



Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores,  
graduados y alumnos

10, 11 y 12 DE NOVIEMBRE DE 2008

Departamento de Filosofía  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
Universidad Nacional de La Plata  
ISBN 978-950-34-0578-9

## **¿Moralidad emergente versus ética discursiva? Algunas interrogaciones preliminares.**

**Gerardo Oviedo**

En su artículo de 1991 titulado “La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur”, Karl Otto Apel aprovecha el contexto de recepción de su obra en México para dar un vistazo retrospectivo y general sobre su arquitectónica filosófica y sus supuestos culturales profundos. Apel declara que a diferencia de lo postulado por posiciones de contextualismo e historicismo radical al estilo de Richard Rorty, él prosigue la tradición occidental de origen griego y consumación kantiana según la cual lo propio de la filosofía constituye la conceptualización autorreflexiva de pretensión universal y validez trascendental. Frente a una posible acusación de eurocentrismo que recaiga sobre esta postura, Apel se apresura a señalar que el pensador, hijo de su clima epocal y ser humano finito, está fácticamente condicionado no sólo por sus experiencias específicas sino también por la precomprensión cotidiana del mundo que comparte con su comunidad sociocultural. Presumiblemente, según Apel es posible conciliar la primacía ontológica de la reflexión racional y universalmente válida por encima de las meras prácticas culturales históricamente contingentes. Apel asume el universalismo de la gran filosofía en carácter de pensador alemán y, veremos en seguida, intelectual de izquierda. No ve en ello una inadecuación o inconsistencia, y lejos de arredrarse ante una aparente aporía, se reconoce adverso del relativismo total frente a las pretensiones del logos. Dado que esta tensión entre idealidad y facticidad no concierne a un problema de psicología del conocimiento que deba resolverse subjetivamente desde competencias cognoscitivas, sino que más bien atañe al destino de las grandes narrativas filosóficas occidentales y a su status conferido en la cultura moderna, Apel atribuye una importancia decisiva, sino radical e intransferible, al filosofar teórico. El suyo no es sólo un pensamiento de fundamentación última, sino una teoría “fuerte” en el más enfático sentido, esto es, lógico-

formalmente universal, ontológicamente incondicionada y normativamente obligatoria. Relativizar epistemológicamente o sospechar ideológicamente de estos severos principios sería infligir o deformar la validez racional de la argumentación discursiva misma. Su punto de vista trascendental no aceptaría limitarse a un determinado horizonte epocal de la historia europea de la segunda posguerra. Menos, se dejaría circunscribir a tradiciones culturales y coyunturas políticas inherentes a la nación alemana, como por ejemplo, despedirse de toda cosmovisión romántico-germánica imbuida de teología y conjurar la experiencia del nazismo mediante un nuevo proyecto universalista a la vez que pluralista. Apel juzgaría que venir a desmentir, por caso, el humanismo kantiano, sería someter la filosofía *primera y perenne* a restricciones contextualistas e historicistas, privándosela del alcance general de sus categorías y menoscabando o desacreditando sus postulaciones morales racionales. Por cierto estas palabras no coinciden exactamente con la autoexposición de Apel, pero creemos que no componen una caracterización demasiado infiel de las intenciones intelectuales que lo motivan en su ya clásica construcción teórica.

