

La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una posición crítica.¹

Quiero tocar en esta conferencia tres puntos principales, que me parecen decisivos para el tratamiento del tema: La ética del discurso y la ética de la responsabilidad.

I. La comunidad ideal de comunicación (situación ideal del habla) y la fundamentación última (*Letztbegründung*) de valores.

II. Ética de discurso y ética de la responsabilidad en Weber y Apel.

III. La responsabilidad por las consecuencias como criterio de verdad sobre las normas y el proceso de institucionalización.

I. La comunidad ideal de comunicación (situación ideal del habla) y la fundamentación última (*Letztbegründung*) de valores.

El concepto de la comunidad ideal de comunicación (de mensajes) es derivado mediante un proceso de abstracción a partir del concepto de la comunidad real de comunicación. Como cada argumento potencialmente se dirige a cada uno de los seres humanos, el concepto de la comunidad real de comunicación contiene desde ya una relación con una comunidad ideal de comunicación, aunque ésta esté todavía por concebirse. En esta última forma, resultan exigencias implícitas (valores) para la comunidad real de comunicaciones, que desde ya están contenidos en el proceso de la comunicación. Por tanto, estos valores no son originados desde afuera, para ser introducidos en el proceso de comunicación, sino son derivados de él por medio de la explotación. Valores de este tipo son la universalidad del discurso, la exigencia de verdad del discurso, la disposición para contribuir a la solución de problemas etc..

El proceso de abstracción explícita, por tanto, una comunidad ideal de comunicación contenida implícitamente en la comunidad real de comunicación. Por eso, ésta no es simplemente el producto de un proceso de abstracción, sino siempre ya dado con la comunidad real de comunicación. La abstracción elabora más bien el concepto explícito de aquella. Por supuesto, los valores, que de esta manera subyacen siempre ya a cualquier comunidad de comunicación, pueden

¹ Conferencia pronunciada en el IV Seminario Internacional. A Ética do Discurso e a Filosofia Latino-americana da Libertação. São Leopoldo, RS, 29. de septiembre - 1. de octubre/1993

ser violados y transgredidos. El discurso real puede ser particular, en el discurso se puede mentir y se puede dirigir el discurso de una manera tal, que se obstaculice precisamente cualquier solución de problemas, etc. Pero, al hacer eso, uno cae en una contradicción performativa. Por la crítica de estas contradicciones performativas se objetiviza a la comunidad ideal de comunicación y se la contrapone a la real. Pero, siendo contrapuesta a esta, la comunidad ideal es, para decirlo así, un espejo de lo que subyace desde siempre ya a la comunidad real de comunicación.

En relación a los valores de la comunidad ideal de comunicación Apel habla de valores de "fundamentación última" (letztbegründete Werte). Se trata, según Apel, de valores, que una comunidad real de comunicación no puede negar argumentativamente sin caer en una contradicción performativa.

De esta manera, la comunidad real de comunicación es considerada como un proceso de funcionamiento de comunicación. Este proceso de funcionamiento se piensa idealmente como un proceso sin contradicciones, derivando de esta manera de la realidad su idea, que posteriormente puede ser contrapuesta a la realidad misma. En este sentido, el argumento de Apel es circular, lo que no implica necesariamente, que sea tautológico.

El esquematismo de las fundamentaciones últimas.²

Esta argumentación de Apel contiene visiblemente a un esquematismo formal. Por eso no sorprende, que encontremos en todas las ciencias empíricas un gran número de argumentaciones paralelas. Por eso será útil, pasar revista a algunas de estas construcciones teóricas. Podemos seguir partiendo de la comunidad de comunicación. Se puede concebir la sociedad humana o partes de ella no solamente como una comunidad de comunicación de mensajes o argumentos de lenguaje, sino también como una comunidad de comunicación de bienes. Eso hacen en especial las ciencias económicas. Esta comunidad de comunicación de bienes presupone la comunidad de comunicación en sentido de una comunidad de interpretación, pero es distinta de ella.

En las ciencias económicas la comunidad de comunicación de bienes aparece sobre todo en tres formas determinadas. En cada una de estas formas surge la contraposición de una comunidad de comunicación real con una ideal. Como formas principales de una comunidad de comunicación de bienes tenemos la institución del mercado, la institución de la economía planificada y el hecho dado de una comunicación que está presente en cualquier división social del trabajo. En cada una de la teorías que se refieren a estas comunidades de bienes se construye una comunidad de comunicación ideal de bienes:

1. La teoría de la comunicación perfecta.

Ella es derivada a partir de la competencia real - la tal llamada competencia "imperfecta" - por medio de un proceso de abstracción, en el cual el mercado es visto como un proceso de funcionamiento. Como también ocurre en la argumentación de Apel, la competencia perfecta es explicitada como una situación ideal de competencia desde siempre ya implicado en el proceso

² En los análisis que siguen me baso en: Hinkelammert, Franz J.: Crítica a la razón utópica. DEI. San José, Costa Rica, 1984.

real de competencia. La teoría de la competencia perfecta es considerada como una explicitación conceptual de esta dimensión de una situación ideal de competencia, que está ya dada implícitamente con cualquier situación real de competencia. Concibe a la competencia real bajo el punto de vista de una competencia que funciona perfectamente sin pérdidas por fricciones.

Los precursores más importantes de esta concepción de una situación ideal de competencia son John Locke y Adam Smith. Sin embargo, como esquematismo formal en forma de un modelo de equilibrio general es recién elaborada por Walras/Pareto a fines del siglo XIX.

De esta situación ideal de competencia son derivados determinados valores. Siguiendo a la tesis de Adam Smith de la mano invisible, la situación ideal de competencia es concebida de forma tal, que la persecución del interés propio contiene automáticamente la realización del bien común como interés general. De esta visión sigue la derivación de los valores constitutivos del mercado: propiedad privada y cumplimiento de contratos.

En el sentido de Apel se trata de una fundamentación última de valores, que también en este caso es argumentada circularmente.

2. La teoría de la planificación perfecta.

Los primeros intentos para la formulación de una teoría de la planificación perfecta (situación ideal de planificación) se realizan al comienzo del siglo XX. Sin embargo, una teoría consistente de la planificación recién aparece en la Unión Soviética por Kantorovich en el año 1937, quien posteriormente recibió para eso el premio Nobel de economía.³

Otra vez se deriva de la situación real de planificación una situación ideal, que puede ser otra vez descrita como una planificación sin pérdidas por fricciones. En este caso, el plan presenta el interés general, que une todos los intereses particulares. De eso pueden ser derivados los valores fundamentales de la economía planificada, en especial el valor del cumplimiento del plan.

De nuevo resulta una fundamentación última de valores, que procede en forma circular.

3. La teoría de la división social del trabajo.

Marx es el primero que desarrolla una teoría de la sociedad humana como un conjunto de división social del trabajo.. También en este caso, Marx contrapone a la división del trabajo real en sentido de una comunidad de comunicación de bienes una situación ideal de la división social del trabajo, que está desde siempre ya implicada en la situación real de la división del trabajo y que es

³ ver Hinkelammert, Franz J.: Neue wissenschaftliche Planungsmethoden (Nuevos métodos de planificación). En: Osteuropa-Handbuch. Hrsg. Werner Markert. Köln/Gras, 1963.

También: Hinkelammert, Franz J.: "Das Investitionskriterium in Theorie und Praxis der sowjetischen Wirtschaftspolitik" (El criterio de inversión en teoría y praxis de la política económica soviética), in Osteuropawirtschaft, 1962, Heft 1.

explicitada en forma ideal. En relación a esta situación ideal de la división social del trabajo Marx habla de un "Robinson social", de una "asociación de productores libres" o del "reino de la libertad". Otra se trata de pensar idealmente y sin pérdidas por fricciones la división social del trabajo real. Sin embargo, al depender cada proceso de trabajo en última instancia de la factibilidad y realización de todos los otros procesos de trabajo, resulta una condición trascendental para la existencia del conjunto de división social del trabajo. Consiste en la necesidad de asegurar por lo menos un mínimo de subsistencia de cada uno de los seres humanos conectados por esta división del trabajo. De esta manera, de la situación ideal de la división social del trabajo resultan otra vez valores de fundamentación última: sobre todo el valor de la satisfacción de las necesidades de todos.

Otra vez, la derivación de los valores aparece en la forma de una fundamentación última y es realizada en forma circular.

Al lado de estos esquemas extremadamente formalizados de fundamentación última, como aparecen en la ciencias económicas, evidentemente existen también otros.

Así aparece en el análisis del lenguaje, en cuanto no concibe la situación del habla como una comunidad de comunicación de interpretaciones, el concepto del lenguaje sin ambivalencias y del lenguaje como un cálculo unívoco.

Una situación parecida resulta en el psicoanálisis de Freud. Ella tiene como referencia de todas sus derivaciones un individuo ideal, que Freud describe por la siguiente afirmación: Donde era Ello, será Yo. Una absorción tal del Ello (del subconciente) en el Yo implica la idea de una disolución del Super-Yo. Otra vez se contrapone al individuo real, cuyo Yo trata de afirmarse entre el Ello y el Super-Yo, un individuo ideal. De nuevo resulta una fundamentación última de valores, que son los valores subyacentes al análisis mismo.

Nietzsche contrapone a una situación real de una sociedad humana, que siempre está también determinada por la voluntad del poder, una sociedad ideal, en la cual transforma por medio del "eterno retorno" a la voluntad de poder en una instancia de validez universal. Frente al mundo real actúa como ideal. Esta situación ideal de voluntad del poder, como lo concibe Nietzsche, contiene en sí la contradicción performativa de ser el ideal de una sociedad, en la cual ya no se tiene que recurrir a ninguna construcción ideal. Nietzsche considera todas las situaciones ideales, que hemos mencionado anteriormente, como platonismos, que falsifican a la voluntad del poder. Al concebir una humanidad, que deja detrás este tipo de "metafísica", él crea el concepto de una situación ideal de la voluntad del poder pura, en la cual todas las referencias a cualquier situación ideal son superadas. Por eso, Heidegger, que ve eso con claridad, lo llama el "último metafísico".

