

Karl-Otto Apel

**UNA ETICA DE LA  
RESPONSABILIDAD  
EN LA ERA DE  
LA CIENCIA\***

\* Conferencia leída y discutida el 16 de agosto de 1984, en ocasión de las Primeras Jornadas Nacionales de Etica, organizadas por el Centro de Investigaciones Eticas "Dr. Riniari Frondizi" de la Facultad de Filosofia y Letras de la Universidad de Buenos Aires y auspiciadas por el Ministerio de Educación y Justicia de la Nación y la Secretaría de Cultura de la Nación. La versión originaria del texto fue publicada en las *Actas* de dichas Jornadas (Buenos Aires, 1985, actualmente agotadas).

**EDITORIAL ALMAGESTO**  
Colección Mínima

Traducción de Mario Caimi y Daniel Leserre  
Supervisión: Ricardo Maliandi

© Editorial Almagesto  
CC 208 Cod. 1120, Buenos Aires  
Corrección: Ricardo Maliandi y Ricardo Alvarez  
Composición, armado y películas:  
ECE Graph, Esmeralda 625, 3° "G"

~~ISBN: 950-99002-3-0~~

ISBN: 950-99002-3-0

## I. La situación problemática

En lo que sigue no quiero tomar partido de manera inmediata con respecto a los numerosos y actuales problemas de una evaluación, desde el punto de vista de una *ética de la responsabilidad*, de las consecuencias y subconsecuencias de la ciencia: de la física atómica, de la biogenética y la medicina, del procesamiento electrónico de datos, etcétera. En mi opinión, las experiencias del presente más inmediato han mostrado que el mejor modo de tematizar tales problemas particulares es la cooperación interdisciplinaria entre los especialistas, juristas, teólogos y filósofos. Pero, ¿en qué reside propiamente, en tales casos, la función racional de fundamentación, propia de una ética filosófica de la responsabilidad? ¿Hay, en general, una tal función de fundamentación?

La razón de la necesidad de la cooperación interdisciplinaria me parece residir ante todo en que a la luz de una ética de la *responsabilidad* ha cobrado importancia decisiva la *evaluación objetivamente adecuada de una situación*, esto es, el establecimiento científicamente correcto de los

hechos significativos y la averiguación de las consecuencias probables de las acciones (u omisiones). Este aspecto de las relaciones entre ciencia y ética ha de ser aclarado a su vez, sin embargo, por expertos científicos, y en la práctica adquiere por lo común un relieve tan grande, que el aspecto propiamente ético de la evaluación —y de los criterios de evaluación— parecen algo que se da por sí mismo, en cuanto se han comprendido previamente de modo correcto los hechos que configuran la situación, y sus consecuencias. ¿Es efectivamente así?

Esta me parece ser una pregunta que se inscribe ya en mi propia temática filosófica, y la —provisoria— respuesta a ella puede conducir a que se precise más mi propia temática. En mi opinión, existen hoy tres respuestas significativas a la sugestiva pregunta de si la evaluación ética no se da por sí misma, en cuanto se comprenden previamente de modo correcto las circunstancias fácticas y sus consecuencias para la vida humana.

1) Una respuesta positiva a esta pregunta parece imponerse en el caso de que lo que está en discusión sean las *consecuencias para la mera supervivencia del hombre*. Aquí trivialmente parece que se dispusiera de un criterio intersubjetivamente válido de evaluación positiva o negativa de las consecuencias; y, en efecto, hoy parece a veces reducirse a este caso límite el problema ético de la evaluación de las consecuencias: por ejemplo en la evaluación de la carrera armamentista o incluso en la evaluación de la política del medio ambiente. Y sin embargo aún en este caso puede evidenciarse de inmediato una *problemática genuinamente ética*, si el riesgo respecto de la supervivencia no afecta en igual medida a todos los hombres; si por ejemplo una potencia mundial puede abrigar esperanza de sobrevivir victoriosa

en una guerra atómica, al menos con una parte de su población; o si a los hombres hoy vivientes se les plantea, ante la crisis ecológica, la cuestión de si deben tomar en cuenta, aun a costa de su bienestar, riesgos de supervivencia que no les afectan a ellos sino sólo a sus descendientes. También puede representar para el individuo una genuina alternativa de evaluación la de si no debe preferir *para sí mismo* la muerte a una mera supervivencia en circunstancias indignas. Decidir semejante elección de manera obligatoria para toda la humanidad sería por el contrario —pese a Sartre— mucho más problemático. Pero aún en este caso, el criterio de la supervivencia no es obvio.

2) Estas pocas indicaciones muestran ya que la apariencia de que la evaluación ética de las acciones se da por sí misma una vez que se han apreciado correctamente las consecuencias para la vida, es algo que debe normalmente tener otros fundamentos que los de una posible reducción del criterio de evaluación a la *mera supervivencia*. En efecto, la *segunda razón significativa de la apariencia de obviedad de lo ético* podría residir en que muchas personas creen aún poseer un criterio último de evaluación ética, por ejemplo en Europa el criterio de la moral cristiana tradicional. En este caso se trata de un criterio *que no se puede fundamentar racionalmente*, y por consiguiente, de un criterio *precientífico*. Y por lo común este criterio religioso no se puede aplicar a la ciencia y a sus consecuencias sin el auxilio de construcciones filosóficas muy problemáticas. Esto se ve por ejemplo en los intentos siempre renovados de la teología moral católica, de fijar, con el auxilio de la distinción (“del derecho natural”) entre lo “natural” y lo “antinatural”, los límites de lo que la ciencia, o las personas que la aplican, pueden hacer, por ejemplo en la cuestión del control de la

natalidad, en la de la inseminación artificial, o en la de la tecnología genética. La misma problemática ha llevado hace poco a respuestas diametralmente opuestas de los obispos norteamericanos y de los obispos franceses, a la pregunta de si en el marco de una "guerra justa" estaría permitido el uso de armas atómicas o la amenaza de su uso, o de si esto, a diferencia del empleo de armas convencionales, es "inmoral" por principio.

Como opción ante estas problemáticas construcciones auxiliares "filosóficas—propias del derecho natural", para la aplicación del criterio cristiano de evaluación, se ofrece el principio cuasi—protestante de la *decisión subjetiva ante la conciencia*. Pero este principio conduce, por su consecuencia interna, a abandonar toda pretensión de *fundamentación racional* del criterio último de evaluación de una ética de la responsabilidad.

3) En efecto, la secularización existencialista del principio cuasi—protestante de la *decisión subjetiva ante la conciencia* condujo, en unión con el desarrollo de la teoría de la ciencia en la actualidad, a la *tercera fundamentación significativa de la tesis de que la evaluación ética se da por sí misma*, con sólo que previamente se hayan comprendido correctamente la situación efectiva y sus posibles consecuencias. La fundamentación parte ahora de que las situaciones efectivas y sus consecuencias posibles sólo pueden ser establecidas mediante los procedimientos *despojados de valoraciones*, propios de las ciencias (empíricas y formales). La *evaluación* propiamente *ética* de los resultados de tales comprobaciones—inclusive por ejemplo la evaluación de las consecuencias de distintos sistemas morales, para la vida— debe producirse entonces a partir de las *decisiones subjetivas de los individuos afectados, ante la*

*conciencia, decisiones que no admiten ulterior fundamentación.*

Esta concepción de una *ética de la responsabilidad en la era de la ciencia* fue sostenida por primera vez, que yo sepa, por Max Weber, y luego ante todo por Karl Popper y sus discípulos.<sup>1</sup> Consideraría que en ella está la verdadera incitación de mi propia problemática, la incitación a la pregunta por la posibilidad de una *fundamentación racional de la ética en la época de la ciencia*. Las razones de esta elección del punto de partida resultan de estas consideraciones previas:

La concepción weberiana o popperiana de una *ética de la responsabilidad en la era de la ciencia* representa manifiestamente la versión filosóficamente consecuente de la opinión según la cual la evaluación ética última se debe dar por sí misma—es decir, mediante una decisión que no admite fundamentación ulterior—si la ciencia despojada de valoraciones ha extraído todas las consecuencias que se puedan obtener de las circunstancias fácticas cognoscibles. En esto hay un desafío a la razón filosófica, en la medida en que el negocio de la *fundamentación racional* no le corresponde aquí a la ética que evalúa filosóficamente, sino a la ciencia despojada de valoraciones. Según esta concepción no puede ni siquiera haber una *fundamentación última del criterio ético de evaluación*, sino sólo una *decisión última ética* en razón de

<sup>1</sup> Compárese M. Weber: "Politik als Beruf", en: *Ges. polit. Schriften*, Tubinga, 2da. ed., 1958, 493-548; del mismo: "Der Sinn der Wertfreiheit" y "Wissenschaft als Beruf", en: *Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 4ta. ed., 1973; véase además K.R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Berna, 1957, tomo I, cap. 5, tomo II, 283 ss.; también H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga, 1969, cap. III.

fundamentaciones (parciales), cuya racionalidad es la de la ciencia despojada de valoraciones.

