. Bajo la presión de impedimentos morales, para los participantes del discurso moral se trata de principios de juicio moral colectivos. Por eso, para un participante que aparezca en escena aquí como un Nosotros-Representante de una moral M1, no solamente se trata de la expresión razonable de su propia Moral M1 (virtualmente convertida en pretensiones relativas a la necesidad a causa del parámetro 1). Esto se debe a que sus propias pretensiones deben ser apoyadas por otros participantes, que representen a sus propias comunidades morales M2...Mn, las cuales es muy posible que difieran considerablemente respecto a M1. Si no fuera así, los participantes no podrían llegar a averiguar qué grado de libertad de consenso y de diferencia en las opiniones les parece exigible. Y ¿cómo podrían alcanzar un juicio colectivo sobre algo que ni siquiera pueden llegar a experimentar y que, por lo tanto, no conocen?

Podemos atribuir estas ideas (que yo he descrito respecto de un representante de M1) tanto a nosotros como a cualquier otro representante de cualquier moral, llámese Mx, y, por consiguiente, a todos los Nosotros-Representantes de todas las opiniones morales que se cruzan en el campo discursivo. Y así, esta idea (que tal y como yo he diseñado, no puede faltar en los discursos morales) fundamenta otro parámetro normativo del discurso moral:

Parámetro 4: “Fusión de horizontes”⁹

De los procedimientos de nuestra comunidad de argumentación debemos poder esperar que todos los participantes se exijan recíprocamente comprender cómo expresa una pretensión de necesidad otra persona en el horizonte de su propia concepción moral.

El parámetro de la fusión de horizontes es decisivo para que se pueda lograr una intercambiabilidad entre las tres posiciones lógicas de la estructura de un juicio moral-normativo: la intercambiabilidad entre 1. la posición del Nosotros-Representante del colectivo que emite el juicio, 2. la posición de la instancia actuante a la que remite la norma, los destinatarios morales, y 3. la posición del objeto moral que se ha de tratar de conformidad con la norma. Esta capacidad de intercambio es necesaria –de una forma relativa para las normas que fundan lo moral

⁹ Escojo como encabezamiento de este parámetro la metáfora de Gadamer de la *Horizontverschmelzung* (fusión de horizontes), pues me parece muy acertada para describir las capacidades hermenéuticas de compenetración con el otro en cuanto tal otro, las cuales en el fondo pertenecen al pensamiento moral y sin las cuales la famosa “regla de oro” no sería más que egocéntrica.

en lo racional- para poder emitir juicios sobre una norma que desde el punto de vista moral es correcta. Aquí es donde se puede descubrir la confirmación de la regla de oro.

(5) Los participantes dirigen el discurso moral como Nosotros-Representantes, porque aquí, de lo que se trata, es de las razones existentes para considerar correctos juicios que expresan específicamente una aceptación de la responsabilidad moral y ésta, por su parte, implica que nosotros nos tomamos en serio algo colectivo. Nosotros, que estamos argumentando sobre nuestras divergencias de convicciones morales, deseamos obtener un resultado del discurso. Si estamos convencidos de que los parámetros del 1 al 4 se han respetado suficientemente, habremos construido con *d* una nueva variedad de responsabilidad moral y comenzaremos a tomar en serio de forma colectiva una norma que todos los participantes del discurso que actúan como tal consideran exigible de forma recíproca, tanto si ocupan la posición de un sujeto que emite juicios morales, la posición de un actor moral (destinatario moral) o el puesto de los que han sido moralmente considerados (objetos morales). Pero incluso cuando se alcanza esta equivalencia en la comunidad de argumentación real de los participantes, ésta no puede circunscribirse sólo a los participantes si *d*, esa nueva modalidad de responsabilidad moral, concierne también a otros (=a otros individuos que emiten juicios morales, otros destinatarios morales y otros objetos morales) situados al otro lado del círculo de los participantes. Con *d*, -esto es, el resultado del ejercicio del poder discursivo "dentro" de su discurso moral-, ha surgido un "afuera" de su comunidad de argumentación para los participantes; una zona formada, por supuesto, por aquellos que están incluidos en el resultado *d* (porque *d* llega a abarcarlos), pero que no han influido en el mismo.¹⁰ En esta dialéctica entre la zona interna (el "adentro") y la zona externa (el "afuera") del discurso moral se presenta una vez más una exigencia práctica idealizadora. Asimismo, tiene en cuenta la amplia

¹⁰ Dicho de forma más exacta: los que opinan de la misma forma y han quedado excluidos han de soportar las consecuencias del ejercicio del poder discursivo por aquellos que participan en calidad de "afectados por el resultado". Los participantes también tienen que ser corresponsables de que los que opinan de igual forma pero quedan excluidos reconozcan que una determinada ventaja (=la nueva modalidad de responsabilidad moral, el resultado *d* en su responsabilidad moral) es válida, aunque no sean responsables de dicha ventaja. Ahora bien, los que opinan de la misma forma y quedan excluidos tienen que asumir las ventajas y reconocerlas como válidas, únicamente si *d*, en su calidad de resultante de una argumentación discursiva que "para ellos mismos" es sólo virtual, les resulta tan convincente como para los participantes en cuanto resultante de su argumentación "real para ellos mismos". A la corresponsabilidad de los participantes también corresponde, por tanto, tomarse en serio cómo pueden tener en consideración las convicciones sobre lo que es correcto -meramente virtuales para ellos mismos, y reales para los que opinan de igual forma, pero quedan excluidos- con las que estos últimos valorarían todas las convicciones sobre lo que para ellos es correcto.

intuición "moral-racional" de que la formulación de exigencias formuladas en nombre de la moral debe posibilitar a los codestinatarios considerarse como coautores virtuales de estas exigencias.