Un aspecto que también surge de la auto-reconstrucción de Apel es su no siempre recordado o reivindicado propósito de reformular las intuiciones éticas del joven Marx. En particular su denuncia del capitalismo como enajenación del hombre, que lo ocuparon en sus primeras elaboraciones de antropología del conocimiento. Acotamos aquí que la temprana postulación apeliana de un “interés cognoscitivo emancipatorio”, pronto recogida por Jürgen Habermas, respondía a esa original preocupación por reconsiderar bajo los términos de una antropología filosófica ampliada, “transformada”, la ontología de la liberación social del joven Marx. Esa antropología jovenhegeliana será traducida a una lengua informada por el vuelco semiótico-pragmático de la filosofía, y en general por el giro lingüístico que definen la principal inflexión teórica de la segunda mitad del siglo XX. Desde la perspectiva del lenguaje considerado la meta-institución universal-trascendental de todas las instituciones socioculturales humanas, Apel considera que las formas comunicativas de los mundos de la vida constituyen un a priori relacionado con el discurso argumentativo. El mundo de la vida es como un a priori material y desde ya existencial frente a las pretensiones universales y vacías de la validez de los argumentos. Pero la praxis comunicativa por medio de la que se reproducen culturalmente los mundos de vida, que son realidades singulares, ha de coexistir en las sociedades modernas con un tipo de interacción que no se instituye a partir de los lazos lingüísticos vinculantes. Apel acompaña a Habermas en la tesis de que los sistemas autorregulados que se han diferenciado funcionalmente de los mundos de la vida por medio de una separación estructural entre comunicación lingüística y acción instrumental,

conforman un paso evolutivo de la especie pero a la vez provocan efectos de colonización y resecamiento de las fuentes simbólicas originarias de la cultura. Y con Habermas, Apel también asume, o mejor, reasume y reformula la utopía del reino de la libertad de Marx, traspuesta al giro pragmático-lingüístico que la remite a la posibilidad de disponer de una distancia reflexiva y comunicativa con la alienación cuasi-naturalista de los sistemas sociales autorregulados, y específicamente, del mercado capitalista. Aquí Apel, a diferencia de otros escritos, insiste en el motivo post-marxista de su propio pensamiento, acaso anoticiado o advertido del influjo del marxismo en el mundo cultural latinoamericano, del que puede decirse mucho excepto que sea una presencia débil, sobre todo en el ámbito universitario de las ciencias sociales, donde goza aún de una salud difícilmente equiparable a la de sus organizaciones políticas extra-académicas. Esta digresión de mi parte se justifica cuando leemos, por ejemplo, que Apel comparte el consenso en torno a que es ya completamente inaceptable el tipo de materialismo que “proporcionó a Lenin las bases para que la autoridad del partido suplantara la idea del bien moral por lo que ha sido considerado oportuno, es decir, lo que es necesario en la dialéctica de la historia.”<sup>1</sup>

Si esta acusación de Apel no es tomada a menos, y en consecuencia, conectáramos sistemáticamente su posición teórico-normativa fundamental con las tentativas de superación de la filosofía de la historia marxiana, tal como su colega y amigo Habermas también se empeñara en hacer, entonces la inflexión política de la semiótica trascendental aparece bajo una luz más nítida que la que puede arrojar una pura reconstrucción interna de sus conceptos y de su recepción de las principales tradiciones filosóficas de la modernidad. En todo caso, lo que aquí me interesa es atenerme a ese momento politicista, antes que práctico-moral, no siempre explícito en el despliegue categorial de la ética discursiva. Según Apel, fue especialmente la concepción oportunista del posible conocimiento de la necesidad dialéctica del progreso en la historia lo que condujo a los marxistas ortodoxos a colocarse fuera de los límites de la deliberación democrática y de los discursos científico-falibilistas, erigiendo al partido en Rey Filósofo platónico y reservándose a sí mismos el monopolio del conocimiento y el monopolio del poder político. Sobre el contraste de esta narrativa fallida vemos elevarse la regia construcción de la ética discursiva, que se siente llamada a trasponer esos límites dogmáticos desde dentro, esto es, desde la matriz del humanismo ilustrado que también orientaba a Marx. Empezando por la cúspide de su catedral filosófica, la ética discursivo-trascendental de Karl Otto Apel se propone ni más ni menos que fundamentar la

---

<sup>1</sup> Apel, Karl Otto, “La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur”, en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, Siglo XXI, 1994, p. 41.