En mi opinión no habría que dejar que el término acuñado por Max Weber, "*ética de la responsabilidad*", ni el discurso de Popper acerca de una decisión última de carácter "moral", oscureciesen lo decisivo de esta concepción tan extendida hoy día. Pues esta concepción no suministra fundamentación alguna para que se pueda llamar "responsable" y por consiguiente "moral" a la decisión última postulada. De acuerdo con ella, en lugar de una fundamentación última racional de aquello que es obligatorio *moralmente* o *según la responsabilidad*, y que es por tanto normativamente obligatorio, se coloca una elección *prerracional* y por consiguiente *irracional*: una elección de la razón misma (genitivo objetivo) que no se puede fundamentar mediante ningún criterio racional y que por consiguiente puede también —igualmente— resultar contraria a la razón y por tanto contraria a la moral y a la responsabilidad. ¿En qué medida se puede, pues, llamar, desde el comienzo, "Moral" o "responsable" a esta decisión última postulada? ¿Acaso no reside allí un eco secular del concepto cristiano de la "decisión ante la conciencia", concepto que originariamente suponía la *responsabilidad ante Dios* y tenía allí su criterio?

En este punto hay que enfrentar otra minimización del problema. El postulado de Max Weber o de Popper de la *decisión última* no pone de manifiesto solamente el conocimiento de que a nadie se lo puede forzar, con argumentos racionales, a poner en práctica aquello cuya validez racional se ha comprendido. En efecto, para ello se debe suponer, en toda ética que tenga sentido, una *decisión libre de la voluntad*. Pero esta exigencia de una "buena voluntad", exigencia que

sobrepasa toda fundamentación, subsistiría también si se pudiese ofrecer y comprender una fundamentación racional de la ética. Por tanto, no tiene nada que ver con una *sustitución decisionística* de la *fundamentación última* racional por una *decisión última*.<sup>2</sup> Pero precisamente de esto se trata, de modo expreso, en el caso de Weber y en el de Popper.

La razón más profunda de esta posición reside, en mi opinión, en la convicción casi general de los filósofos modernos, de que es imposible por *motivos lógicos* aun tan sólo proponerse una *fundamentación racional última* de la ética. Pues para este fin se debería —esta es la presuposición corriente— fundamentar como racional a la razón misma, con auxilio de la razón; y ello implicaría

<sup>2</sup> En mi opinión, en la ética se trata de evitar tanto el *paralogismo decisionístico-voluntarista* como por otro lado el *intelectualista*. El primero se presenta cuando, y solamente cuando se propone *sustituir* la fundamentación última por la decisión última (así ocurre efectivamente en M. Weber, K. Popper, J.P. Sartre, R.M. Hare y muchos otros pensadores representativos actuales). Quien por el contrario en el encarecimiento de la necesidad práctica de un "robustecimiento deliberado" de la comprensión de la validez del principio ético ve un "decisionismo residual", se acerca mucho, en realidad, a lo que K.H. Ilting llama "paralogismo intelectualista". Esta sería mi respuesta a J. Habermas: *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*, Frankfurt del Meno, 1973, p. 152 y s., nota 160, y —por otra parte— a K.H. Ilting: "Wahrheit und Verbindlichkeit", en K. Lorenz (editor): *Konstruktionen versus Positionen*, Berlín/Nueva York, 1979, tomo II, 115-145, y del mismo autor "Der Geltungsgrund moralischer Normen", en: W. Kuhlmann/D. Böhler (editores): *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt del Meno, 1982, 612-684.

manifiestamente un *círculo lógico* (una *petitio principii*). Según ello, queda en todo caso, desde el punto de vista de la lógica, la posibilidad de derivar lógicamente las *normas*, o bien el principio normativo de la ética, a partir de *hechos* de la vida, conocidos científicamente. Pero tampoco esto es posible sin la presuposición —casi siempre tácita— de una *premisa normativa*, como ya lo advirtieron Hume y Kant. Resultaría en un “paralogismo naturalista” como se dice en la filosofía analítica desde G. E. Moore. Y aún si fuese posible derivar el principio normativo de una ética a partir de circunstancias fácticas y de una premisa normativa —presuponiendo por ejemplo un *fin último de la historia universal*—, no habría allí ninguna fundamentación racional última; pues la premisa normativa supuesta —el admitido fin último del mundo— debería ser fundamentada racionalmente a su vez, es decir, debería ser deducida de un principio, y así *ad infinitum*.

Parece, por consiguiente, imponerse la conclusión de que presuponiendo la *racionalidad lógica de la ciencia* es imposible la fundamentación racional de un principio de la ética. El popperiano Hans Albert ha sistematizado esta *tesis de la imposibilidad* en su “trilema de Münchhausen”: plantea, en efecto, que en el intento de fundamentación se produce una *triple aportá*:

- o bien (1) un regreso infinito de la fundamentación a principios que a su vez requieren ser fundamentados;
- o bien (2) un círculo lógico (como en el caso de la fundamentación racional del principio de la racionalidad);
- o bien (3) Una interrupción dogmática del procedimiento de fundamentación al llegar a un principio que se da por

evidente en sí mismo, como en el caso de la metafísica tradicional.<sup>3</sup>

Ahora bien, nosotros<sup>4</sup> por otra parte hemos comprobado que el *problema de una evaluación de las consecuencias y subconsecuencias de la ciencia, desde el punto de vista de una ética de la responsabilidad*, no puede ser eliminado: no se lo puede reducir a algo trivial mediante el criterio obvio de la mera supervivencia, ni se lo puede resolver suficientemente mediante el recurso a un criterio último tradicional, preracional, de una

<sup>3</sup> Compárese con H. Albert, loc. cit., 11 y ss.

<sup>4</sup> Para esto véase K.O. Apel: “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”; en Apel, K.O.: *Transformation der Philosophie*, tomo 2, Francfort del Meno, 3ra. ed., 1984; véase también del mismo autor: “Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. (Versuch einer Metakritik des ‘kritischen Rationalismus’)”, en: B. Kanitscheider (editor): *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976, 55-83; véase también las colaboraciones de K.O. Apel, D. Böhler y W. Kuhlmann en: Apel/Böhler/Kadelbach: *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Francfort del Meno, 1984, 2 tomos, y en Apel/Böhler/Rebel (editores): *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte*, Weinheim/Basilea, 1984; además W. Kuhlmann “Reflexive Letztbegründung”, en *Zeitschr. f. philos. Forschg.* 35 (1981), 3-26.

Además entre otros, K.O. Apel (editor): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Francfort del Meno, 1976; W. Oelmüller (editor): *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, Paderborn 1978; W. Kuhlmann/D. Böhler (editores): *Kommunikation und Reflexion*, Francfort del Meno, 1982; J. Habermas: “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm” en la obra del mismo autor: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort del Meno, 1983.

ética religiosa, ni se lo puede resolver en el sentido de Weber o de Popper, mediante una *combinación de investigación racional de las consecuencias, despojadas de valoraciones, y una decisión valorativa irracional*; pues esta decisión última, que hace de la moral una cuestión privada, tanto podría ser irresponsable como responsable, es decir, tanto podría ser moral como inmoral, según la presuposición de Weber y de Popper; en verdad deja, por tanto, sin respuesta la pregunta por el *criterio* de una evaluación responsable de las consecuencias y subconsecuencias de la ciencia; y en tal medida hasta condena al sinsentido la indagación científica de las consecuencias para la vida, pues esta indagación *presupone* siempre, en el contexto de una ética de la responsabilidad, que hay un *criterio obligatorio para la evaluación de las consecuencias*.

Con ello se produce una situación problemática verdaderamente paradójica, y en ella reside, en mi opinión, el desafío para una ética filosófica de la responsabilidad en la era de la ciencia. Si se la considera más exactamente, la paradoja de la situación se basa en un doble desafío de la ciencia a la ética filosófica: un desafío *externo* y un desafío *interno*:

El desafío *externo* reside manifiestamente en las consecuencias técnico-prácticas de la ciencia para la vida en la moderna sociedad industrial, inclusive hasta la crisis estratégico-nuclear y ecológica. Este desafío externo hace que por primera vez en la historia de la humanidad a ésta se le aparezca como algo urgente algo así como una *macroética de la responsabilidad solidaria*, de extensión planetaria.

El desafío *interno* de la ciencia a la ética filosófica reside en el *modelo o paradigma de la racionalidad científica*, que parece ser obligatorio

también para la filosofía. Este paradigma de la racionalidad parece demostrar, sin embargo, que una fundamentación última racional de la evaluación ética de las consecuencias de la ciencia es imposible.

La paradoja de la situación problemática se basa, entonces, evidentemente, en la relación contradictoria entre el desafío *externo* y el *interno*. La estructura del desafío externo tiene aproximadamente este aspecto:

La racionalidad, en sí misma axiológicamente neutra, de la ciencia o de la técnica posibilita al hombre una eficacia de acción que exige con más urgencia que nunca la *propuesta de metas razonables*, o la *evaluación racional* de las posibles consecuencias y subconsecuencias de las acciones.

La estructura del desafío *interno*, empero, tiene este aspecto:

Si la racionalidad de la ciencia despojada de valoraciones (la lógica formal inclusive) es efectivamente el modelo o paradigma también de la racionalidad filosófica, entonces ésta no puede servir de fundamento ni de criterio para una *imposición razonable de metas* ni para una *evaluación de consecuencias*. Por consiguiente, la misma ciencia que ocasiona una ética de la responsabilidad parece, como modelo absoluto de la racionalidad, demostrar la imposibilidad de una ética racional de la responsabilidad.