A estos análisis por medio de situaciones ideales debe su existencia hasta todo un género literario, que aparece en la segunda mitad del siglo XIX, e.d. en el período de la generalización de los esquematismos formales subyacentes a estos análisis. Se trata de la novela de detectives, que da vuelta alrededor de la imaginación del crimen perfecto. También en el caso del crimen perfecto se trata de un concepto, que es derivado del crimen real por un proceso de abstracción: el crimen perfecto es un crimen sin errores de parte del criminal. Para el criminal se trata otra vez de una especie de fundamentación última de sus comportamientos como criminal. Otra vez la derivación es circular.

Considerado como esquematismo formal, la construcción de procesos ideales de funcionamiento aparece primero en la física teórica, para generalizarse en el curso del siglo XIX. Se trata de la física de Galileo Galilei, que se basa enteramente en la construcción de situaciones ideales. La caída libre, el péndulo matemático, la ley de la inercia presuponen situaciones ideales, que todos resultan de la abstracción de las resistencias por fricciones en los procesos reales de funcionamiento. Su predecesor es la imaginación del perpetuum mobile, que aparece desde el siglo XIV a partir del invento del reloj de péndulo y que penetra en la alquimia. Las situaciones ideales construidas por Galilei todas son construcciones de algún perpetuum mobile. Pero, a diferencia de la alquimia, son construidos teóricamente por medio de la abstracción de las resistencias por fricciones. Por eso, no son vistos como metas de realización plena, sino como referencias ideales. No hace falta la capacidad efectiva de construir un péndulo matemático, para poder entender el péndulo real como una desviación del péndulo matemático. Al contrario. Solamente al saber, que el péndulo matemático es imposible, se puede entender mediante su concepto al péndulo real.

Estas construcciones ideales otra vez contienen una fundamentación última de valores, es decir, de los valores de la investigación física y de su aplicación tecnológica. Sin embargo, por encima de eso se puede ver en sus mecanismos fundamentaciones últimas de toda una visión del mundo, como Descartes la formula. Solamente si se entiende el mundo como una res cogitans referida a una res extensa, se puede inventar estas construcciones.⁴

Max Weber analiza esta construcción de procesos idealizados de funcionamiento, cuando habla de los tipos ideales. Weber describe el proceso de abstracción de la manera siguiente:

"Se lo obtiene mediante el realce unilateral de uno o de varios puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas

⁴ Los conceptos de situaciones ideales, que son derivados de mecanismos de funcionamiento, son un producto de la modernidad. En el pensamiento griego no existen. Allá está la contraposición de construcciones ideales y realidad, pero las construcciones ideales son estáticas. Así p.e. en la geometría de Euclid se trata de las construcciones ideales de la recta, del punto o del triángulo, sobre los cuales reflexiona Platon en su relación con las rectas reales, puntos reales y triángulos reales.

Algo parecido vale para la construcción platónica de la "Edad de Oro" y del Estado ideal, que pueden ser interpretados como intentos para la construcción de mecanismos ideales de funcionamiento. Se trataría entonces de la construcción de una situación ideal de "esclavitud perfecta" análoga a la "competencia perfecta" de hoy. Pero la construcción platónica es contradictoria, porque no se puede pensar una situación ideal de esclavitud perfecta universalmente. Por eso no se pueden derivar leyes. Ni pueden en una sociedad todos ser esclavos, ni todos amos de esclavos. La construcción de la "competencia perfecta" es posible, porque todos pueden ser participantes del mercado. Lo mismo vale para las situaciones ideales de la planificación perfecta o de la división social del trabajo perfecta.

Por eso, no se va a encontrar el precursor histórico de la construcción de mecanismos ideales de funcionamiento en el pensamiento griego, sino más bien en la tradición judía del paraíso perdido. En la Edad Media la reflexión del paraíso perdido se transforma en parte del pensamiento escolástico. Por eso aparecen especulaciones sobre el paraíso, p.e. la pregunta, si ya había propiedad privada en el paraíso o no. Aquí se anuncia, sin ser todavía secularizada, la forma universalista de la construcción de situaciones ideales de mecanismos de funcionamiento.

partes que en otras o que aparecen de manera esporádica, fenómenos que encajan en aquellos puntos de vista, escogidos unilateralmente, en un cuadro conceptual en sí unitario. Éste, en su pureza, es inhallable empíricamente en la realidad: es una utopía que plantea a la labor historiográfica la tarea de comprobar, en cada caso singular, en qué medida la realidad se acerca o se aleja de ese cuadro ideal..."⁵

Eso aplica a la "teoría económica abstracta", ya teniendo en cuenta el modelo de competencia perfecta (en las formas elaboradas por la escuela austríaca):

"Nos ofrece un modelo ideal de los procesos del mercado de mercancías, propios de una organización social basada en el intercambio, la libre competencia y la acción estrictamente racional. Este cuadro conceptual reúne determinados procesos y relaciones de la vida histórica en un cosmos, carente en sí de contradicciones, de conexiones conceptuales. En cuanto a su contenido, esta construcción presenta el carácter de una utopía, obtenida mediante el realce conceptual de ciertos elementos de la realidad. Su relación con los hechos empíricamente dados de la vida consiste exclusivamente en eso... Respecto de la investigación, el concepto típico-ideal pretende guiar el juicio de imputación: no es una 'hipótesis', pero quiere señalar una orientación a la formación de hipótesis. No constituye una exposición de la realidad, pero quiere proporcionar medios de expresión unívocos para representarla." ⁶

Weber ve, que se trata de la construcción de una situación ideal que idealiza a un proceso de funcionamiento. Por eso la enfoca como un concepto de referencia, que no es empírico, sino "utopía":

"Este, en su pureza conceptual, es inhallable empíricamente en la realidad: es una utopía que plantea a la labor historiográfica la tarea de comprobar, en cada caso singular, en qué medida la realidad se acerca o se aleja de ese cuadro ideal..."⁷

Los tipos ideales significan, por tanto, "ideas" solamente en sentido de "instrumentos puramente lógicos". Son "conceptos respecto de los cuales la realidad es medida comparativamente" pero no "ideales a partir de los cuales ella es juzgada valorativamente."⁸

Advierte a los científicos, que no deben

"extraer los criterios de su juicio 'de la materia' misma, esto es, de dejar que las 'ideas' en el sentido del ideal broten de las 'ideas' en el sentido del 'tipo ideal'."⁹

Weber ve sin duda, que de las construcciones ideales son derivados valores o normas. Pero lo considera un abuso. Por eso, Weber tendría que rechazar en todo caso también la construcción de fundamentaciones últimas de valores, como la realiza Apel.

⁵ Weber, Max: La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social. (1904) en Weber, Max: Ensayos sobre metodología sociológica. Amorrortu. Buenos Aires, 1958. p.80/81

⁶ Weber, op.cit. p.79

⁷ Weber, op.cit. p.79/80

⁸ Weber, op.cit. p.87

⁹ Weber, op.cit. p.87

Pero estoy convencido, que Apel mantiene razón. Procesos idealizados de funcionamiento implican valores. Por eso aparecen necesariamente a partir de los tipos ideales en sentido de valores. Max Weber rechaza eso explícitamente, pero en sus propios análisis tampoco lo puede evitar. Es imposible construir tipos ideales, que no sean ideales en sentido de valores. Como es imposible, Weber tampoco lo logra en el caso, en el cual desarrolla él mismo tipos ideales o los asume. Dice sobre el mercado, tal cual es presentado en el tipo ideal de la competencia perfecta:

"Este fenómeno: el que una orientación por la situación de intereses escuetos, tanto propios como ajenos, **produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente - muchas veces sin resultado - por una ordenación normativa**, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica."¹⁰

Ahora, según Weber, el mercado con su "orientación por la situación de intereses escuetos, tanto propios como ajenos", produce valores: "efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente - muchas veces sin resultado - por una ordenación normativa". Se trata de los valores tradicionales del bien común, de los cuales Weber ahora afirma, que el mercado los realiza. Se trata de los valores de la "competencia perfecta" con su fundamentación última. Weber no solamente sostiene, que estos valores están implicados en el tipo ideal correspondiente, sino también, que están presentes en la realidad de la competencia efectiva. Declara el descubrimiento de este hecho pretendido hasta como "las fuentes del nacimiento de la ciencia económica." Su argumentación es análoga a la de Apel (aunque sea contradictoria con su metodología explícita propia).

La aproximación asintótica de la realidad a su situación ideal.

El concepto de la situación ideal construida es siempre portador de valores, que en este contexto aparecen como valores con fundamentación última.

Como se trata de una situación ideal, se trata de una situación, a la cual se hace el intento de aproximarse a ella. Así aparece la imaginación de una aproximación asintótica de la realidad a la situación ideal derivada de esta misma realidad.

Esta imaginación se generaliza como progreso técnico y económico. Por lo menos desde Francis Bacon domina a la modernidad. Pero al ser imposible alcanzar la situación ideal, el progreso asintótico es imaginado como un progreso infinito, que se acerca en un tiempo infinito a su meta, sin alcanzarla nunca.

Su forma más sencilla tiene en la técnica derivada de las ciencias naturales. Construir péndulos con una fricción siempre menor, construir cuerpos en movimiento sobre caminos siempre más planos con una fricción siempre menor, construir relojes siempre más exactos, etc. son esfuerzos reales de un tal proceso de aproximación asintótica.

¹⁰ Weber, Max: Conceptos sociológicos fundamentales. §4. En: Weber, Max: Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica. Mexico, 1944.p.24

Del progreso técnico se puede entonces derivar un progreso de las relaciones intrahumanas y hasta de la humanización del ser humano mismo. Una medicina siempre mejor parece ser también parte de este progreso, con una prolongación siempre más larga de la vida humana y con menos dolor. Al fin aparece - con Kant - la idea del progreso moral. Locke ya dijo:

"Estoy de acuerdo de que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar su Autor: y, dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquel que inventó por primera vez la imprenta, descubrió la brújula, o hizo público la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más para la propagación del conocimiento, para la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquellos que construyeron colegios, casas de trabajo u hospitales."¹¹

A pesar de que la construcción de situaciones ideales en la forma de mecanismos formales ocurre mucho más tarde fuera de las ciencias naturales, existen antecedentes tempranos. En las ciencias económicas se trata del modelo del Robinson, que juega un papel significativo desde el siglo XVIII. Por tanto, ya aparecen imaginaciones de procesos de aproximación asintótica desde el siglo XVIII en la forma de aproximaciones al equilibrio económico, sobre todo desde que Adam Smith introduce su concepto de identidad del bien común - o del interés general- con el interés propio. La economía capitalista parece estar en un proceso de aproximación, en el cual esta identidad se realiza cada vez más.