obligatoriedad, ya prevista por Marx, de “intentar realizar la justicia social a escala planetaria.” Desde ese horizonte de expectativas normativas, la ética discursiva admite dos grandes planos y partes constitutivas de su arquitectura interna. Se trata del plano de la idealidad de la validez, separado analíticamente del plano de la facticidad histórico-cultural del mundo. Mientras que el primer nivel o “parte A” concierne a la fundamentación última del *a priori* de la comunidad ideal de comunicación, el segundo nivel o “parte B” se refiere a las prácticas discursivas asequibles dentro de las comunidades reales de comunicación. Ya en el plano de constitución trascendental de la comunicación, se presenta una estructura dialéctica que ha de desplegarse por medio de la fundamentación reflexiva, cuyo último término no es una conciencia de sí, sino la consistencia pragmática de la argumentación. Simplificadamente dicho, no incurrir en autocontradicciones performativas. El *a priori* formal y universalmente necesario del diálogo argumentativo orbita en torno al postulado contrafáctico de una proyección de la verdad en una comunidad de comunicación ideal, ilimitada y futura. Dicho a la manera kantiana, es una *idea especulativa* de la razón, no un *concepto del entendimiento*. Este *ideal regulativo* entra en tensión productiva con los actos reales de comunicación de los sujetos hablantes y oyentes que son miembros de una comunidad concreta. Ya que en sus propios actos de habla, por más desviados que estén de una procura moral o estética, los sujetos no pueden soslayar ese presupuesto contrafáctico de la anticipación de una comunidad comunicativa ideal aún inexistente. Apel cree que las pretensiones de validez encarnadas en las preferencias y emisiones lingüísticas exigen por su propia constitución dialógica la posibilidad de ser sometidas a una argumentación temporalmente ilimitada a la vez que culturalmente indeterminada, y acaso infinita. No le interesan a Apel las implicancias o derivaciones metafísicas de esta postulación, como es sabido, abrevada en Peirce, sino al contrario, lo desvelan sus potenciales práctico-normativos. Se trata, en suma, de un supuesto de la razón que funciona como un ideal regulativo de carácter obligatorio e inevitable, o dicho de nuevo con Kant, *imperativo*. Ello repercute, dicho ahora en términos histórico-intelectuales y políticos, en una superación del comunismo de origen jovenhegeliano a través de un kantismo de izquierda que no deniega en último término ni siquiera la tesis revolucionaria. Esta apelación utópica e izquierdista en la consiguiente vuelta a Kant la refrenda el propio Apel y de modo explícito y declarado. No hay nada de inaudito en ello, puesto que ese regreso a un democratismo radical kantianizado de intención postcapitalista, también se verifica en su colega y amigo Jürgen Habermas. Con todo, Apel pareciera ubicarse más a la izquierda que el programa post-liberal de la *teoría de la acción comunicativa* cuajado en el modelo de la “política deliberativa”. Bajo el requisito trascendental de la realización