No puedo esperar que sea inmediatamente evidente esta característica dramática y extrema de modo paradójico de la situación problemática de la lógica filosófica. Incluso la estructura de la aparente paradoja es demasiado abstracta para que se la comprenda inmediatamente en su actual significación y en su actual gravedad. Por eso, intentaré reconstruir el *origen* de la situación

problemática mencionada, y en primer lugar el origen del desafío *externo* de la era de la ciencia a la filosofía como ética de la responsabilidad; luego, el origen de la situación, aparentemente insoluble, de una ética bloqueada desde *adentro* por su racionalidad científica.

¿Hay una respuesta de la razón filosófica a este doble desafío? Mi respuesta a esta pregunta es: Sí, con la condición de que la *racionalidad de la razón filosófica*, la racionalidad metódica de la fundamentación última, realizada en la reflexión trascendental, de aquello que es obligatorio normativamente, no sea idéntica a la racionalidad lógico-formal (libre de reflexión y por tanto inconsciente de sí misma) del "hacer científicamente disponible el mundo". Pues entonces es posible responder, en primer término, al desafío interno que el paradigma de racionalidad de la ciencia presenta a la razón ética. Un problema adicional, mucho más urgente en la práctica, resulta entonces ciertamente cuando se trata de aplicar la norma fundamental de la ética a la situación actual del mundo, caracterizada por el desafío externo que las consecuencias técnico-prácticas de la ciencia plantean a la razón ética.

Con ello llego a la parte II de mi exposición:

## II. El planteo trascendental-pragmático para la fundamentación última racional de una ética de la responsabilidad.

### II.1. Parte A de la ética: La respuesta filosófica al desafío interno de la racionalidad de la ciencia a la razón práctica.

Para empezar nuestra argumentación volvamos al que aparentemente era el más fuerte de los argumentos de la filosofía actual contra la posibi-

lidad de una *fundamentación última racional* en general. El *argumento de la imposibilidad* decía: El punto de vista de la *razón* —ya sea en el sentido de la *racionalidad teórica de la argumentación*, ya en el sentido de su *racionalidad ético-práctica*— no puede ser fundamentado a su vez racionalmente, porque esto implicaría un *círculo lógico (petitio principii)*. Por consiguiente, en lugar de una fundamentación última racional debe ponerse una *decisión última prerracional* —y por tanto *irracional*— en favor de la razón; una decisión en "pro", que en principio se puede denegar, por ejemplo rehusándose a argumentar. Esto —me parece— es la quinta esencia del desafío, hoy significativo, de la *racionalidad formal-lógica de la ciencia* a la razón filosófica. ¿Qué se puede responder en nombre de la razón filosófica?

En primer lugar lo siguiente: Si, "fundamentar" significa lo mismo que "deducir algo de otra cosa", entonces el bosquejado argumento de la imposibilidad es efectivamente irrefutable. Pero este concepto de "fundamentación" podría ser ya un prejuicio en el sentido de la *racionalidad lógica de la ciencia objetivante*. El que filosofa, empero, debería preguntarse si la razón, de la cual él se vale, requiere en general una fundamentación mediante deducción a partir de otra cosa, y si no es más bien algo que *no puede ser trascendido argumentativamente en la reflexión*. Pues por la reflexión sobre su propio obrar, él puede comprobar lo siguiente:

*Quien argumenta seriamente* —y esto significa, por ejemplo: Quien plantea seriamente aunque sólo sea la pregunta de si hay algo así como normas de la moral universalmente válidas— *ha admitido ya, necesariamente, el punto de vista de la razón*: es decir, ha ingresado en el terreno del discurso argumentativo, y al impugnar la validez



universal de la reglas del discurso incurriría en una *autocontradicción pragmática* (es decir, en una contradicción entre la *proposición* afirmada y la utilización *realizativa* de la validez de las reglas del discurso por el acto de argumentar).

Por consiguiente, la *situación inicial presupuesta en el argumento de la imposibilidad no puede nunca darse*: la situación en la cual por una parte se argumentase con seriedad, y por otra parte se estuviese todavía ante la elección del punto de vista de la razón. Pero si alguien se rehusase por principio a la argumentación (y por consiguiente, se rehusase a adoptar el punto de vista de la razón), entonces no podría, precisamente, argumentar. Sería, como lo ha expresado Aristóteles,<sup>5</sup> “como una planta”, y esto quiere decir: su negativa a la argumentación carece de significación para la problemática de la posibilidad o imposibilidad de la fundamentación última (de modo semejante a la negativa a obedecer en la práctica a una norma fundamental de la ética, reconocida como válida).

(Entiéndase bien: los que argumentan —y sólo ellos pueden formular teorías acerca de los demás— tienen todo el motivo para tomar por un problema pedagógico o psicopatológico muy serio una negativa de los hombres *por principio* a argumentar; pues quien se niega *por principio* a argumentar, debe rehusarse también a sí mismo el *entendimiento consigo mismo* en el sentido del *pensamiento intersubjetivamente válido*; y esto, según todas las experiencias de la psicopatología, conduce a la *pérdida de la identidad* del interesado. Por tanto, quizá haya que admitir que algo semejante a una *decisión irracional contra la razón* es posible como actitud autodestructiva).

<sup>5</sup> Aristóteles: *Metafísica* Γ 4, 1006a 6–18.

¿Pero en qué medida se puede ahora demostrar sobre la base de la argumentación de fundamentación última que acabamos de exponer, algo así como un *principio de la ética*: una *norma fundamental* de la acción, independiente de hechos contingentes y por tanto obligatoria de modo incondicionado?

En el sentido de su intuición fundamental, la respuesta a esta pregunta se podría indicar más o menos de la siguiente manera:

Entre las *presuposiciones indiscutibles* (entre las *condiciones normativas de la posibilidad*) de la argumentación sería está el haber aceptado ya una *norma fundamental* en el sentido de las *reglas de comunicación de una comunidad ideal e ilimitada de argumentación*.

Este planteo fundamental de una fundamentación *trascendental* de la ética era imposible en la época desde Descartes hasta Husserl si se presuponia el *solipsismo metódico*, es decir, era imposible mientras no se reconocía la *estructura comunicativa* (o *estructura del discurso*) del *a priori intelectual* (Denk–A priori). De ahí los esfuerzos complicados, y al final inútiles, de Kant, por suministrar una fundamentación *trascendental–lógica* de su ética, análoga a la deducción *trascendental* de los principios del entendimiento en la *Crítica de la Razón Pura*.<sup>6</sup>

Pero contra este planteo intuitivo de la ética *trascendental* del discurso se plantean las si-

<sup>6</sup> Véase I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, edición de la Academia, tomo IV, reimpresión, Berlín, 1968, 392, 425, 444 y ss., 447 s., 449 s., 453 s., donde Kant considera todavía necesaria una fundamentación última de la validez de la ley moral, o de la “realidad” de la razón práctica, mediante la “deducción *trascendental*” de la realidad de la libertad. En la

guientes objeciones o reservas:

¿En qué medida le corresponde a una norma fundamental de la ética figurar entre las condiciones normativas de la argumentación (entre las reglas de comunicación necesariamente reconocidas de una comunidad ideal de argumentación)? ¿No se trata aquí sencillamente de las reglas de cooperación que se deben acordar implícitamente, por así decirlo, con todo interlocutor posible, si se lo quiere ganar como ayudante en la investigación de la verdad?

Según esto las normas necesariamente reconocidas serían 1) meramente "hipotéticas" y no "categóricas" en el sentido de Kant; pues no tendrían validez incondicionada sino sólo en la medida en que se quiere alcanzar la verdad mediante el discurso argumentativo; 2) estas normas, las normas del discurso, concernirían no a normas concretas sino meramente a las reglas formales (reglas de procedimiento) de la argu-

---

*Crítica de la Razón Práctica* ve Kant luego que no puede demostrar la validez de la ley moral mediante una deducción trascendental de la realidad de la libertad, puesto que más bien la presupone para el "postulado" de la libertad. En lugar de ello asegura: "También la ley moral está, por decirlo así, dada como un hecho de la razón pura, hecho del cual somos conscientes *a priori* y que es apodóticamente cierto..." (loc. cit., ed. de la Acad., tomo V, 46 y s.). Véase con respecto a esto K.H. Ilting: "Der naturalistische Fehlschluss bei Kant", en: M. Riedel (editor): *Rehabilitierung der praktischen Vernunft*, Friburgo, 1972, tomo I, 113-32. En el sentido de nuestra siguiente fundamentación última trascendental-pragmática se puede interpretar el "hecho de la razón" de Kant como un perfecto apriórico en el sentido del hecho, comprensible en la reflexión, de haber reconocido ya siempre la norma fundamental.

mentación correcta; y 3) estas reglas no tendrían nada que ver con normas morales, ya que no concernirían a la *interacción moralmente significativa* con los interlocutores, sino solamente a aquellas reglas (regla de juego) que tienen *importancia instrumental en la cooperación argumentativa*.