Con la elaboración de mecanismos formales de estas situaciones ideales sobre todo en las ciencias económicas y en las ciencias del lenguaje desde la segunda mitad del siglo XIX, en cambio, estas aproximaciones asintóticas son formalmente expresadas y se transforman hasta en el contenido de movimientos políticos, al mismo tiempo que se transforman en objetos de la reflexión teórica.

Quiero mencionar solamente algunas de estas aproximaciones asintóticas, para mostrar después brevemente su análisis.

En la teoría económica neoclásica aparece la imaginación de una aproximación asintótica al estado de equilibrio descrito por la teoría del equilibrio general de Walras/Pareto. En este sentido se habla de una tendencia al equilibrio del mercado capitalista. Se concibe esta tendencia al equilibrio como una tendencia constantemente presente hacia la presencia del equilibrio en cada momento, pero igualmente como un proceso ascendente en el tiempo, en el cual la economía se acerca en un progreso infinito a un estado de equilibrio lejano. En la teoría económica de Marx aparece la tendencia hacia un "reino de la libertad" que recibe la forma de una aproximación asintótica, en la cual el reino de la necesidad retrocede constantemente en favor del reino de la libertad, sin realización definitiva de éste. Ciertamente, las formulaciones de Marx mantienen cierta ambivalencia y por eso otras interpretaciones también son posibles. En los movimientos socialistas y especialmente en el socialismo soviético surge la imaginación de una aproximación asintótica al comunismo, al cual se entiende siempre más como un estado correspondiente a la situación ideal de planificación (y ya no como el reino de la libertad, del cual soñaba Marx). En Nietzsche aparece el superhombre como el resultado de un progreso infinito en el tiempo, que se acerca

¹¹ Locke, John: An Essay concerning Human Understanding. 2 volumes, Dover, New York, 1959. Bd.II, S. 352

asintóticamente a su ideal, que es un mundo sin ideales. En las ciencias del lenguaje resulta la imaginación de un progreso en la dirección de un lenguaje siempre más unívoco. En el Wittgenstein del Tractatus eso todavía es muy nítidamente expresado. Popper, al asumir el concepto de verdad de Tarski, interpreta el progreso en las ciencias empíricas como una aproximación asintótica infinita a la verdad absoluta (verdad absoluta es en este caso: saberlo todo). Pero también la imaginación de una comunidad ideal del lenguaje en Apel se mueve, aunque con muchas críticas, en el espacio de la imaginación de estas aproximaciones asintóticas a una comunidad ideal de comunicación.

Es importante tomar en cuenta las argumentaciones que pretenden fundamentar este pensamiento en términos de aproximaciones asintóticas a situaciones ideales. Cuando Apel habla de la comunidad ideal de comunicación en este sentido, la llama un principio regulativo. Dice, que la comunidad ideal de comunicación es el

"... principio regulativo, consistente en una comunidad ilimitada de interpretación que se realiza a sí misma teórica y prácticamente in the long run.... Así es, a pesar de que tengamos que aplazar la meta de la interpretación a un futuro infinito y que no confiemos su realización a una filosofía autosuficiente, sino a una mediación entre experiencia hermenéutica y praxis interactiva, guiada filosóficamente. Sin embargo, si es posible -e incluso imprescindible- establecer el principio regulativo de una verdad absoluta del acuerdo en una comunidad ilimitada de interpretación e interacción, es también innegable entonces **que, en cierto modo, la autoconciencia crítica es ya capaz de considerar vigente, frente a sí misma como conciencia empírica y finita, a la comunidad ilimitada; siempre que la autoconciencia crítica se entienda según el método solipsista, sino como miembro y representante de una comunidad ilimitada de interpretación"**.¹²

De esta manera, transforma la meta fantasmagórica de una aproximación asintótica infinita en el principio constitutivo de la ética del discurso:

"El lugar de los 'principios constitutivos' de la experiencia kantianos es ocupado, en cierto modo, por los 'principios regulativos', pero presuponiendo que los principios regulativos **in the long run** tienen que revelarse como constitutivos. Desplazando la universalidad y necesidad de la validez de las proposiciones científicas a la meta del proceso de la investigación, Pierce es capaz de evitar el escepticismo de Hume, sin aferrarse con Kant a la necesidad o a la universalidad de las proposiciones científicas actualmente válidas"¹³.

"De este modo, la **problemática** de las cosas en sí incognoscibles se transforma en la problemática, no exenta de paradojas, **de la aproximación indefinida**, como en el caso de la supuesta convergencia entre los principios constitutivos y los regulativos".¹⁴

¹² Apel, Karl-Otto: ¿Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo. En: Apel, Karl-Otto: Transformación de la filosofía. Taurus. Madrid 1985. p.206/207

¹³ Apel, op.cit. p.165

¹⁴ Apel, Karl-Otto: De Kant a Pierce: la transformación semiótica de la lógica trascendental. En: Apel, Karl-Otto: Transformación de la filosofía. Taurus. Madrid 1985. p.166

Con eso desaparece la realidad y puede ser tomada en cuenta solamente como mera facticidad.

Los economistas neoclásicos o neoliberales tienen una relación perfectamente ingenua con este problema. Friedman dice:

"Claro que la competencia es un modelo ideal. como una línea o un punto de Euclides. Nadie la ha visto nunca una línea de Euclides (cuyo espesor y profundidad son cero) y sin embargo a todos nos resulta útil considerar los volúmenes de Euclides. De la misma forma, la competencia 'perfecta' no existe... Lo importante para comprenderlo y para dictar una política es si el efecto es significativo o si puede desecharse igual que el agrimensor desecha el espesor de la cinta o 'línea'... cada vez me impresiona más la enorme cantidad de problemas y de industrias, que se comportan como si la economía fuera competitiva."¹⁵

Pero precisamente entre los economistas hay conciencia de la paralela con la física clásica:

"Desde luego, las condiciones exigidas para calificar la competencia de absolutamente perfecta son tan difíciles de reunir como las que se exigen en física para calificar un péndulo de totalmente falto de fricciones. Podemos acercarnos mucho a la perfección, pero sin alcanzarla nunca. No obstante, eso no supone ningún inconveniente serio para la utilidad del concepto ideal."¹⁶

No hay la más mínima problematización del proceso de aproximación sintótica. Parece ser el resultado positivo de la ciencia positiva de la economía positiva.

Muy parecido suena la discusión de los autores soviéticos, cuando se refieren al problema de la aproximación asintótica infinita al comunismo. Cito a un autor, que escribe un artículo precisamente sobre este problema, cuando participó en la tal llamada discusión sobre el comunismo en el tiempo de Chruschev:

"Los elementos, el germen, del comunismo no se originan sólo en el regazo del socialismo, es decir no sólo tienen su nacimiento en el socialismo, sino que representan también un desarrollo lógico y el apogeo de las relaciones socialistas, de sus leyes y principios. Esta es la causa por la cual el paso hacia el completo desarrollo del comunismo no destruye las relaciones socialistas, sino que más bien hay que afirmarlas (apoyarlas) de cualquier manera. Para dar este paso no es necesario atar los principios del socialismo sino más bien asegurar su completa libertad de acción"¹⁷.

"Dicho de otra manera, lo que importa aquí no es el reemplazo de una formación socioeconómica por otra, sino del desarrollo que dentro de una formación se lleva a cabo mediante cambios cualitativos y cuantitativos"¹⁸.

"Ambos, socialismo y comunismo, presentan dos fases de una misma formación socioeconómica y por lo tanto el paso de la primera fase hacia la segunda sólo puede tener lugar mediante la

¹⁵ Friedman, Milton: Capitalismo y Libertad. Madrid, 1966. p.157

¹⁶ Samuelson, Paul A.: Curso de Economía Moderna. Una descripción analítica de la realidad económica. Aguilar. Madrid, 1965. 5. Edición. p.75

¹⁷ Stepanjan, Z.: O zakaonomernostjach perestanija socialisma v komunizm. (Sobre el tránsito gradual del socialismo al comunismo). Kommunist. 1959, Nr.124, p.33

¹⁸ Stepanjan, op.cit. p. 37

consolidación (fortalecimiento, confirmación) maximal del socialismo y el aprovechamiento de las leyes vigentes".¹⁹

"Se entiende que la base material-técnica del comunismo no debe considerarse como causa de estancamiento: va cambiando y evolucionando de manera constante (incesante) a través de lo cual determinará el grado de madurez del comunismo y sus etapas de desarrollo"²⁰

En la RDA se decía en una de las críticas oficiosas a Bloch, que desembocaron en su expulsión del país:

"Ni el propósito ni la meta final, sino el proceso infinito de finitas manifestaciones de la materia - esa y no otra- es la posición del materialismo histórico y dialéctico".²¹

En el psicoanálisis Freud trata este problema, cuando descubre, que en el análisis del paciente resulta la tendencia de su transformación en un análisis infinito. Ella misma se transforma en un proceso infinito de aproximación asintótica.²²

En la novela policíaca Sherlock Holmes descubre, que fracasa cualquier intento de una aproximación infinita al crimen perfecto. Detrás del crimen aparentemente perfecto él descubre el crimen real, que siempre y necesariamente resulta ser un crimen deficientemente calculado. Hay crímenes, que no son descubiertos, pero no hay crímenes perfectos. El goce de la novela policíaca consiste en el descubrimiento de este hecho.