histórico-tendencial de la comunidad ideal de comunicación en la historia, y esto no es igualmente claro en Habermas, Apel retoma el proyecto de la *realización de la filosofía* a través de la transformación del mundo, o en otras palabras, reconstruye la onceava tesis a Feuerbach. Claro que ahora sobre un programa rekantianizado que prescinde de toda apelación al *telos* del progreso dialéctico de la historia. Si se me permite decirlo con cierta rudeza y de nuevo en términos intelectual-políticos, Apel parece mostrarnos que ante los distintos decisionismos procedentes de la filosofía del ser de Heidegger o del retorno nihilista a Nietzsche, nuestra inspiración normativa en la alta filosofía más allá de Hegel y Marx no puede sino desembocar en una reformulación del programa kantiano. Apel sostiene, por un lado, que la comunidad ideal de comunicación es trascendental en sentido estricto, puesto que en primer lugar es reflexivamente irrebasable o intraspasable. Y por otro lado, afirma que es una idea regulativa de finalidad última. Sin embargo, la idea regulativa de la comunidad ilimitada de comunicación y argumentación es trascendental, esto es, *condición de posibilidad universalmente necesaria* perteneciente al reino especulativo, mientras que la utopía concreta (por caso, socialismo o anarquismo) se desenvuelve como acontecer fáctico, vida histórica real y experiencia contingente. Ello responde a la diferencia entre el “mundo inteligible” y el “mundo sensible”, tal como enseñara el Kant de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. De modo que no puede pasarse ilícitamente de un nivel ontológico a otro. Traducido al lenguaje de la praxis: no hay certeza o evidencia indubitable de una necesidad objetiva y empírica de la *dirección y el contenido* de lo utópicamente anticipado, y por consiguiente, de su realización práctica por medio de una acción política y organizacional unívoca, perentoria, coactiva e irrevocable que actúe en su nombre. De ahí que en esta reconstrucción de Marx la figura del partido vanguardista revolucionario pierda toda base filosófica de sustentación.

La realización política de la utopía ideal final es efecto de una multiplicidad indeterminada, circunstancial y falible de prácticas situadas de liberación, según colegimos del planteo de Apel. Al denegar el nervio de la dialéctica, o sea, la negatividad de la contradicción en su progresión teleológica, esta filosofía no se ve a sí misma como guerra a lo vigente, sino más bien como aproximación ética a un ideal de vida ya siempre intuitivo en nuestra forma de existencia hablante. Apel es lo suficientemente sincero al respecto y conviene ahora dejar que él mismo nos lo explique. En un comienzo, Apel nos advierte que “la confusión entre las dos posibles concepciones siguientes, entre una idea regulativa o un ideal por un lado, y una utopía concreta por el otro, es muy peligrosa, confusión que en cierto sentido ha sido dañina desde Platón hasta Marx y Lenin.” Advertido de ello, pronto Apel declara que “la perspectiva

de la pragmática trascendental sigue a Kant y no a Hegel y Marx respecto a su programa de una distinción crítica entre la utopía, por un lado, y los ideales o ideas regulativas por el otro, y en relación con fundamentar la idea del progreso histórico, por medio de la ética, como una tarea ética y no a la inversa.”<sup>2</sup>

Lo cual también es una manera de decir, por parte de Apel, que la realización política de la utopía, al perderse de vista su carácter de anticipación ideal-regulativa y por tanto confundidosela, mediante un paralogismo, con una fase evolutivamente superior de la historia real, puede conducir a la barbarie y el despotismo que acarrear la violencia y la dictadura como métodos legítimos de acesión a un futuro redimido, a la vez sustantivado y próximo. Las condiciones de realización de una forma de vida libre y autónoma orientada por la comunicación racional y la corresponsabilidad solidaria más allá de toda heteronomía de la convicción, corresponden a la “parte B” de la ética, esto es, a los aspectos de la democratización progresiva de las comunidades concretas de vida, de acuerdo a una lingüístización crecientemente reflexiva de las instituciones sociales y políticas.

También Arturo Roig, pensador argentino de la misma generación que Karl Otto Apel, parte de un programa kantiano transformado, pero desde torsiones histórico-culturales heterogéneas con respecto a las que motivan la arquitectónica de la ética discursivo-trascendental. Ambos se despiden de la filosofía de la historia hegel-marxiana, pero conservando su aguijón crítico y sus aspiraciones emancipatorias. En este sentido comparten una misma sensibilidad filosófico-política de izquierda, si se nos acepta seguir diciéndolo así. También ambos defienden posturas “fuertes”. La distinción cultural inicial entre Karl Otto Apel y Arturo Andrés Roig, para decirlo con brevedad sumaria, concierne a la diferencia entre sentirse imbuido del legado de la racionalidad occidental del logos universal y además heredero directo del linaje de los grandes pensadores alemanes de Kant a Heidegger, o bien, de apenas encarnar la tradición de aquello que algunos intelectuales convinieron en denominar “pensamiento latinoamericano”, desde las modestas filiaciones que remiten a Juan Bautista Alberdi o a José Martí. Si esa distancia no resulta abrumadora y anonadante, forzándonos sólo a tareas de recepción y exégesis del linaje europeo del logos, sino que más bien nos abre a la posibilidad de entablar un diálogo teórico más integral y complejo, y desde ya más sincero con la tradición euro-occidental, entonces el proyecto teórico de Roig se puede aceptar por algo más que por sus conatos de autonomía intelectual latinoamericanista. Yendo directamente al punto, Roig opone a los límites inmanentes de la ética comunicativa no ya pretensiones formales de validez, sino pretensiones histórico-culturales de valor, y con estas,