A estas objeciones yo respondería los siguiente: Primeramente, es inadecuado, en principio, caracterizar al *discurso argumentativo* como una *empresa cualquiera de cooperación, racionalmente dirigida a fines*, empresa en la que uno puede aventurarse y puede también dejar de aventurarse. Antes bien, lo verdadero (como se mostró ya en lo precedente) es: todos los hombres, como seres racionales, se han aventurado ya siempre en la empresa de la búsqueda discursiva de la verdad; pero se han aventurado *necesariamente* en ella aquellos, al menos, que argumentan en serio, por ejemplo los que plantean la pregunta de si se puede fundamentar racionalmente la ética. En tal medida, la *cooperación en la investigación de la verdad* (y la colaboración ya en el *acuerdo lingüístico sobre el sentido*, cooperación que se presupone para aquélla) no es un *fin que se imponga de manera contingente* y por eso las imprescindibles normas de cooperación para ello presupuestas no son *imperativos hipotéticos* en el sentido de Kant. En la medida en que el discurso argumentativo mismo no es *contingente* en relación con la argumentación, sino que *está preestablecido a priori* (no puede ser trascendido en la reflexión sobre condiciones de posibilidad), en esa medida se puede decir más bien, en el espíritu de la filosofía trascendental kantiana: *las normas de la cooperación en el discurso argumentativo son obligatorias incondicionadamente*, esto es, son *categóricas*. Esto con respecto a la *primera objeción*.

A la segunda objeción respondería yo lo siguiente: Es cierto que las normas necesariamente reconocidas al argumentar no representan normas concretas, es decir, no representan *normas materiales, referidas a una situación*. Se trata más bien solamente de aquellas *normas formales de la cooperación discursiva* que como tales prescriben también, entre otras cosas, el *principio ideal de la fundamentación (por lo que respecta al procedimiento) de todas las normas materiales referidas a situaciones*. Por tanto, una ética del discurso fundamentada de modo trascendental—pragmático no tendrá un solo nivel sino dos niveles,<sup>7</sup> a diferencia de las éticas de principios tradicionales (incluida la kantiana, que deduce deberes materiales del “imperativo categórico”).

En el nivel del *principio* de la ética fundamentado radicalmente, esta ética prescribe solamente, en efecto, el *principio formal de la fundamentación de las normas*. (Este principio, ciertamente, no es tampoco *vacío* en el sentido en que Hegel afirmara esto del “imperativo categórico” de Kant; pues la *idea regulativa de la norma discursiva operacional para la fundamentación de normas* puede servir como patrón de medida para los procedimientos humanos reales pertinentes: como los procedimientos institucionalizados de los Estados de derecho, los procedimientos informales para la regulación de conflictos, propios de

los grupos humanos, e inclusive las reflexiones de los individuos, quienes en último término solo pueden fundamentar sus decisiones morales mediante la internalización de discursos ideales posibles de los afectados).

Pero las normas concretas de acción, referidas a la situación, no se pueden deducir del principio formal: Su fundamentación debe delegarse más bien en el *procedimiento de discurso del segundo nivel*, procedimiento solo formalmente normado: aquí reside en mi opinión la ventaja decisiva de la ética de discurso frente al desafío externo de la era de la ciencia. Pues con ello se vuelve, por principio, posible en primer término hacer valer, mediante argumentos, las *necesidades* y los *intereses* y por tanto las *pretensiones de los afectados*, y en segundo término allegar las *informaciones concernientes a la situación*, especialmente el conocimiento de los expertos acerca de probables consecuencias y subconsecuencias, informaciones que hay que tener en cuenta en una *ética de la responsabilidad*.

Pero todavía queda por responder la *tercera objeción*. En su forma más fuerte se la puede exponer así: el principio ético de la fundamentación de las normas no puede ser fundamentado mediante normas de discurso, pues las normas de discurso necesariamente reconocidas no conciernen de ningún modo a la *interacción moralmente importante* con los interlocutores como prójimos que tienen necesidades e intereses que pueden entrar en conflicto; conciernen más bien solamente a las *reglas del juego de la cooperación abstractivamente limitada que corresponde al discurso argumentativo*.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Con respecto a esta objeción véase K.H. Ilting: “Der

<sup>7</sup> Con respecto a esto véase K.O. Apel: “Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?” en: Apel/Böhler/Kadelbach (editores): *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*: *Dialogue*, tomo II, loc. cit., 123-146; véase también la *unidad 20* en Apel/Böhler/Rebel (editores): *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte*, loc. cit.

A esta objeción metodológicamente inportantísima respondería yo lo siguiente:

Es cierto que el discurso argumentativo —a diferencia, por ejemplo, de la comunicación en el mundo de la vida, comunicación mediante la cual se coordinan acciones— está “eximido de acción” de una manera particular.<sup>9</sup>

(Precisamente por eso el discurso argumentativo no se puede separar de la reflexión trascendental sobre la validez, reflexión efectuada por el pensar solitario; sino que acompaña a esta reflexión, por así decirlo, en todos los posibles distanciamientos de la circunstancias).

Esto quiere decir, entre otras cosas, lo siguiente: en el plano del discurso la racionalidad *estratégica* de la acción, racionalidad con la cual los hombres, como sistemas individuales de autoafirmación y como miembros de sistemas sociales de autoafirmación, persiguen sus intereses también en el contexto de la *acción comunicativa*, debe ser separada de la racionalidad *consensual-comunicativa*.<sup>10</sup> Esta separación forma parte de las

---

*Geltungsanspruch moralischer Normen*”, loc. cit. Una objeción semejante discute J. Habermas: *Diskursethik...*, loc. cit., 96 s. Para una respuesta a la objeción véase también W. Kuhlmann: *unidad 19* en Apel/Böhler/Rebel (editores): *Funkholleg Praktische Philosophie/Ethik: Studientexte*, Weinheim/Basilea, 1984.

<sup>9</sup> Véase J. Habermas, “*Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*”, en: J. Habermas/N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Francfort del Meno, 1971, 101–141, en especial 117 y ss.

<sup>10</sup> Véase J. Habermas: *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Francfort del Meno, 1981, tomo I, cap. III; también K.O. Apel: “*Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?*”, en: *Archiv für Philosophie*, LI (1983), 375–434.

condiciones *normativas* del discurso argumentativo, que debemos haber reconocido necesariamente; pues podemos comprender *a priori* que, por ejemplo no podríamos resolver nuestro actual problema de la fundamentación de la ética *negociando* abiertamente (es decir, por ejemplo, intercambiando ofrecimientos y amenazas) ni intentando *persuadirnos* mediante el uso estratégico latente del lenguaje. (En esto se diferencia la retórica buena de la mala, y las llamadas “estrategias de la argumentación” están naturalmente *a priori al servicio de la investigación consensual-comunicativa de la verdad*). Por tanto, nosotros no somos, en efecto, como argumentantes, idénticos sin más a los hombres cuyos intereses pueden entrar en conflicto y hacen necesario algo así como normas morales, cuya función posible condicionan. Como argumentantes que cooperan en la busca de la verdad nos encontramos a una distancia reflexiva respecto de la autoafirmación propia del mundo de la vida. Esto parece hablar en favor de la *tercera objeción*.

Pero aquí hay que considerar lo siguiente: La función del discurso argumentativo serio no es la de un mero juego, sino que consiste precisamente en resolver auténticos problemas del mundo de la vida, por ejemplo el de arreglar sin violencia conflictos entre individuos o grupos. Pues una resolución pacífica de conflictos es posible sólo si se mantiene la *comunicación entre los hombres orientada hacia un entendimiento*, (comunicación que reposa ya siempre en la *fuerza cohesiva de las pretensiones de validez*), y si se la mantiene como una comunicación tal, que esté separada del comportamiento estratégico; y esto quiere decir: si se la mantiene como *discurso argumentativo acerca de la propiedad que tienen las pretensiones de validez de poder ser satisfechas*.

(Hay que advertir aquí especialmente que el arreglo de un conflicto mediante negociaciones estratégicas no está libre de violencia, puesto que puede contener amenazas de violencia; precisamente por eso no puede producir decisión alguna sobre la propiedad que tienen las pretensiones de validez, de poder ser satisfechas. Hay que diferenciar bien de ello la posibilidad y necesidad de resolver mediante compromisos justos, conflictos entre pretensiones de validez que no reposan en intereses universalizables).

Para la relación del discurso argumentativo con los problemas de importancia moral propios del mundo de la vida, es esencial que hayamos reconocido ya, necesariamente, también precisamente la función (que acabamos de indicar) que el discurso argumentativo desempeña en la vida, cuando hay una argumentación seria.<sup>11</sup> ¿No hemos reconocido ya, con ello, que las normas del discurso ideal deben establecer el principio ideal operacional para la fundamentación de las normas morales destinadas al mundo de la vida?

Aquí parece ocultarse, empero, todavía una ambigüedad: ciertamente hemos reconocido lo siguiente:

1) Que las normas válidas referidas a la situación —por ejemplo las normas para el arreglo de conflictos— pueden ser fundamentadas racionalmente sólo mediante discursos argumentativos; y 2) que las normas operacionales de los discursos de fundamentación de normas las prescriben las normas de la comunidad ideal de argu-

<sup>11</sup> En caso contrario no nos hemos comprometido seriamente en la argumentación. Véase K.O. Apel: "Warum transzendente Sprachpragmatik?", en: H.M. Baumgartner (editor): *Prinzip Freiheit*, Friburgo/Munich, 1979, 13-43.

mentación, normas estas últimas que son reconocidas necesariamente al argumentar.