En todas estas imaginaciones se trata de un esquematismo formal análogo, que es conseguido mediante una argumentación circular, constituyendo la realidad, por medio de un proceso de aproximación asintótica, a partir de una situación ideal derivada de ella misma. De hecho se hace desaparecer a la realidad en nombre de su propia idealidad.

Así se demuestra que el proceso de abstracción, por medio del cual es derivada la situación ideal, abstrae de la contingencia del mundo, y por eso también de la conditio humana. Las situaciones ideales son conceptos del mundo, que se consiguen abstrayendo de la contingencia de este mundo. Al ser transformados en ideal, al cual el mundo debe aproximarse linealmente, este mundo pierde su realidad. En el lugar de la realidad ha sido puesto un proceso de aproximación asintótica a la situación ideal, por medio del cual se hace invisible el mismo mundo en cuanto mundo contingente.²³

¹⁹ Stepanjan, op.cit. p.35

²⁰ Stepanjan, op.cit. p.38

²¹ Schulz, Robert: Blochs Philosophie der Hoffnung im Lichte des historischen Materialismus. (La filosofía de la esperanza de Bloch a la luz del materialismo histórico). En: Ernst Blochs Revision des Marxismus. (La revisión del marxismo por Ernst Bloch). Berlin Oeste). 1957. S.61

²² Freud, Sigmund: Análisis terminable e interminable. En: Freud, Sigmund. Obras Completas. Madrid 1973. Tomo III, p. 3339-3364

²³ ver Mo Sung, Jung: Economía: um assunto central e quase ausente na Teologia da libertação. Uma abordagem epistemológica. Tesis de doctorado. Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, SP, Brasil, 1993. Mo Sung analiza la teología de liberación bajo el punto de

Ciertamente, todo el mundo es contingente, pero no es contingente la contingencia del mundo. Todo el mundo es casual, pero no es casual la casualidad. La imaginación de una aproximación asintótica a la situación ideal de la realidad, en cambio, trata a la contingencia del mundo como algo contingente, a la casualidad del mundo como algo casual. Hegel en su Ciencia de la Lógica dió cuenta de este problema por primera vez. Por eso hablaba de estos procesos de aproximación asintótica infinita como "progresos de mala infinitud". En un progreso de este tipo pasos finitos hacia una meta infinitamente lejana son interpretados como aproximaciones.

Sin embargo, el carácter circular de todas estas argumentaciones solamente puede evitar desembocar en tautología, si se puede mencionar un criterio de verdad para estas teorías. Como teorías circulares no son falsables en el sentido de las metodologías empiristas como p.e. de la metodología de Popper. Sin embargo, pueden resultar falsos. Pero para poder juzgar sobre su falsedad o su verdad, hace falta un criterio de verdad, que precisamente no puede ser un falseador empírico. Pero hay que mostrarlo. En cambio, el argumento de la aproximación asintótica infinita sostiene de ser el mismo, el criterio de verdad. Con eso niega la realidad fáctica como su punto de partida, a pesar de que parte, por supuesto, de ella. Pero con eso la teoría se transforma en tautología y desemboca en el solipsismo.

Hace falta desarrollar este criterio de verdad. Pero eso nos obliga, a anular la identidad de principios constitutivos y regulativos de la realidad, que también Apel sostiene.

La meta de la aproximación asintótica y su inversión.

La aproximación asintótica infinita a los conceptos de situaciones ideales, que abstraen de la contingencia del mundo y por eso de la conditio humana, no es solamente paradójica, sino contradictoria. Tiene que interpretar pasos finitos hacia una meta infinitamente lejana como aproximaciones. Expresado en términos matemáticos: tiene que sostener, que la cifra 100 se encuentra más cerca a lo infinito que la cifra 1. En la forma del progreso técnico, tiene que sostener, que el reloj atómico, que pierde un segundo en 300 millones de años, se encuentra más cerca al reloj exacto que el reloj de cocina de nuestra abuela, que pierde todos los días algunos minutos. Pero medida por el reloj exacto, ningún reloj se encuentra más cerca al reloj exacto que cualquier otro. El reloj atómico se encuentra infinitamente lejos del reloj exacto, igual como el reloj de la cocina de nuestra abuela. Es más exacto solamente en términos relativos, e.d. medido en relación con el reloj de nuestra abuela. ¿Se encuentra el ser humano de hoy, que tiene una doble esperanza de vida en relación a los seres humanos de hace 500 años, más cerca a la vida eterna que ellos?²⁴

vista de la crítica de tales aproximaciones asintóticas infinitas. El problema existe también referente a la aproximación al "Reino de Dios".

ver también Richard, Pablo: La teología de la liberación en la nueva coyuntura. Temas y desafíos para la década de los noventa. Pasos, Nr.34, Marzo/abril 1991. DEI. San José, Costa Rica.

²⁴ Alfred Polgar escribe un ensayo con el título: el reloj de la iglesia. Reflexiona sobre el problema de lo que indica un reloj, cuando está parado. Llega al resultado, de que un reloj parado indica la hora absolutamente exacta dos veces al día. Solamente no se puede saber, en que momento indica la hora exacta. Para eso hace falta un reloj caminando. Este reloj, sin embargo, jamás es un reloj

Sin embargo, en esta aproximación asintótica se puede perder la misma meta del proceso. Una sabiduría china puede mostrar eso: Para estar completamente segura una casa, ella no debe tener ni ventanas ni puertas, porque el ladrón puede entrar por ellas. Pero una casa sin puertas y ventanas deja de ser una casa.

La aproximación asintótica infinita no se acerca a su meta, pero al buscar la aproximación cambia su meta. En este caso, la meta se puede invertir y transformarse en su contrario. Pero eso no es necesariamente así. Eso puede mostrar una anécdota: Un tirador salió, para alcanzar con su flecha a la luna. Este asaltante del cielo disparó hacia la luna día y noche, pero no la alcanzó jamás. Por fin desistió y se dedicó a la caza. Sin embargo, el intento de alcanzar a la luna, lo había transformado en el mejor tirador de toda la provincia. La meta cambió, pero no se transformó en su contrario. Es transformado en una meta factible y el intento, de alcanzar un fin no-factible, tiene un resultado positivo.

Sin embargo, si la meta se refiere a la totalidad de la sociedad, parece inevitable su transformación en lo contrario. El progreso técnico, celebrado desde Francis Bacon y John Locke como el camino calculable a la humanización del mundo - calculable en términos de la maximización de la tasa de ganancia o del crecimiento económico - hoy amenaza al ser humano y a la naturaleza con la pérdida. La realización del bien común fue interpretada como el fin de una aproximación asintótica infinita del automatismo del mercado total, asegurado por una mano invisible. Sin embargo, de esta manera el interés de una minoría fue transformado en referencia para la destrucción del mundo de vida de la mayoría y al final hoy en la destrucción de todos incluyendo a la propia minoría dominante. El reino de la libertad fue transformado en el plan absoluto y como tal en meta de una aproximación asintótica infinita. El resultado fue igualmente la destrucción del ser humano y de la naturaleza.

Popper le dió a este fenómeno una expresión primitiva y nihilista a la vez: quien quiere el cielo en la tierra, produce el infierno en la tierra. Pero el problema efectivo ni lo ve. Por eso, cuando en los años 70 empezó en América Latina y en el Tercer Mundo la política de la tabula rasa neoliberal - que se llama política de choque -, Popper se transformó en el filósofo de la corte del terrorismo del Estado en muchas de las Dictaduras de la Seguridad Nacional, en especial en Uruguay, en Chile y en Brasil. Ellos prometieron como resultado de su acción una aproximación asintótica infinita al equilibrio del mercado total. De hecho eran una especie de plato adicional de la cocina del terror jacobino. Como este buscaba su legitimidad con Saint Just: Ne pas de liberté pour les enemies de la liberté, el nuevo terrorismo la encontró en Popper: Ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia.²⁵

exacto. Resulta la paradoja, que un reloj caminando indica la hora exacta mucho menos frecuente que un reloj parado. Cuanto más exacto un reloj, con menos frecuencia indica la hora exacta.

Un cantante brasilero - Buarque - canta: el amor es eterno, todo el tiempo que dura.

²⁵ "Deberemos reclamar entonces, en nombre de la tolerancia, el derecho a no tolerar a los intolerantes." Popper, Karl: La sociedad abierta y sus enemigos. Paidós studio. Buenos Aires 1981. p.512, nota 4 al capítulo 7.

Popper da a su libro "La miseria del historicismo" la siguiente dedicatoria:

"En memoria de los incontables hombres y mujeres de todos los credos, naciones o razas que cayeron víctimas de la creencia fascista y comunista en las Leyes Inexorables del Destino Histórico".

La imaginación de la aproximación asintótica infinita de la realidad a su situación ideal es como un velo, que hace invisible la conditio humana. Como ya dice Max Weber, todas estas situaciones ideales son utopías. Como tal se trata de conceptos, que se refieren a un estado de cosas más allá de cualquier factibilidad humana instrumental. Sin embargo, la aproximación asintótica infinita da a las utopías la apariencia del realismo. Resulta una imaginación, según la cual, si bien no se puede realizar estas situaciones ideales completamente, se las puede "casi" realizar o se las tiene "como si" estuvieran realizadas. La diferencia parece ser algo, que se puede pasar por encima.²⁶

Pero estas utopías son producto de las mismas ciencias empíricas. Al desarrollar las ciencias empíricas en su interior la imaginación de estas aproximaciones asintóticas, ellas mismas hacen

Hoy merecen mención también las víctimas del neoliberalismo y del propio racionalismo crítico. Pero el problema no son las "Leyes Inexorables del Destino Histórico". Estas leyes no son más que derivaciones de las imaginaciones correspondientes de la aproximación asintótica infinita de la realidad a la situación ideal abstraída de esta realidad misma. El Occidente debería recordar a las víctimas de esta ilusión trascendental de la aproximación asintótica, e.d. de los progresos de mala infinitud. Entonces tendría que empezar con la conquista de América para llegar al actual cobro de la deuda externa del Tercer Mundo. Al hablar Popper muy unilateralmente del Stalinismo, el Occidente como tal no parece ser parte del problema. Pero la destrucción de este enemigo, que se llama comunismo y con él de toda la utopía, se vuelve a transformar en un progreso de mala infinitud, que reproduce peores agresiones todavía que las que se denuncia en el otro. Por eso Thomas Mann tiene razón, cuando habla del Anti-Comunismo como la "mayor imbecilidad del siglo XX".