Ahora intentaremos formular esta idea, inherente a la autocomprensión racional de las personas que argumentan sobre diferencias de convicción moral, como un parámetro normativo:

Parámetro 5: Inclusión de los afectados

Del procedimiento de nuestra comunidad de argumentación debemos poder esperar que todos los que participan en el establecimiento de juicios morales sobre razones adecuadas mediante el empleo del poder discursivo, cuando lo hagan, anticipen la comunidad de argumentación con todos aquellos sobre [los] que proyectan sus razones adecuadas.

8. Ética discursiva aplicada: el incremento de las posibilidades de *discursivización* de las diferencias de convicción moral

Podemos emplear los cinco parámetros de un discurso moral como estándares normativos (normas a seguir) para incrementar, en el contexto de la acometida de reformas en estructuras normativas (de instituciones, organizaciones, prácticas), las posibilidades de una *discursivización* moral de los problemas que surgen como diferencias de opinión en las estructuras normativas.

Pero también podemos emplear los parámetros de un discurso moral para juzgar comunidades morales (*moral communities*) y, en particular, los procesos de argumentación establecidos en dichas comunidades según las normas estandarizadas de formación de juicios para aquellos casos en los que existan diferencias de opinión, que arraigan en todas las comunidades racionales de argumentación (puesto que esos son exactamente los parámetros del discurso moral).

Finalmente, podemos proyectar mediante los parámetros del discurso moral una matriz de valor heurístico que contribuya a identificar los problemas esperables del cumplimiento suficiente de los parámetros.

Es preciso partir de dos hechos vitales de carácter general, a saber: (1) del hecho de la probada diversidad de concepciones morales en el mundo de la vida y (2) del hecho de que las personas pueden actuar, en cualquier momento y si lo desean, de forma estratégica, es decir, regulándose moralmente de una forma meramente accidental, para que, como mínimo se tenga que contar con ellas. A partir de estos dos hechos se pueden describir formalmente, en relación con cada uno de los cinco parámetros del discurso moral, determinadas posibilidades donde la manera en que una formación discursivo-racional de juicio

sobre cuestiones morales (intencionada o al menos, declarada) puede fracasar. De ello resulta una heurística, fructífera incluso de un modo empírico, de la crítica de las fuentes de error en todas las instancias que se presentan como autoridades morales.

¿Qué nuevas perspectivas se desprenden de aquí para una ética discursiva que interviene en ámbitos prácticos concretos, que tiene un carácter institucional, y que se comporta por tanto como "ética aplicada"? Únicamente nombraré las dos más importantes:

La "aplicación" de la ética discursiva en un proceso de comunicación asociado a fines determinados (como un comité ético clínico) tiene la labor de especificar bajo qué condiciones se cumplen suficientemente los cinco parámetros discursivos en lo que respecta a los objetivos y a la autoridad moral de la comunicación moral (por ejemplo, del comité). En segundo lugar, posee la tarea de examinar el método regularizado de formación de juicios morales, acuñado de forma concreta en los procesos comunicativos del ámbito práctico correspondiente, en pos de fuentes mundanas de error –fuentes de error que, como ya he mencionado, residen en el hecho de que nuestro mundo ofrece muchas y diversas opiniones morales, y de que se debe contar siempre con las deformaciones estratégicas ("orientadas al éxito", esto es, por cálculos en favor del propio provecho) de los parámetros (por supuesto, a partir de las razones morales de su parte)–.

Bibliografía

- Cortina, A. (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.
- (1990). *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- Kettner, M. (1995). "Habermas über die Einheit der praktischen Vernunft. Eine Kritik". En: A. Wüsthube (ed.), *Pragmatische Rationalitätstheorien*. Würzburg: Königshausen & Neumann: 85 -111.
- (1996). "Gute Gründe. Thesen zur diskursiven Vernunft". En: K.-O. Apel & M. Kettner (eds.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt: Suhrkamp: 424 - 64.
- (2001). "Moralische Verantwortung als Grundbegriff der Ethik". En: M. Niquet, F. J. Herrero & M. Hanke (eds.), *Diskursethik - Grundlegungen und Anwendungen*. Würzburg: Königshausen & Neumann: 65-94.
- Gottschalk-Mazouz, (2000). *Diskursethik. Theorien, Entwicklungen, Perspektiven*. Berlin: Akademie.
- Gert, B. (1998). *Morality. Its Nature and Justification*. Oxford: Oxford University Press.