Pero —se podría objetar todavía— con ello no se ha suministrado aún principio ético alguno para la fundamentación racional de las normas materiales. Eso ocurriría solamente si las normas de interacción reconocidas en la comunidad ideal de argumentación suministrasen a la vez el modelo obligatorio (*paradigma*) para el principio ético de la fundamentación de normas referidas a situaciones, por ejemplo de las normas por las que debe regirse el arreglo de los conflictos de intereses. Pero en contra de ello —dice la objeción— habla la diferencia de principio entre la situación de la comunidad de argumentación "eximida de acción" y la situación que se da en la vida, situación de interacción entre sistemas de autoafirmación: ¿Por qué no se habría de llegar, sobre la base de discursos ideales consensual-comunicativos, al resultado de que los conflictos de intereses en el mundo de la vida —y por consiguiente también los de los argumentantes, como individuos con intereses en conflicto— precisamente no pueden arreglarse según el modelo de la cooperación en la comunidad de argumentación, sino en el sentido de la racionalidad *estratégica*? ¿Por qué no se habría de poder fundamentar por ejemplo, basándose en una racionalidad de discurso consensual-comunicativa —y por tanto sin mentir!—, la norma de que en el contexto de la interacción propia del mundo de la vida se debe mentir, siempre que esto sea estratégicamente provechoso? ¿qué tiene que ver la obvia veracidad propia del argumentar eximido de acción con el no-engañar a un hombre en la situación de negociación, probidad que es significativa moralmente?<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Véase K.H. Ilting, loc. cit.

A mi modo de ver, esta argumentación pasa por alto una importante presuposición del discurso argumentativo, presuposición que hemos reconocido necesariamente en la reflexión sobre nuestro argumentar en serio: si bien nosotros, como argumentantes, tenemos la posibilidad y aun el deber de tomar cierta *distancia reflexiva* ante los intereses de autoafirmación propios del mundo de la vida, *esto no quiere decir* que dejemos de ser, en esa situación, hombres reales con intereses de autoafirmación, de modo tal que nuestra obediencia a las reglas normativas del discurso fuese comprensible de suyo y por tanto moralmente indiferente.

Los argumentantes tienen una fuerte tendencia a engañar con astucia a otros, y en primer lugar a sí mismos, una tendencia, por consiguiente, a la mentira en sentido moralmente significativo. Esta tendencia a la *mentira (de importancia ética)* se presenta también en el discurso eximido de acción, precisamente porque en el *argumentar serio* se trata del cumplimiento (legitimación racional) o del no cumplimiento (crítica, refutación racional) de pretensiones de validez que entran en conflicto, pretensiones sustentadas por hombres en la interacción real.

Expresado con mayor generalidad: Los argumentantes que, como tales, han aceptado necesariamente las reglas del discurso y con ellas las normas de una *comunidad ideal de argumentación*, saben a la vez, sin embargo, que siguen siendo miembros *reales de una comunidad real de comunicación*, y que, por consiguiente, se han limitado a "anticipar por contraposición" la existencia de las presuposiciones ideales postuladas.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Con respecto a esto véase K.O. Apel: "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft...", loc. cit., 429.

(Ciertamente pueden contar siempre, de manera empírico-psicológica, en la práctica, con un cumplimiento *suficiente* de las condiciones de discurso ideales.)

Esto significa: Los argumentantes, como sujetos de una posible fundamentación racional de las normas, siguen siendo hombres reales que posiblemente tengan que dominarse en primer lugar a sí mismos para poder cumplir, mal o bien, con aquellas condiciones del discurso normativas que ellos mismos anticipan por contraposición. Por eso mismo las normas ideales del discurso no son de ninguna manera moralmente indiferentes, sino que son apropiadas para suministrar *el modelo (paradigma) de un procedimiento moralmente obligatorio para el arreglo interpersonal de cuestiones de importancia moral y jurídica.*

Ciertamente que no suministran ya el modelo de *normas materiales, referidas a la situación*, sino sólo el modelo de la *fundamentación* (por ejemplo la *legitimación*) o de la *crítica, de normas materiales*, (fundamentación o crítica *discursivas*, que toman en cuenta los *intereses de todos los afectados*).

Sin embargo, con ello se ha fundamentado un *principio ético* y no meramente una norma operacional para un discurso racional que podría llegar también al resultado de que los conflictos de intereses entre individuos —y también entre partes argumentantes como individuos reales— deberían ser resueltos según puntos de vista puramente estratégicos. Una interpretación tal es imposible porque los hombres, como interlocutores en un discurso, sólo pueden alcanzar una solución de problemas que sea argumentativamente apta para lograr un consenso en la medida en que se reconocen a la vez mutuamente como *personas que poseen los mismos derechos de repre-*

sentar argumentativamente intereses.

Una resolución argumentativa de problemas — y esto significa: pensar— no se puede lograr sin el reconocimiento del principio ético de la igualdad de derechos de todas las posibles partes argumentantes. Todo se puede comprender, ciertamente, apenas se abandona el venerable prejuicio del solipsismo metódico, en favor de la reflexión sobre el a priori gnoseológico y ético de la comunidad de comunicación, comunidad que no puede prescindir de compartir el significado y la verdad.

Precisamente allí reside la indicación para la concretización comunicativa del principio de universalización implícito en el "imperativo categórico" de Kant<sup>14</sup>: aproximadamente en el sentido del siguiente principio de una ética comunicativa de la responsabilidad: *Obra sólo según aquella máxima que te ponga en condiciones, ya sea de tomar parte en la fundamentación discursiva de aquellas normas cuyas consecuencias para todos los afectados serían aptas para lograr un consenso, ya sea de decidir, solo o en colaboración con otros, según el espíritu de los posibles resultados del discurso práctico ideal.*

El empleo de la partícula "aproximadamente" en la presentación de este principio insinúa que la formulación propuesta podría ser posiblemente mejorada. ¿Pero, no se daría con ello razón a la objeción del falibilismo (ilimitado) contra la posibilidad de una fundamentación última?

A esto quisiera responder lo siguiente:

1. Respecto de la posibilidad y aún de la obligación de exponer a la crítica todas las "proposicio-

nes" de la ciencia y de la filosofía, no existe ninguna controversia entre el así denominado "racionalismo crítico" de Popper y Albert y la pragmática trascendental. Existe aquí una diferencia sólo en la medida en que esta última cree poder fundamentar también la bosquejada exigencia en tanto implicación de las normas de discurso que no son trascendibles en la reflexión. Quien argumenta con seriedad ha reconocido ya siempre de manera necesaria que sus argumentos están expuestos a la crítica. Ciertamente que con ello es planteada una diferencia en la posibilidad de "fundamentación última". De este modo llego a la verdadera respuesta.

2. Según me parece existe una diferencia decisiva entre la crítica posible de todas las proposiciones (hipótesis) empíricas (en el sentido más amplio) y la posible crítica de aquellas proposiciones (hipótesis de explicitación si así se quiere) que intentan explicitar las condiciones de posibilidad de la argumentación, y, en esa misma medida, de la crítica. En el primer caso existe por principio la posibilidad de la refutación en virtud de criterios empíricos (y esta posibilidad ha impregnado el sentido originario del principio del "falibilismo" en Peirce y Popper). En el último caso por el contrario, esta posibilidad no existe, pues un posible perfeccionamiento de la explicitación de principios fundamentados de manera trascendental-pragmática —así del principio de la fundamentación teórico-discursiva de normas— debe poseer la estructura de la autocorrección. Esto significa: toda posible corrección de una explicitación debe también suponer ya el principio que tiene que ser explicitado so pena de la autocontradicción pragmática. La corrección de la explicitación no puede refutar al principio, sino a lo sumo explicitarlo adecuadamente (por ejemplo

<sup>14</sup> Con respecto a esto véase M. Singer: *Verallgemeinerung in der Ethik*, Frankfurt, 1975, y R. Wimmer: *Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt, 1980.

completamente).<sup>15</sup>

Una *autocontradicción pragmática* se origina por ello también cuando el principio de falibilismo —como es inevitable en el caso de su absolutización— es aplicado a sí mismo, esto es, cuando es simultáneamente presupuesto y tomado en consideración. En este caso la refutación del principio debería resultar precisamente la confirmación de su validez universal, e inversamente.

Esto muestra según creo que no puede ser razonable aplicar a *explicitaciones de las condiciones de posibilidad de hipótesis* la diferenciación entre *pretensión de verdad* y *pretensión de certeza* que hace posible el concepto de las *hipótesis empíricas*, falibles por principio pero momentáneamente tenidas por verdaderas.<sup>16</sup> Las explicitaciones de las condiciones de posibilidad

de hipótesis, en la medida en que son adecuadas como *explicitaciones de sentido*, deben, antes bien, ser simultáneamente *ciertas*: uno no puede entenderlas sin saber que son verdaderas.

Por ello tampoco es *razonable* plantear la cuestión de si el concepto de la argumentación, ahora presupuesto por nosotros, o sea, el concepto de la *crítica* —junto a sus proposiciones normativas— no podría estar sujeto al cambio histórico. Quien quiera aceptar seriamente esto —por así decir, la *variabilidad del concepto de razón*— privaría, ya

<sup>15</sup> En esta medida la paralelización de Habermas *comprobación y posible revisión de hipótesis filosóficas de explicitación* (por ejemplo de lingüistas) no me parece aclaratorio. (Véase J. Habermas: *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, loc. cit., p. 107). Una clarificación de esta cuestión sólo puede producirse en el marco de una teoría filosófica de la "autojerarquización reflexiva del lenguaje" (Th. Litt), particularmente de las *pretensiones de universalidad*, tematizada por ella, proposiciones en las ciencias naturales *empírico-nomológicas* (y cuasi nomológicas ciencias sociales), en las ciencias *hermenéuticas o histórico-reconstructivas* sociales y del espíritu y finalmente en la *filosofía*, en su *pretensión implícita previa de universalidad*.