²⁶ Cuando Rutherford dice: "Lo cualitativo no es más que pobreza en lo cuantitativo" o Max Planck: "Real es, lo que se puede medir", entonces esta diferencia es simplemente anulada. Eso siempre implica la reducción del mundo por medio de procesos asintóticos infinitos. Las discusiones post-modernas sobre la "diferance" nunca llegan a ver, que la anulación de la diferencia nace en las propias ciencias empíricas y no es un producto de la filosofía de Heidegger. Ver: Ibañez, Jesús: El Regreso del Sujeto. La investigación social de segundo orden. Amerinda. Santiago de Chile, 1991. p.71

Sin embargo, Popper declara muy ingenuamente:

"Es interesante como una admisión del hecho significativo de que no existe una analogía física entre la ingeniería holística y la 'ciencia' correspondiente". Popper, Miseria op.cit. p. 96

Las ciencias naturales son las primeras, que conciben este tipo de progresos de mala infinitud como modelos formales. En cambio, como imaginación y presentación ya están antes, p.e. en Fernando Cortés, el conquistador de México. Ver: Todorov, Tzvetan: La conquista de América. El problema del otro. Siglo XXI. México, 1989.

Por esta razón, Todorov insiste en sostener, que la modernidad empieza ya con la conquista de América.

Lo que está en cuestión, no son ideologías, sino toda la civilización occidental con toda su cultura. La civilización del Occidente es la peor máquina de agresión, que jamás la humanidad ha inventado.

Como tal es invencible. Para hacer guerra con ella, habría que reproducirla para poder ganar la guerra en contra de ella. Por eso, hace falta hacer visible su ilegitimidad desde adentro, para poder limitarla y cambiarla.

Mantener la memoria de las víctimas - las víctimas de la mala infinitud de las aproximaciones asintóticas infinitas - es parte de ello.

invisible la conditio humana. Por eso, la utopía moderna es producto de las mismas ciencias empíricas. Por eso, una crítica de la razón utópica no se puede hacer con los medios de las mismas ciencias empíricas. El problema de las utopías no es el problema de la construcción de los mismos conceptos de situaciones ideales, sino de la aproximación asintótica infinita hacia ellos. Pero la imposibilidad de esta aproximación no se puede mostrar con los medios de las ciencias empíricas. La aproximación asintótica infinita jamás contradice a alguna ley de las ciencias empíricas y no puede contradecirlas. La propia formulación de todas las leyes de las ciencias empíricas contine esta aproximación infinita.

Por esta razón la aproximación infinita es como un velo, que encubre la contingencia del mundo y que hace aparecer como realista el progreso en el tiempo hacia un mundo no-contingente.

Probablemente el siglo XX es el siglo de la formulación más agresiva de lo utópico. Se trata de las 3 grandes utopías de este siglo: la utopía real-socialista de la aproximación al comunismo. Por medio de la maximización del crecimiento económico, la utopía fascista de la aproximación por medio de una guerra eterna hacia un mundo sin utopías (que hoy es continuada por el neo-conservatismo y la mayoría de los pensamientos post-modernos) y la utopía de la aproximación al interés general por medio del mercado total y globalizado. Estas utopía tiene rasgos centrales en común. Todas son desarrolladas y celebradas con trompetas en nombre de las ciencias empíricas. Todas aparecen en nombre del realismo, que convence por el argumento aparente de la apraximación asintótica infinita. Todas también son utopías conservadoras. Por medio de la imaginación de la aproximación asintótica utopizan sus respectivas relaciones sociales de producción. Crean de esta manera una sacralización secularizada de éstas sus relaciones de producción. Prometen un futuro total como resultado de la renuncia a cualquier crítica de esta sociedad, a la cual se refieren utópicamente: aceptan solamente críticas "constructivas". Por eso, cada una de estas sociedades utopizadas se hace presente como "fin de la historia" y como la única alternativa, para la cual no hay ninguna otra.²⁷

Los utopistas del siglo XX todos se suponen realistas, pero atacan al otro siempre como "utopista". Como todos se sienten realistas, todos son anti-utopistas a la vez. Porque el utopista es siempre el otro. Nuestros utopistas del mercado total ven muy claramente, que el tal llamado socialismo real es un utopismo. Pero también los realsocialistas veían bien, que el propio capitalismo descansa sobre un utopismo. Sin embargo, ambos utopistas se consideran a cada uno como los verdaderos

²⁷ Eso explica, por qué es tan fácil, convertirse de una ideología a la otra. No hay que cambiar la cabeza de concreto, sino solamente las palabras.

Sobre la sociedad de una única alternativa dice Kolakowski:

"Los participantes de la discusión actual... deben recordar, digo yo, todo lo que se ha podido justificar por frases hechas y, por tanto, todo lo que también se podrá justificar y santificar en el futuro - por medio de frases hechas generales referentes al realismo político y a la única alternativa, a la cual, supuestamente, está condenado el mundo."

Kolakowski, Leslek: *Der Mensch ohne Alternative*. (El hombre sin alternativa) Piper. München, 1960. S.85 nota.

El libro de Kolakowski es hoy tan actual como lo era en el año 1959, cuando apareció. Solamente el Kolakowski de hoy dejó de ser actual.

realistas.²⁸ El anti-utopismo es el camuflaje de utopistas, que se consideran realistas sobre la base de la magia de la aproximación asintótica infinita. Esta magia es la ilusión trascendental de la modernidad.²⁹ La aproximación asintótica infinita parece ser la escalera de Jacob, por la cual uno sube directamente al cielo, o "casi" al cielo.

²⁸ Son como aquel hombre sencillo, que sabía muy bien, que 2 manzanas + 2 manzanas = 4 manzanas. Pero no se sentía nada de seguro, si 2 peras + 2 peras son realmente 4 peras. Pero nadie lo podía convencer, de que 2 + 2 son 4. El famoso Zar Nicolas II era parecido. Permitía que se enseñara en los colegios la geometría, pero "sin las demostraciones".

²⁹ En Alemania aparecen ahora libros sobre la utopía, en los cuales ni se menciona a las grandes utopías, que han determinado el siglo XX, p.e. Saage, Richard (Hrgb): Hat die politische Utopie eine Zukunft? (¿Tiene futuro la utopía política?) Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1992.

Hay inclusive afirmaciones, que dan lástima con el autor:

"Porque, gracias a Dios: no se puede eregir guillotinas en nombre de los derechos humanos..." ver Seibt, Ferdinand: "Samtene Revolutionen" und politische Utopie. ("Revoluciones blandas" y utopía política) En: Saage, op.cit. S.128. Lo contrario no sería completamente correcto, pero mucho más verdadero: todas las guillotinas han sido eregidas en nombre de los derechos humanos. En especial la guillotina del Doctor Guillotine.

En América Latina se ha eregido una red de cámaras de torturas, que todavía existe, aunque entra en acción con menos frecuencia. Fue legitimada en nombre de los derechos humanos. La completa marginación de las utopías de nuestro siglo en un libro sobre utopías se explica por la definición de la utopía que se usa. Según esta definición "la esencia de la utopía es tanto la repugnancia de las condiciones presentes como las seducciones de un mundo mejor", según Lasky, Melvin J.: Utopie und Revolution. Über die Ursprünge einer Metapher oder eine Geschichte des politischen Temperaments. (Utopía y revolución. Sobre los orígenes de una metáfora o una historia del temperamento). Hamburg, 1989. p. 59

En esta definición no hay lugar para utopías conservadoras. Sin embargo, las grandes utopías del siglo XX del stalinismo, del fascismo y del neoliberalismo son utopías conservadoras. Su esencia está precisamente en la renuncia a cualquier crítica o repugnancia de las condiciones presentes. Celebran las condiciones presentes como el camino realista a las seducciones del futuro.

Otra obra parecida es Voßkamp, Wilhelm (Hrgb): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. (Estudio de las utopías. Estudios interdisciplinarios sobre la utopía de la modernidad). Suhrkamp. Frankfurt, 1985. 3 tomos.

En esta obra utopías parecen ser mas bien cuentos infantiles.

Pero aparece una excepción.* El aporte de Apel se acerca al problema real de las utopías modernas. A pesar de eso se le escapa el hecho de la utopía conservadora, aunque roza el problema:

"Hoy existe más bien tanto en el oeste como en el este un pensamiento del status-quo de los tal llamados pragmáticos, que absolutiza a un progreso, que nos es dictado por las tal llamadas "fuerzas compulsivas de los hechos" (Sachzwänge), de lo factible en el sentido técnico y económico. Este progreso cuasi automático e immanente al sistema de la sociedad industrial moderna es considerado propiamente como el campo de lo real-posible; por tanto, cualquier persona es considerada utopista, quien - p. e. frente a la crisis ecológica - cree poder salirse de la dirección general de este viaje, para discutir por medio de discursos públicos metas posibles, que no sean las metas obvias predeterminadas por el proceso de la industrialización". Ver:

Pero con eso ha desaparecido la realidad y ella ha sido sustituida por el solipsismo puro. Pero este solipsismo se considera a si mismo como el realismo verdadero. Lo siguiente es la quinta esencia:

"Aquí se hace visible cómo el solipsismo, llevado a sus últimas consecuencias, coincide con el realismo estricto. "³⁰

II. Ética de discurso y ética de la responsabilidad en Weber y Apel.

Apel analiza la relación entre la comunidad de comunicación real y la ideal en lo que él llama la parte A de la ética del discurso. En la primera parte de la parte A él desarrolla el concepto de la comunidad ideal de comunicación con su fundamentación última de valores. Sin embargo, no entiende estos valores como estáticos, que solamente valen para el discurso, sino como valores, que fundamentan un discurso sobre la realidad, en el cual la ética del discurso pretende fundamentar el discurso de la derivación de valores para todas las dimensiones de la vida social. Eso exige un principio-puente, que pertenece a la primera parte de la parte A, pero que guía los discursos, que fundamentan los valores válidos en la vida social. De estos discursos trata la segunda parte de la parte A de la ética del discurso de Apel. Este principio-puente es el principio de la universalización. Da la forma procesual de la derivación de valores en los discursos sobre la realidad fáctica. Los valores, que este discurso desarrolla, pueden tener validez como tales siempre y cuando son universalizables.