---

<sup>2</sup> Op. cit., p. 47.

imágenes axiológicas de justicia y redención. Con este fin introduce el concepto de “moralidad emergente”. Roig no reduce la ética discursiva a un fenómeno alemán, dicho otra vez crudamente, puesto que juzga pertinentes sus formulaciones universalistas y sus aspectos objetivos de racionalidad. Sin embargo, Roig se pregunta por la fuerza histórico-conceptual que pueda tener en el contexto de los mundos de la vida latinoamericanos la idea de “comunidad de comunicación”. Antes que la acción lingüística y su potencial de verdad inmanente, el punto de partida de Roig es una “antropología de la emergencia” que toma a su cargo justificar la praxis histórica en gran parte no conceptualizada de los movimientos sociales latinoamericanos. La intención moral que recaba la filosofía de Roig apunta a justificar un haz de experiencias históricas de disensión, resistencia, voluntad utópica y afirmación de la alteridad, dentro de un horizonte de autovaloración de la “dignidad humana” como bien último. La dimensión específicamente “emergente” se comprueba en aquellas coyunturas histórico-políticas en que se han planteado demandas colectivas por medio de un reordenamiento de los saberes y las prácticas legadas por Europa, y por tanto de su reconfiguración en un régimen discursivo resemantizado desde el horizonte de experiencias latinoamericano. Su fundamento ontológico reside en el impulso conativo de “perseverar en el ser”, que siguiendo al Spinoza de la *Ética*, Arturo Roig transforma en *a priori* de la afirmación de nuestra dignidad humana universal, postulado tributario de Kant. Pero siguiendo a José Martí, Roig supo ver que ese conato de la potencia universal del ser asume para la realidad histórica latinoamericana su particular imperativo, en donde se asume como ideal rector de la realización política de la soberanía nacional y de la ética pública democrática e igualitaria. Para terminar, acotamos que Roig también recupera al Kant de la metafísica de las costumbres en cuanto a asumir la dignidad humana como un horizonte de posibilidades dirigido al reino de los fines, pero no como pura condición formal discursiva, sino como exigencia práctica sustantiva de evaluación de las necesidades concretas de las masas. Para Arturo Roig, esta dignidad ideal es la dignidad tal como la entiende un hombre que se siente integrante de esta “Nuestra América”, y ello, por “la persistencia de un clima espiritual generado por una tradición profunda de liberación que atraviesa toda la modernidad –la modernidad que debemos rescatar- y que ha adquirido entre nosotros un particular sentido.”<sup>3</sup>

Ante ello nos surge una pregunta inicial que aquí apenas dejamos esbozada. Dicha prioridad antropológica concedida a un Nosotros históricamente situado en América Latina, ¿obstruiría

---

<sup>3</sup> Roig, Arturo Andrés, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, CEELA, Universidad del Zulia, 2001, pp. 79-80.

el acceso a una racionalidad dialógica idealmente contrafáctica por sus excesos contextualistas, o es más bien su condición de posibilidad fáctico-existencial y la encarnación históricamente más consecuente de su expectativa utópica emancipatoria?