<sup>16</sup> A. Berlich (en *Comunicación y reflexión*, loc. cit. 251 ss.) ha intentado debilitar esta tesis de la *autosuperación o autoinmunización del ilimitado principio del falibilismo* de H. Albert (véase K.O. Apel: "Das Problem der philosophischen Letztbegründung...", loc. cit.) por medio de la distinción entre *pretensión de*

---

*verdad y pretensión de certeza*. La primera pretensión es, como en el caso de la correspondiente hipótesis, justificable y expuesta a la refutación, mientras que la segunda es sometida a la prevención falibilística. Así ocurre de hecho con todas las hipótesis (empíricas en sentido amplio), puesto que éstas no son nunca *autorreferenciales*. Pero en la tesis de falibilismo filosóficamente universal e implícitamente autorreferencial precisamente no es posible esta separación entre *pretensiones*. Aquí el sentido *explícito* de la tesis reza: "Ninguna proposición es segura, no es segura, no es segura.../etc. ad infinitum". Albert podría responder: Mi hipótesis quiere decir meramente: "Ninguna proposición es segura", y sería contradicha por medio de la presentación de una proposición absolutamente segura. Pero de este modo habría suprimido la *autoaplicabilidad* del principio, contenida en la *pretensión de verdad* (e incluso afirmada por él). Pues si se opina efectivamente que el principio debe ser *autoaplicable*, entonces también la refutación del principio por medio de la exigida presentación de una proposición absolutamente segura debe valer como confirmación del principio. Respecto de esta *reductio ad absurdum* véase W. Kuhlmann: "Reflexive Letztbegründung versus radikaler Fallibilismus: Eine Replik", en *Ztsch. f. allg. Wissenschaftstheorie* (de próxima aparición).



...al consenso al programa de una posible crítica y revisión de convicciones. Pero la preservación del sentido de la argumentación crítica debería establecer *a priori* en la filosofía los límites del criticismo de los principios, es decir de la duda virtualmente universal.

La fundamentación pragmático-trascendental de la ética desarrollada hasta ahora me parece representar una respuesta al desafío *interno* de la razón práctica por la ciencia. El bloqueo de la racionalidad ética por la racionalidad axiológicamente neutral de la ciencia me parece de este modo superado en principio. Pero con ello no se ha proporcionado (lamentablemente) todavía una respuesta suficiente al desafío *externo*.

Pues aún no se ha mostrado cómo el principio, fundamentado en lo anteriormente expuesto, de una ética de la comunicación o del discurso puede ser aplicado a la situación del presente impregnado por las consecuencias de la ciencia. También aquí se producen, según creo, dificultades, no sólo empírico-prácticas sino también de principio, que justifican designar a la respuesta pendiente como *parte B de la Ética*.

## II.2 Parte B de la ética: la respuesta filosófica al desafío externo de la razón ética por las consecuencias de la ciencia

Las mencionadas dificultades de la parte B resultan según me parece de la fundamentación hasta ahora obtenida de la ética, dado que debe ser fundada no una mera *ética de la convicción interior* sino una *ética de la responsabilidad*. Esto se pone de manifiesto cuando consideramos más exactamente dos aspectos fundamentales de las implicaciones normativas del principio de la ética del discurso. El principio exige (idealmente):

1) El establecimiento de las consecuencias, susceptibles de consenso por todos los afectados, de las normas que deben ser fundadas;

2) El establecimiento de estas consecuencias, y correspondientemente una fundamentación de normas referidas a situaciones particulares, a través de discursos libres de violencia de los afectados o de los representantes de sus intereses.

Por de pronto está en claro lo siguiente: ambas exigencias tienen, con respecto a su posible cumplimiento en el mundo real, el estatuto de "ideas regulativas" a las cuales no puede "corresponder plenamente nunca nada empírico". Pero sin embargo no es por ello negada, en el sentido de Kant, ni la *obligatoriedad normativa* ni la *posibilidad real de un cumplimiento aproximativo de las exigencias esbozadas*. Y esto vale también para una *ética de la responsabilidad por las consecuencias* en la era de las ciencias, aún cuando este problema, —por Kant más bien desatendido— del *establecimiento* (incluso científicamente) de las consecuencias por primera vez es promovido al centro de la ética. Así, con respecto a la primera exigencia de nuestro principio, puede lograrse aproximadamente la siguiente evaluación de la situación:

La aplicación de dicho principio tropieza aquí con el problema —hasta ahora no resuelto por ninguna planificación ético-social— de la denominada "heterogeneidad" de las consecuencias de la acción humana; por ejemplo en el ámbito de la denominada "racionalidad del sistema" de la política o de la economía, del vuelco de la *racionalidad intencional* en *irracionalidad funcional*. Y sin embargo no se debe concluir de ello que la exigencia ética de la *participación de todo ciudadano en la organización de la responsabilidad por las consecuencias* —por ejemplo por medio de la

propia información política y del apoyo a correspondientes iniciativas políticas— no sea obligatoria o carezca de antemano de toda chance. Aquí se trata antes bien de distinguir ya desde un principio entre una *estrategia de participación en la responsabilidad solidaria por las consecuencias puramente ilusoria y utópica* y otra rica en perspectivas.

La *estrategia ilusoria* parte del hecho de que todos deberían adquirir por sí mismos el saber específico requerido en cada caso y tomar parte inmediatamente en la formación de consenso acerca de las posibles consecuencias de las acciones y de las normas de las acciones —por ejemplo en la medicina o en la política y economía actuales, continuamente asesoradas científicamente.

La *otra estrategia*, contrariamente (que es la que tiene mejores perspectivas), tiene como punto de partida la siguiente suposición: en la formación de consenso referido inmediatamente a algo específico, todo particular debe participar solamente según la medida de su respectiva competencia; pero además él, como ciudadano mayor de edad—según la medida de su competencia y su fuerza disponible— tiene que participar en la formación de consenso acerca de la distribución de las tareas, en la formación de consenso referido inmediatamente a algo específico, distribución entre ciudadanos competentes y dignos de confianza.

En la época de la ciencia, en la que casi solamente los expertos disponen de un saber de primera mano con respecto a cuestiones específicas, se puede partir del hecho de que en principio es más fácil para cada particular juzgar a sus prójimos que juzgar directamente los problemas referidos a cuestiones específicas. (Por prójimos no debe entenderse directamente los expertos o los políti-

cos sino más bien aquellas personas de confianza en las cuales uno puede confiar la apreciación competente de los expertos o de los políticos).

Con ello se muestra, creo, que ya la realización aproximativa de la *primera exigencia de nuestro principio de la ética —participación en la organización de la responsabilidad solidaria por las consecuencias—* llega a convertirse precisamente en la *época científica* en un asunto de la *ética política*. Pues, en el mejor de los casos, los expertos, en tanto científicos pueden evaluar ellos mismos su responsabilidad ética por las consecuencias; en tanto conciudadanos por el contrario, son todos *políticamente* corresponsables por las consecuencias de la ciencia en lo bueno y en lo malo. Esta consideración nos conduce a la problemática de la aplicación de la *segunda exigencia* de nuestro principio de la ética.

Se trata aquí de la *organización político-jurídica, la institucionalización* de aquellos *discursos prácticos* en los cuales la posibilidad de consenso respecto de acciones o de normas puede ser establecida, libre de violencia, para todos los afectados. También aquí vale, como se ha observado, que la institución del *discurso práctico* —institución de la fundamentación de normas exigidas por el principio de la ética comunicativa— representa una “*idea regulativa*” en el sentido de Kant. Pero debe agregarse en este punto la perspectiva cuasi hegeliana de que (debe ser supuesto) lo “*racional*” también ya siempre es (*quodammodo*) “*real*”.

Esto quiere decir: *la organización política de los discursos prácticos* —es decir, de instituciones tales que realizan esta idea aproximativamente— debe siempre y en todo lugar —incluso en el caso límite de una revolución política— establecer una conexión con las instituciones existentes, en caso de que la impotencia del “*deber ser abstracto*”

criticado por Hegel y Marx, quiera ser evitado de una manera distinta.

Esta conexión resulta relativamente sencilla en el caso de las instituciones ya existentes de un *Estado democrático de derecho*. Pues estos pueden ser comprendidos, según creo, ya hoy, como intentos de una realización aproximativa de la idea de fundamentación de normas; o sea, de la legitimación por medio de la formación discursiva del consenso de los afectados o de los representantes de sus intereses. Esto tiene validez aún cuando hasta el momento una numerosa cantidad de limitaciones prácticas de la idea de discurso se ha evidenciado como inevitable: por ejemplo en primer lugar el principio de la representación de los intereses de los afectados a través de los partidos políticos y sus diputados, así como también el principio de la limitación temporal de los debates parlamentarios, semejantes al discurso, y de la decisión de las cuestiones de la sanción de normas por votación.<sup>17</sup>

Quien, sin embargo, a causa de estas limitaciones prácticas de la idea de discurso, impugna lisa y llanamente la relación interna entre la ética del

<sup>17</sup> Me refiero ante todo a trabajos de W. Becker que recientemente ha sintetizado su concepción de la ética política en el libro *Die Freiheit, die wir meinen, Entscheidung für die liberale Demokratie*, München-Zürich 1982. Tal como muchos otros Becker malentiende la fundamentación última pragmático-transcendental de la ética considerándola como una fundamentación directa de las normas sociales materiales por medio de una ética —en esa misma medida dogmático-metafísica— “ética de fines”. Véase por el contrario los trabajos por mí citados en la nota (7), en los cuales están explícitos los dos niveles en la fundamentación discursiva de normas.

discurso y la idea de democracia, no tiene en cuenta lo siguiente: también las limitaciones prácticas de la idea del discurso, puede, en el sentido de las constituciones democráticas poseer la aptitud del consenso por parte de todos los afectados.