Apel, Karl-Otto: Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik. (¿Es la comunidad ideal de comunicación una utopía? Sobre la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía). In: Voßkamp, Wilhelm (Hrsg): Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Suhrkamp. Frankfurt, 1985. 3Bd. Erster Band. I, p.334

Apel no ve con suficiente claridad, que este "pensamiento del status-quo de los tal llamados pragmáticos, que absolutiza a un progreso, que nos es dictado por las tal llamadas 'fuerzas compulsivas de los hechos'" es precisamente el pensamiento utópico del siglo XX. Son estos pragmáticos, que nos hablan de las seducciones del futuro. Seducciones, cuyo realismo es garantizado, cuando todo el mundo renuncia a la crítica y se somete a estas fuerzas compulsivas de los hechos. En nombre de estas utopías conservadoras es destruido nuestro mundo.

También en Jonas hay algunos pasos para descubrir esta utopía de los "realistas", pero nada más. Ver: Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. (El principio esperanza. Ensayo de una ética para la civilización técnica) Suhrkamp. Frankfurt, 1984. Sobre esta utopía consercadora ver: Hinkelammert, Franz J.: Del mercado total al imperio totalitario. En: Democracia y Totalitarismo. DEI, San José, 1987. (también: Pasos, San José, Nr. 6, Junio 1986.)

Por eso, la pregunta es más bien, qué lugar puede tener hoy una utopía crítica frente al dominio abrumador de la utopía conservadora. Pero esta es la pregunta por las alternativas abiertas en una sociedad, en la cual el poder absoluto está con aquellos, que niegan la validez y factibilidad de cualquier alternativa. Porque la utopía conservadora es el instrumento, por medio del cual se extermina el pensamiento en alternativas.

³⁰ Wittgenstein, Diario. 2 de septiembre 1916

Apel asume expresamente la formulación, que da Habermas de este principio de universalización (U):

"(U) Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que previsiblemente resultan de su observación general para la satisfacción de los intereses de cada individuo deben poder ser aceptadas sin constreñimiento por todos los afectados".³¹

En estos términos cualquier norma tiene que ser aceptada y es legítima. Pero para que pueda ser seguida, se tiene que tomar en cuenta ya en el proceso de la formación de normas "las consecuencias y efectos colaterales que previsiblemente resultan de su observación general".

En esta forma la formación de normas en la segunda parte de la parte A de la ética del discurso de Apel ya contiene un elemento de una ética de responsabilidad. Apel (y Habermas también) asume la fórmula de la ética de responsabilidad de Max Weber. Eso consiste en la consideración de las consecuencias y efectos colaterales ya en la formación y en la aplicación de normas y valores. Weber llama ética de convicción una formación o aplicación de normas sin consideración de las consecuencias.

Sin embargo, aunque este principio de universalización (U) contiene elementos de una ética de responsabilidad, no contiene una respuesta completa a este problema. La formación de las normas no puede sino considerar las consecuencias "previsibles" de su aplicación. Pero siempre hay consecuencias que no son previsibles. De esta manera resulta un problema específico para la aplicación de las normas universales. La respuesta a este problema la trata Apel en la parte B de su ética del discurso. Se trata de la parte que habla sobre la responsabilidad por la aplicación de las normas derivadas según el principio de universalización en la parte A.

Para Apel, la base para el desarrollo de esta parte B es una crítica de las éticas rigoristas de principios en nombre de la ética de la responsabilidad. Apel hace eso en discusión con el rigorismo kantiano:

"Lo que aquí se afirma es que **bajo las condiciones de una comunidad comunicativa ideal** - pensada por Kant como 'reino de los fines'- mentir equivaldría, de hecho, a la **autosuspensión (Selbstaufheben) performativa de la comunicación**, lo que significaría también la de la autocomprensión en el pensamiento individual.

Como se sabe, Kant estaba dispuesto a llevar este principio a sus últimas consecuencias. (Por supuesto, también, curiosamente, en una situación real en la que supuestamente las condiciones de una comunidad comunicativa ideal se habrían convertido desde un comienzo precisamente en sus opuestos -como ocurre, por ejemplo, en el caso de la pregunta de un presunto criminal por el paradero de su inocente víctima) Kant creía poder recomendar, en correspondencia exacta con esta

³¹ Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. (Conciencia moral y acción comunicativa) Suhrkamp. Frankfurt, 1983. S.75. Apel asume este principio en Apel, Karl-Otto: *La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant*. En: Apel, Karl-Otto, Dussel, Enrique, Fornet Betancourt, Raúl: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. Siglo XXI. México, 1992. p.39

concepción, una solución del problema de la 'política moral' en la línea del Principio fiat justitia, pereat mundus." ³² p. 38

Por eso. Apel exige del ético:

"No tendrá que actuar por lo menos en la praxis de manera estratégica y no debería proceder de ninguna manera en el sentido de la recomendación rigorista de Kant, según la cual está prohibido, mentir 'por amor a la humanidad' a un asesino potencial respecto a su víctima buscada?" ³³

En realidad, Apel trabaja aquí con un ejemplo, que empequeñece más bien el problema y que no hace de ninguna manera comprensible el rigorismo de Kant. Porque, ¿quién estaría en este caso de lado de Kant? Si eso fuera el problema con el rigorismo de las éticas de principios, entonces el problema ni existiría. Pero hasta en este mismo ejemplo el argumento de Apel muestra una gran debilidad. Apel no tiene que convencernos solamente, que en un caso así tendríamos que mentir al asesino, sino el tiene que argumentar esta decisión. Mentirle al asesino potencial, es violación de una norma, para que no sea violada otra norma.

La situación es tal, que en cualquier caso se violará una norma. ¿Qué argumento tiene Apel para determinar una jerarquía de normas, según la cual la norma de no matar está por encima de la norma de no mentir?

El problema del rigorismo de una ética de principios, en cambio, es mucho más visible, si partimos de otro ejemplo del rigorismo kantiano, que Apel no menciona. Se trata del ejemplo del depósito:

"Yo me he propuesto, por ejemplo, por máxima aumentar mi fortuna por todos los medios seguros. Sin embargo, tengo en mis manos un **depósito**, cuyo propietario ha muerto, sin dejar nada dispuesto sobre él. Ha llegado, pues, el caso de aplicar mi máxima. Pero quiero saber si puede tener éste el valor de una ley universal. La aplico, pues, al caso presente, y me pregunto si puede recibir la forma de una ley, y, por consiguiente, si puedo convertirla en tal: ¿es permitido negar un depósito del que nadie puede dar prueba alguna? y me apercibo al momento que semejante principio se destruiría a sí mismo como ley, porque haría que no hubiese depósito". ³⁴

De la misma manera rigorista Kant argumenta aquí la necesidad de reconocer préstamos y de pagar las deudas. Si no se pagaran los préstamos, no habría más préstamos. Otra vez Kant conoce exclusivamente la norma y el deber de cumplir con ella. En analogía con el ejemplo de la mentira, podemos hacer más extremo el ejemplo de Kant: el préstamo hay que pagarlo, aunque perezca el deudor. Sin duda, Kant también sacaría esta conclusión.

³² Apel, op.cit. p.38. Ver: Kant, I.: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. Werke, Akademie-Textausg. Bd. VIII, S.423-430

³³ Apel, Karl-Otto: Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik. (¿Es la comunidad ideal de comunicación una utopía? Sobre la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía) En: Voßkamp op.cit. Primer tomo. S. 339

³⁴ Kant, Manuel: Crítica de la razón práctica. México, 1974. p.159

Pero Apel tendría que responder de manera igual como responde al ejemplo de la mentira. Tendría que decir, por tanto, que el deudor, en el caso de que el pago de la deuda lo hace perecer, no solamente tiene el derecho de no pagarla, sino inclusive la obligación moral de no hacerlo.³⁵

Pero con eso Apel entraría en conflicto con nuestra ética capitalista dominante, mientras el rigorismo de Kant coincide completamente con ella. En el caso del cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, ésta nuestra ética capitalista es completamente rigorista. Usa hasta el argumento kantiano citado arriba: si no pagaran, no habría más préstamos. De eso se saca la conclusión: tienen que pagar, aunque se arruine a los seres humanos y a la naturaleza. fiat justitia, pereat mundus. Eso nos dice el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, nuestros bancos, nuestros gobiernos y nuestros ministros de hacienda.³⁶

El ejemplo de la mentira, que comenta Apel, deja aparecer el problema del rigorismo de las éticas de principios como asunto de algún viejo extraño, que ya no está muy claro y que tiene ideas absurdas. Nadie va a entender el rigorismo de Kant, si se lo reduce a este ejemplo. Si partimos, en cambio, del ejemplo kantiano del depósito, se hace claro, que el rigorismo kantiano no es alguna excepción extraña, sino sencillamente la opinión dominante de nuestra sociedad, e.d. la opinión de los dominadores. Este rigorismo constituye la misma ética capitalista también de hoy. Si usáramos la expresión de Max Weber, tendríamos que clasificar esta ética capitalista como una ética de convicción, sin responsabilidad. Con eso se hace comprensible la posición rigorista de Kant.

Ahora, según Apel la ética de responsabilidad consiste en el juicio sobre normas y valores bajo el punto de vista de sus consecuencias directas y laterales.

Supongamos, que el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo lleva por sus consecuencias a la destrucción de los seres humanos y de la naturaleza, entonces el representante de la ética de responsabilidad tendría que levantarse en contra. Pero entonces las protestas en contra del cobro de esta deuda y, por tanto, en contra del Fondo Monetario Internacional, de nuestros bancos y de nuestros gobiernos serían acciones guiadas por una ética de responsabilidad.