El estado constitucional democrático ha, por así decir, comprendido ya siempre y admitido su propia imperfección con respecto a la idea regulativa subyacente en él, y ha presupuesto incluso esta misión misma como susceptible de consenso.

Idéntica comprensión de la inevitable diferencia, aun cuando siempre considerada como transitoria, entre la idea regulativa y la realidad política, se expresa también en el hecho de que en la mayoría de las constituciones de los Estados democráticos de derecho se distingue entre las leyes que fundamentan el derecho positivo y la legalidad de los procedimientos y de los denominados derechos humanos, que tampoco deberían ser infligidos por el derecho positivo, o sea, por los procedimientos legales. Por todo ello el estado democrático de derecho abre en cierta medida un legítimo espacio de juego a la crítica del estado y la crítica del derecho, e incluso posiblemente a la desobediencia civil en el sentido de la defensa de la legitimidad frente a la legalidad.

Sin embargo el problema de una organización efectiva de la responsabilidad solidaria de los seres humanos en la era de la ciencia en última instancia no puede ser solucionada en el marco de los Estados con constitución democrática particulares. Ya desde hace tiempo, además de ello, es perentoriamente necesaria una cooperación en el ámbito internacional.

Esto se pone de manifiesto por ejemplo con respecto a los problemas de la denominada “crisis ecológica”, esencialmente surgidos por las conse-

cuencias de la civilización científico-técnica. Se trata aquí de los problemas, estrechamente ligados entre sí, de la amenaza a la eco y biosfera humana en su conjunto por la superpoblación, el agotamiento de materias primas y reservas energéticas, la contaminación del aire y el agua, la destrucción de los bosques, la alteración del clima, etcétera. Con ello dependen conjuntamente a su vez los problemas de una distribución justa de los recursos con criterio planetario: así por ejemplo la lucha contra el hambre y la pobreza en el tercer mundo. Pues obviamente una disminución de la humanidad debida a la extinción por hambre de habitantes del tercer mundo, no puede ser recomendada en forma éticamente sostenible como solución de la garantía del equilibrio ecológico entre la población mundial y los recursos naturales.

El problema de la cooperación internacional para el control de la crisis ecológica y sus subsecuentes problemas pone completamente de manifiesto la función clave de una ética política para la organización de la responsabilidad solidaria en la era de la ciencia. Pero como obstáculo esencial para la cooperación exigida se muestra la circunstancia de que, a nivel internacional, no ha podido ni siquiera llevarse a cabo el *monopolio de una solución de conflictos acorde al derecho*. Antes bien, aquí domina entre los Estados todavía el *estado de naturaleza previo al Estado de derecho*, en el que la guerra y la amenaza de guerra adoptan la función de una "continuación de la política por otros medios". Y en este punto, donde la organización de la responsabilidad solidaria por las consecuencias de la civilización científico-técnica tropieza con su obstáculo esencial, se ha arribado a través de las consecuencias técnicas de la ciencia entre tanto a un desafío adicional de la

razón: los progresos de la técnica militar en la era atómica han convertido la posibilidad de una guerra, por primera vez en la historia, en un riesgo cierto para la existencia de toda la humanidad. Ello completa, en la era de la ciencia, la crisis ecológica en la relación del ser humano con la naturaleza.

Ahora bien, ¿qué acontece con la aplicación de la ética del discurso, fundamentada en lo anteriormente expuesto, a la problemática de la *regulación de conflictos en la era atómica*, a la cual le es actualmente propia una función clave dentro de la problemática de la *ética política*?<sup>18</sup>

En este punto llegan a ser completamente claras las dificultades de principio *de esta parte B de la ética*. Pues aquí, al intentar una aplicación no mediada de la norma fundamental de la ética del discurso, se arriba al conflicto entre una *mera ética de la convicción* y una *ética de la responsabilidad por las consecuencias*. En vista del estado de naturaleza previo al Estado de derecho a nivel de las relaciones entre Estados se plantea entonces la pregunta, de si aquí la aplicación de la ética del discurso, por nosotros formulada, es universalmente exigible.<sup>19</sup> Y con esta cuestión quisiera retomar nuevamente la objeción, anteriormente rechazada por injustificada,

<sup>18</sup> Respecto de lo siguiente véase K.O. Apel: "Solución de conflictos en la época atómica como problema de una ética política" en H. Werhik (ed.): *Konfliktlösung im Atomzeitalter*, (de próxima aparición).

<sup>19</sup> Respecto al problema de la exigibilidad de las normas morales véase también K. Ilting loc. cit. (véase nota (8)). Debería recordarse aquí que Lenin y B. Brecht juzgaron como *imposible* la aplicación de una moral universalmente válida bajo las presentes condiciones de la sociedad de clases. Una tesis parecida de la no-exigibilidad

contra la relevancia ética del paradigma del discurso de una nueva manera.

Entre las condiciones institucionales de los Estados democráticos de derecho que efectivamente funcionan, la aplicación de la norma fundamental de la ética del discurso es, como se ha señalado, completamente exigible. Pues aquí se trata únicamente de elevar la idea regulativa de los procedimientos ya institucionalizados de fundamentación de normas a máxima consciente del obrar: del obrar en el sentido de la participación en la formación comunicativa de consenso y del obrar en el espíritu de las normas susceptibles de consenso. Por lo regular no se llega aquí a un conflicto entre la *responsabilidad* por las probables *consecuencias* de la acción y las *máximas formales* de la *convicción* de la acción, puesto que el principio de la *aptitud de consenso de las consecuencias de la acción* determina tanto el contenido de las máximas de la convicción como la *idea regulativa de los procedimientos institucionalizados* de fundamentación de normas. Tal como hemos observado precedentemente únicamente la valoración cognitiva de las consecuencias probables condiciona aquí las dificultades de aplicación.

Algo completamente distinto es, por el contrario, la situación a nivel de las relaciones internacionales. Pues, bajo las *condiciones del estado de la naturaleza previo al Estado de derecho —propias de las relaciones entre Estados como sistemas de autoafirmación—*, ya la suposición de condiciones discursivas suficientemente realizadas en las tratativas políticas, resulta una riesgosa antici-

---

está relacionada con el concepto de "razón de Estado", orientado a la política exterior, desde Maquiavelo.

pación por contraposición de un estado ideal lejano; así en la situación de la relación entre Estados o bloques de poder en conflicto, primariamente determinada por reglas *estratégicas* de interacción.

En esta situación, considerando los riesgos por la seguridad, las *reglas de la autoafirmación estratégica* se vuelven vigentes como *normas éticamente relevantes*: como *deberes de protección y conservación*, moralmente obligatorias, del político responsable, y también del ciudadano común, por el sistema de autoafirmación al que pertenece y por el cual debe hacerse responsable en acciones políticamente relevantes. Por ello la separación, exigida por la ética del discurso, de la *racionalidad de la formación discursiva de consenso* de la *racionalidad estratégica de la acción* puede conducir a un conflicto éticamente relevante entre normas, a saber: al conflicto entre la norma ideal fundamental de la ética del discurso y la obligación de un político responsable —o también del ciudadano— a una *cautela estratégica* frente a la otra parte.

Quien actúa responsablemente (político o ciudadano) no debe negarle la disposición para la regulación discursiva de conflictos, exorcizándola en mayor o menor medida como un "representante del mal", ni tampoco debe suponer en la otra parte, confiando plenamente, la total disposición, sin ningún tipo de reserva, para el discurso. Más bien tiene motivos para suponer ya en la otra parte una cautela estratégica frente al principio puro del discurso, puesto que ella se encuentra, frente a él mismo, exactamente en idéntica situación de incertidumbre y riesgo respecto de su seguridad.

Esta es la paradoja de la situación fundamental frente a la cual se ve colocada una *ética política* de

la *responsabilidad* en un mundo donde entran en conflicto sistemas sociales de autoafirmación; y constituye la principal aporía de la *ética de la convicción* —religiosa y filosófica—, el no poder dar cuenta de esta situación. Esto se pone de manifiesto de una manera particularmente extrema, y precisamente por ello trágica, al considerar la regulación política de conflictos entre los seres humanos teniendo en cuenta el desafío del desarrollo tecnológico—militar.

Es ciertamente comprensible la idea de que “uno” debería y podría, basándose en la comprensión del riesgo para la humanidad por un lado y por otro en el principio racional bien fundamentado de la ética del discurso, sencillamente poner en acción un *nuevo comienzo racional* de las relaciones humanas y de este modo también de la regulación de los conflictos. La plausibilidad de esta idea es fortalecida aún más por la perfectamente fundable advertencia por los riesgos enlazados con el automatismo de la carrera armamentista ya en la paz —por ejemplo con respecto a las chances en continua disminución de una solución cooperativa de los problemas de la crisis ecológica.