Sin embargo, cuando yo estaba en 1988 en Berlin - donde se realizó el congreso mundial del Fondo Monetario Internacional - para protestar en contra del cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, todo se veía muy diferente. Participé en demostraciones, que fueron disueltas por la policía que amenazaba con la aplicación de la violencia. Entonces yo me pregunté, de qué lado estaba en este momento la tal llamada "ética de la responsabilidad" de Max Weber. Y llegué a la conclusión, que Max Weber en nombre de su ética de la responsabilidad tendría que haber estado de lado de la policía.

Yo había ido a Berlin movido por una ética de la responsabilidad. En nombre de esta ética de la responsabilidad yo participé en la protesta en contra del rigorismo de la ética de principios de

³⁵ Hinkelammert, Franz: ¿Es lícito pagar la deuda? La deuda en la teología cristiana. En: Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia. DEI. San José, 1991.

³⁶ El ministro alemán de hacienda, Waigel, del cual se dice, que es "católico practicante" afirmó: Perdonar deudas no es tan fácil como perdonar los pecados en el confesionario. (Süddeutsche Zeitung. Entrevista. 2.4.1990) No se le ocurre pensar, que el pecado consiste en no perdonar la deuda.

nuestros bancos y gobiernos. Pero jamás me podría haber apoyado en Max Weber y su ética de la responsabilidad. También la opinión pública reaccionó como Max Weber lo habría hecho. La policía violenta, con los bastones en la mano, representaba esta ética de la responsabilidad.

Por tanto, hace falta analizar el concepto weberiano de la ética de la responsabilidad.

La ética de la responsabilidad de Max Weber.

En cambio, Apel - y lo mismo vale en buena parte también para Jonas³⁷ - se refiere a la ética de responsabilidad de Max Weber, sin haberla analizado con suficiente seriedad. Lo que yo veo, Apel entiende la ética de la responsabilidad, cuando él habla de ella, en el mismo sentido en el cual yo la estoy entendiendo. Pero Max Weber no.

En su crítica de la "ética de convicción" y en su exigencia de una "ética de responsabilidad" Max Weber parte de una crítica del cristianismo. De la ética del cristianismo, que él considera una "ética de convicción", dice:

"El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios."³⁸

Le opone lo que él llama la ética de la responsabilidad:

"has de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo"³⁹

Para Weber el criterio decisivo de la acción política es la disposición de aplicar la fuerza. Esta fuerza, sin embargo, resiste al "mal", que de otra manera dominaría. Weber, sin embargo, no nos dice directamente, de donde él - con su pretendida neutralidad de valores - toma los criterios para lo que él considera el "mal".

Sin embargo, hay una formulación clásica y cristiana de la ética de la responsabilidad, que tiene ya casi dos mil años y que se basa en una tradición judía anterior, que tiene como mil años más todavía. Weber ni la menciona.

"El hombre no es para el sábado, sino el sábado es para el hombre."

Se refiere expresamente a la responsabilidad por las consecuencias del rigorismo de las éticas de principio. Refiriéndola a los ejemplos kantianos del rigorismo, la podemos formular así: El hombre no es para la verdad, sino la verdad es para el hombre, o: El hombre no existe, para que haya depósitos, sino los depósitos existen, para que haya hombres. Se trata de la subeditación de toda ética de principios bajo el criterio del ser humano como un ser natural.

³⁷ Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. (El principio esperanza. Ensayo de una ética para la civilización técnica) op.cit.

³⁸ Weber, Max: La política como vocación. En: Weber, Max: El Político y el Científico. Introducción de Raymond Aron. Alianza. Madrid, 1972. p.164

³⁹ Weber, op.cit. p. 162

Weber, en cambio, imputa al cristianismo el "El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios."

Ciertamente eso no es la ética cristiana, a pesar de que muchas veces es defendido en nombre del cristianismo. Se trata precisamente de la formulación del rigorismo extremo de una ética de principios. En este sentido, se trata también de la formulación de la misma ética capitalista. Por eso, podemos formular esta frase de una manera tal como la hace el Fondo Monetario: Cobrar la deuda externa del Tercer Mundo y dejar el resultado en la mano invisible del mercado autoregulado (y hablando cristianamente: El cristiano cobra las deudas y deja el resultado en manos de Dios). El emperador alemán Guillermo II lo dijo en términos más brutales aún: Lo alemán es, hacer algo por sí mismo. También asumió las consecuencias de tal rigorismo de una ética de principios, cuando mandó soldados a China para reprimir la rebelión de los boxeros: Perdón no se da, no se hace prisioneros. ¿Resistió al mal por la fuerza? Precisamente Max Weber decía "La ética absoluta, sin embargo, ni siquiera se pregunta por las consecuencias"⁴⁰ Aquí tiene precisamente a esta ética absoluta en términos de la ética capitalista, que él mismo al fin presenta como "cáscara de acero" y de la cual no hay ninguna salida. Como para Platón el cuerpo era la cárcel del alma, para Max Weber la ética capitalista absoluta es la cárcel del ser humano vivo.

Ciertamente, también se puede transformar al sermón de la montaña en una ética de principios rigorista y muchas veces movimientos milenaristas, que Max Weber menciona constantemente, lo han hecho. Pero también frente al sermón de la montaña vale la ética de la responsabilidad: El hombre no es para el sermón de la montaña, sino el sermón de la montaña es para el hombre. También el amor al enemigo describe una situación ideal, a la cual uno no se puede y no se debe acercar por una aproximación asintótica infinita. Inclusive en nombre de la ética de la responsabilidad se puede de nuevo fundar un rigorismo de una ética de principios. La transformación rigorista está presente en todas partes.

Sin embargo, el problema de Weber es , que ni ve la problemática de una ética de responsabilidad referente a las consecuencias concretas de las éticas de principios. Posiblemente ni lo quiere ver. En vez de analizarlas, las diaboliza en todas sus expresiones. Como resultado precisamente Max Weber celebra el principialismo de una ética de principios, llamándolo ética de la responsabilidad y diaboliza todos los éticos de la responsabilidad, llamándolos éticos de convicción. El resultado es un maniqueísmo extremo. Con el pretexto del peligro de algún milenarismo es anulada cualquier ética de responsabilidad y Weber funda una ética absoluta, cuya absolutización sigue de la destrucción de todas las reacciones resultantes de una ética de responsabilidad.⁴¹ Al identificar a

⁴⁰ Weber, op.cit. p. 163

⁴¹ Max Weber inicia aquí una tradición desastrosa. Precisamente el pacifismo parece ser el enemigo mortal, por ser pretendidamente un milenarismo que necesariamente se invierte en su contrario, e.d. el uso de la "última violencia":

"En el terreno de las realidades vemos una y otra vez que quienes actúan según una ética de la convicción se transforman súbitamente en profetas quiliásticos; que, por ejemplo, quienes repetidamente han predicado 'el amor frente a la fuerza', invocan acto seguido la fuerza, la fuerza definitiva que ha de traer consigo la aniquilación de toda violencia..." Weber, op.cit. p.166 Weber dice eso inmediatamente después de la I. Guerra Mundial. Sin embargo, quien había hablado más y con una voz más insistente de la I. Guerra Mundial como una última guerra para que no haya más guerras, no fueron los pacifistas, sino el US-Presidente Wilson, que no era ni

pacifista ni milenarista. Posiblemente hay también pacifistas, que han hecho eso. Pero el fenómeno mismo no es de los pacifistas como tal.

Por ejemplo dice el US-Ex-Presidente Nixon sobre la guerra del Golfo:

"Si nosotros debemos entrar en la guerra, esta no será solamente una guerra por el petróleo.

Tampoco será solamente una guerra por la democracia. Será una guerra por la paz - no solamente por la paz en nuestro tiempo, sino por la paz para nuestros niños y nietos en los años venideros...

Por eso nuestro compromiso en el Golfo es una empresa altamente moral." Nixon, Richard: Bush

has it right: America's commitment in the Gulf is moral. International Herald Tribune. 7.1.1991

Todo el mundo occidental habló de una "guerra para la paz", y Nixon hasta de una última guerra para que nunca más haya guerras. Pero no es ni pacifista ni milenarista.

Hasta Hayek integra la fila impresionante de aquellos, que predicán la "última batalla":

"La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo: la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados." Hayek, Friedrich A.: El ideal democrático y la contención del poder. Estudios Públicos. Nr.1 Dic. 1980. Santiago de Chile. p.74

Weber no conocía ni a Nixon ni a Hayek. Pero ellos tenían en su tiempo sus predecesores. Weber no los toma ni en cuenta, para dirigir todos sus ataques en contra de pacifistas, que eran los más inocentes.

Pero los predicadores de la "última guerra" y de la "última batalla" mencionados por nosotros no son milenaristas. Pero precisamente en ellos el problema es urgente, porque ellos tienen el poder en la mano, para realizar lo que dicen. Para considerarlos también a ellos como milenaristas, Weber tendría que concluir, que el milenarismo es el fundamento mismo de toda modernidad.