Sin embargo hay que comprender que la *idea del nuevo comienzo radical de todos los seres humanos sobre la base de la ética de discurso* termina en una *ilusión de la ética de la convicción*, en una exigencia que para el político actuante en la dimensión de la *ética de la responsabilidad* no representa (lamentablemente) una opción realizable.

Quien actúa en la responsabilidad política puede y debe, basándose en su *deber de protección y preservación* ante el sistema social de autoafirmación del cual se responsabiliza, no considerar como realizable el *salto no mediado* en la situación de las *condiciones ideales del discurso*, necesaria-

mente dada por supuesta al argumentar seriamente e incluso anticipada por contraposición como existente. El debe, en su acción, tomar como punto de partida las condiciones históricamente devenidas de la realidad política también en el sentido de la *cautela estratégica*. Pues sin esta prevención que en la realización de tratativas eventualmente lo obliga a la amenaza de violencia en una medida respectivamente condicionada por la técnica armamentística, estaría obligado a correr un riesgo respecto de la seguridad, no carente de responsabilidad, no para sí mismo sino para el sistema social de autoafirmación que le ha sido confiado.

De estas comprobaciones resulta claro según me parece, que con la *fundamentación racional de la ética de discurso* (la respuesta al desafío *interno* de la razón por la ciencia) no hemos dado todavía de una manera efectiva una respuesta suficiente al problema de la aplicación de esta ética en condiciones reales.

En el tránsito de la fundamentación de la ética del discurso a su aplicación, se produce como resultado en cierta medida un hiato insalvable, de carácter cualitativo, entre una *parte A* y una *parte B* de la ética. Este hiato que debe haber existido ya siempre, sin embargo, en vista del desafío *externo* de la razón a través de las implicaciones técnicas de la ciencia, se hace presente a la conciencia con particular claridad y con un agravamiento paradójico.

Ciertamente, si este análisis es correcto, se plantea entonces la cuestión de si la *ética del discurso*, fundada en lo precedentemente expuesto, es *además aplicable en tanto ética política de la responsabilidad*. En nuestro tiempo los “totalmente sobrios” han sacado de la situación esbozada, y no de manera infrecuente, conclusiones que

resultan en un reemplazo de la ética política de la responsabilidad por una "política realista" libre respecto a lo moral.<sup>20</sup> En el presente contexto no puedo entrar más detenidamente en los detalles de esta propuesta. Quisiera solamente indicar una implicación, que muestra de manera suficientemente clara, que también hay algo así como ilusiones de los "completamente sobrios" que forman pareja con las ilusiones de los "éticos de la convicción".

El concepto, libre respecto a lo moral, de "estabilización del antagonismo", por ejemplo, que en su momento se propuso para resolver (de modo puramente estratégico-racional) la crisis estratégico-nuclear de la regulación de conflictos, se mostró indudablemente capaz de desarrollar criterios para un análisis crítico y una estimación de estrategias políticas tales que podían provocar una *desestabilización del equilibrio tecnológico-armamentístico* entre los poderes mundiales y en esa medida originar peligros para la paz mundial. Hasta aquí este concepto podía ser puesto *al servicio de una ética política de la responsabilidad*. Sin embargo, tomado en sí mismo (en tanto modelo puramente *estratégico-racional*) este concepto no es capaz de fundamentar por qué la "estabilización del antagonismo" debía ser *evaluada* de una manera diferente a la consideración de iguales condiciones de estabilidad por medio de una política del *desarme controlado de ambos lados* o de la *reestructuración del armamento en función de la incapacidad de ataque*. Esta diferenciación, que no es libre de valores, resulta solamente desde el punto de vista de una ética política

<sup>20</sup> Véase W. Becker: "Der Konflikt der Friedensbegriffe", en: *Neue Rundschau* año 93 (1982) 154-164.

de la responsabilidad.

Estas pocas indicaciones respecto de la posibilidad y necesidad de poner la racionalidad técnico-estratégica de la regulación de conflictos al servicio de una ética política de la responsabilidad, ponen de manifiesto, según creo, que el dilema de la aplicación de la ética no es insolucionable sin más. Más exactamente: *la aportación de la aplicación de la ética de discurso qua ética de la convicción no debe implicar ya la imposibilidad de una aplicación de la ética del discurso como ética de la responsabilidad*. Para demostrar esto es sin duda necesaria aún una explicitación de la norma fundamental de la ética del discurso, explicitación que resulta un complemento de la formulación hasta ahora dada.

Ahora se hace patente como decisivamente importante que en lo precedente no nos hemos abandonado a la suposición de que el *discurso argumentativo* sea una empresa que se encuentre más allá de todo auténtico conflicto moral, de manera tal que sus condiciones normativas no tuvieran ninguna relevancia moral.

El discurso argumentativo implica efectivamente, de acuerdo con su principio institucional constitutivo, una anticipación *por contraposición* de condiciones ideales de comunicación en el sentido de la separación entre racionalidad estratégica y racionalidad discursiva.

Esto quiere decir que los participantes reales en el discurso permanecen completamente expuestos a la posible tensión conflictiva entre sus intereses de autoafirmación y el principio de procedimiento éticamente normativo de la regulación puramente consenso-comunicativa de los conflictos entre intereses. Ellos permanecen por ejemplo expuestos a la tentación de imponer con triquiñuelas retórico-estratégicas su interés por un

determinado resultado del discurso con respecto al problema de la solución de conflictos, problema que los afecta a ellos mismos. Ahora bien, todo aquel que argumenta con seriedad *debe* no sólo resistirse a tentaciones de este tipo, particularmente en cada caso, sino que además *debe* empeñarse en adecuar las máximas de su personal enfoque fundamental de acuerdo con la norma de procedimiento del discurso ideal.

Quienes argumentan están por lo tanto ya desde un principio también bajo la exigencia ética de *realizar* de acuerdo con las posibilidades el estado ideal *anticipado por contraposición* a una comunidad ideal de comunicación y de superar aproximativamente la distancia entre las condiciones fácticas y las condiciones anticipadas de la comunicación. Todo argumentante con seriedad debe ya siempre haber reconocido implícitamente también esta exigencia ética de la separación de los obstáculos fácticos respecto de la solución puramente discursiva de problemas. Pero precisamente de ello resulta, tal como debe ahora mostrarse, el *principio regulativo de una ética política de la responsabilidad*.

Esto puede mostrarse a través de una serie dialéctica constituida por tres pasos argumentativos.<sup>21</sup>

El primer paso (1) solamente explicita la máxima del actuar en el sentido de la *norma ideal fundamental de la ética del discurso*, es decir, en el sentido de la anticipación por contraposición de condiciones ideales del discurso también bajo sistemas reales de autoafirmación, por ejemplo, Estados en conflicto; el segundo paso (2) explicita el deber de protección y preservación del político

responsable o del ciudadano frente a su sistema de autoafirmación. Ante este deber de protección y preservación fracasa la aplicación ética, propia de la ética de la convicción, del principio del discurso; el tercer paso (3) explicita finalmente la obligación recientemente planteada a los *participantes reales del discurso* en la situación fundamental esbozada, de modificar a largo plazo aquellas relaciones que producen la distancia entre las condiciones ideales de comunicación y las condiciones reales (políticas) de comunicación e interacción entre sistemas de autoafirmación. La obligación señalada en último lugar puede ser explicitada como principio regulativo de la *mediación referida a la situación entre pensar y actuar de manera consenso-comunicativa y pensar y actuar estratégicos*. Pero esta obligación en tanto estrategia moral a largo plazo no solamente somete la mediación *ad hoc* a los imperativos de un manejo de la crisis en el sentido de una política realista libre respecto a lo moral, sino además a la finalidad de una modificación efectiva a largo plazo de las relaciones políticas en el sentido de la superación de la antítesis entre (1) y (2) y con ello del conflicto entre ética de la convicción y ética política de la responsabilidad.

De este modo está formulado el ofrecido principio de una aplicación de la norma fundamental de la ética del discurso al ámbito de una ética política de la responsabilidad. Considerando su posible aplicación a la problemática de la *organización político-internacional de la responsabilidad solidaria de los seres humanos en la era de la ciencia*, este principio debería ser explicitado aún más; particularmente en este contexto con respecto a los problemas de la *regulación política de conflictos*.

En lo anterior ya hemos sugerido en qué podría

<sup>21</sup> Véase la investigación señalada en la nota (17).



consistir la aplicación de la estrategia moral por nosotros postulada de la modificación a largo plazo de las relaciones políticas. Aquí no podemos elaborar más esta problemática, pero con respecto a la mediación exigida entre pensar y actuar consenso-comunicativo y pensar y actuar estratégico, quisiéramos al menos señalar una máxima de la aplicación referida a la situación del principio de mediación:

Todo dependería evidentemente, tanto de la exigencia de evitar un riesgo demasiado grande para la seguridad como de tener en cuenta por otra parte el postulado de la modificación a largo plazo de las relaciones en el sentido de la creación de posibilidades de discursos libres de violencia para la solución de los conflictos. Para una ética política de la responsabilidad resulta de ello la máxima: tanto recurso a procedimientos estratégicos (por ejemplo amenaza de revancha y semejantes) como sea *necesario*, tantos esfuerzos en el sentido de un punto de apoyo previo en mecanismos consenso-discursivos de solución de conflictos (por ejemplo "medidas generadoras de confianza"), como sea *posible*.

Este libro se terminó de imprimir  
en los Talleres Gráficos LITODAR,  
Viel 1444, Capital Feder.  
en el mes de diciembre de 1990