Probablemente sería correcto, pero no es eso, lo que Weber afirma:

"El pacifista que obra según el Evangelio se sentirá en la obligación moral de negarse a tomar las armas o de arrojarlas, como se recomendó en Alemania, para poner término a la guerra y, con ella, a toda guerra. El político, por su parte, dirá que el único medio de desacretidar la guerra para todo el futuro previsible hubiese sido una paz de compromiso que mantuviese el status quo. Entonces se hubieran preguntado los pueblos que para qué había servido la guerra. Se la habría reducido al absurdo, cosa que ahora no es posible, pues para los vencedores, al menos una parte de ellos, habrá sido rentable políticamente. Y responsable de esto es esa actitud que nos incapacitaba para toda resistencia. Ahora, y una vez que pase el cansancio, quedará desacreditada la paz, no la guerra. Una consecuencia de la ética absoluta". Weber, op.cit. p.162/163

Weber inclusive ya sabe, quiénes tienen la culpa de la II. Guerra Mundial. No sabe todavía nada de esta guerra, pero al culpable ya lo conoce 20 años antes de que estallara. Aquí ya tenemos esta nueva mentira sobre la culpa de la guerra. El secretario general de la democracia cristiana, Geißler, asumió algo muy parecido, cuando afirmaba, que precisamente los pacifistas tienen la culpa de Auschwitz. Y el escritor Broder acusaba durante la guerra del Golfo a los pacifistas de estar preparando una segunda "solución final" (Endlösung). Ver: Broder, Henryk M.: Unser Kampf. Henryk M. Broder über die Ressentiments der deutschen Friedensbewegung. (Nuestra Lucha. Henryk Broder sobre los resentimientos del movimiento por la paz). Der Spiegel. 18/1991

Todas las guerras modernas son "últimas guerras", una guerra última sigue a la otra. Precisamente aquellos, que están haciendo estas últimas guerras como guerra para la paz, denuncian a los movimientos por la paz como el origen de las "últimas guerras". "Guerra es paz, paz es guerra".

priori toda ética de responsabilidad con el milenarismo, esta ética es igualmente identificada con el caos, frente a la cual se protege la "cáscara de acero" de la ética capitalista absoluta.⁴² Esta destrucción de cualquier ética de responsabilidad Weber da, en términos orwellianos, el nombre de la ética de responsabilidad. Su ética de la responsabilidad es asegurada, cuando ya no existe ni un ético de la responsabilidad: guerra es paz, paz es guerra.

Por eso, el maniqueísmo de Weber resulta, porque considera cualquier ética de responsabilidad por consecuencias concretas de las éticas de principio como caos, en contra del cual hace falta luchar. La ética de responsabilidad por las consecuencias del rigorismo de las éticas de principios, pierde toda legitimidad. Por eso Weber no puede ni pensar una mediación entre éticas de principios y éticas de responsabilidad. Al difamar toda ética de responsabilidad, no conoce sino una sola responsabilidad: la responsabilidad de imponer el rigorismo de la ética de principios del capitalismo. Aunque condene verbalmente al rigorismo de Kant, él mismo es su portador.

Es cierto, que Max Weber en los primeros años de la república de Weimar es más bien un reformista en relación al capitalismo de su tiempo. Pero eso es solamente el hecho empírico. De su teoría no sigue tal postura.⁴³ Para afirmar a un reformismo por argumentos, hace falta precisamente el concepto de la ética de responsabilidad como crítica a las consecuencias concretas del rigorismo de las éticas de principios. Frente a estas consecuencias el reformismo resulta como un deber, que nace precisamente de la ética de la responsabilidad. Apel puede fundamentar este tipo de reformismo, pero Weber no.

⁴² Weber dice sobre el sermón de la montaña:

"Esta ética es, así, una ética de la indignidad, salvo para los santos. Quiero decir con esto que si se es en todo un santo, al menos intencionalmente, si se vive como vivieron Jesús, los Apóstoles, San Francisco de Asís, y otros como ellos, entonces esta ética sí está llena de sentido y sí es expresión de una alta dignidad, pero no si así no es." Weber, op.cit. p.161/162

"Los grandes virtuosos del amor al prójimo y del bien cósmico, de Nazaret, de Asís o de los palacios reales de la India, no operaron con medios políticos, con el poder. Su reino 'no era de este mundo', pese a que hayan tenido y tengan eficacia en él... Quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza". Weber, op.cit. p. 173/174

Constantemente Weber le niega a la ética de responsabilidad su sentido, la trata como ética de convicción y la reduce a un sermón de la montaña interpretado como rigorismo ético, para reservarlo al "Santo". Así Weber canta su Requiem Aeternam Deo.

⁴³ Weber jamás supera el punto de vista siguiente de Nietzsche:

"Puede muy bien ser que representantes nobles (aunque no muy inteligentes) de las clases dirigentes se 'propongan tratar a todos los hombres como iguales, reconocerles derechos iguales; en este sentido, una concepción idealista que descansa en la justicia es posible, pero como he dicho, sólo en el seno de la clase dirigente, que en este caso ejerce la justicia por sacrificios y abdicaciones. Por el contrario, reclamar la igualdad de los derechos, como lo hacen los socialistas de las clases dirigidas, no es nunca emanación de la justicia, sino de la codicia. Muéstrense a una fiera pedazos de carne sangrienta en sus proximidades; retíreselos después, hasta que ruja; ¿este rugido significa justicia?" Humano demasiado humano. Primer libro. Nr.451, En: Nietzsche, Friedrich: Friedrich Nietzsche: Obras inmortales. Visión Libros.Barcelona 1985. Tomo IV, p. 2102

De esta manera, para Weber la fuerza se transforma en el imperativo categórico de la política: "has de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo". Resulta ahora, que el "mal" al cual Max Weber se refiere, es precisamente la ética de responsabilidad como crítica de las consecuencias concretas del rigorismo de las éticas de principios. La fuerza se transforma unilateralmente en la acción legítima del poder. No puede haber resistencia legítima. En nombre de su análisis de apariencia valórica neutral Weber desembocó en una ética absoluta, que es la ética del poder. Este poder es la "cáscara de acero" del capitalismo.

III. La responsabilidad por las consecuencias concretas como criterio de verdad sobre las normas y el proceso de institucionalización.

Podemos ahora volver a la derivación de normas de parte de Apel, para ver, como él trata de solucionar el problema de la ética de la responsabilidad. Hemos visto, como Apel deriva en la primera parte de la parte A de su ética del discurso normas de fundamentación última, que lo llevan al principio de universalización. Guiado por este principio, puede ahora explicar en la segunda parte de la parte A la derivación de normas contingentes, e.d. de normas que dependen de las circunstancias fácticas en las cuales son determinadas. En todo eso vale, que el criterio de Apel para las normas es puramente procesual. Las normas son consideradas válidas, si los criterios procesuales de su derivación se han cumplido.

Esta derivación es circular y sería además tautológica, si Apel no postularía un criterio de verdad, que sea un criterio de contenido, por encima de estas normas procesualmente derivadas.

Se puede seguir la problemática de la tautologización en términos análogos en la teoría económica neoliberal. En ésta el mercado es visto en términos puramente procesuales. Por tanto, los precios son considerados racionales para el caso de que hayan surgido según los criterios procesuales del mercado. Si los precios han sido formados en el mercado, se los considera racional, optimal y justos. Se ha excluido cualquier criterio de contenido. Si alguien con un determinado salario se muere de hambre o no, no tiene nada que ver con la cuestión, si el salario es racional o justo. Hayek lo dice expresamente:

"La justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta."⁴⁴

Al rechazar cualquier criterio de contenido, la teoría circular se transforma en una simple tautología.⁴⁵

⁴⁴ Hayek, op.cit. p.56

⁴⁵ "Cecil Woodham-Smith describe en *The Great Hunger: Ireland 1845-1849* (New York, 1963) con particularidades increíbles, como un gobierno victoriano, siguiendo a las reglas del Laissez-faire, dejó literalmente morir de hambre a millones de hombres, mujeres y niños irlandeses, cuando la cosecha de papas fue destruida por una enfermedad de hongos." Samuelson, Paul A.: *Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung.* (Teoría económica. Una introducción). Bund-Verlag. Köln, 1981. 11. edición. Tomo I, p.68 nota 2. (traducción del autor)

¿Es eso justicia? Según Hayek lo es, porque eso ocurrió siguiendo a la reglas del mercado.

Algo parecido vale para el concepto Weberiano de una legitimidad puramente procesual, que Weber expresa como "legitimidad por legalidad". Sin algún criterio de discernimiento, que no puede ser sino un criterio de contenido, esta misma afirmación es igualmente tautológica. Inclusive Apel tendría que llegar al resultado, que el conflicto entre el Estado de derecho y las consecuencias concretas, que resultan de la aplicación de sus normas y a las cuales responde la ética de la responsabilidad, surge como resultado del formalismo de "legitimidad por legalidad" y no puede ser solucionado, por consiguiente, por los medios del Estado de derecho.

Apel, sin embargo, no cae en esta tautología. Pero la puede solamente evitar por la introducción de un criterio de verdad, que no sea procesual, para transformarlo en el criterio en última instancia sobre las normas procesualmente derivadas.

Apel hace eso en la parte B de su ética del discurso, en el cual pregunta por la responsabilidad por la aplicación de las normas procesualmente derivadas según la parte A. El insiste, que estas normas no pueden tener ninguna validez rigorista:

"¿Puede o es lícito -digamos en el plano de las negociaciones- renunciar a la **racionalidad estratégico-instrumental** del representante de intereses para reformular la disusión en el sentido de la ética del discurso y de sus normas como **formación de consenso puramente argumentativo relativo a pretensiones de validez**?"

La respuesta a todas estas cuestiones sólo puede ser una: un individuo no **puede** proceder de esa manera sin fracasar como actuante (Handelnder). Pero tampoco le está permitido hacerlo suponiendo que, en general, tiene que responder no sólo de sí mismo, sino igualmente por un sistema autoafirmativo (Selbstbehauptungssystem) -familia, grupo de intereses, Estado- confiado a él. En otras palabras: **no puede moralmente pedírsele** que actúe de acuerdo con un principio moral incondicionalmente válido sin una consideración responsable de los resultados y efectos colaterales previsibles de su acción."⁴⁶

El criterio es de contenido y para Apel decide en última instancia sobre la aplicabilidad de las normas procesualmente derivadas. Por tanto, se trata de un criterio de verdad sobre las normas. Sigue de la pregunta: ¿Se puede vivir con eso? Esta es la respuesta tradicional de la ética de responsabilidad a la cuestión de las normas: "El hombre no es para el sábado, sino el sábado es para el hombre." La prueba del queque no es la receta, sino el sabor al comérselo. Por eso, cualquier norma tiene validez solamente en el grado, en el cual es aplicable, y ella es aplicable, si

Pero Samuelson, siendo humanista, añade lo siguiente:

"Nadie espera, que el salario competitivo de un ser humano sea el mismo como el salario del caballo" Samuelson, op.cit. Tomo II, p.261

⁴⁶ Apel, Karl-Otto: La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant. op.cit. p. 33/34

Sin embargo, añade:

"Esto es lo que constituye la conocida tesis central de la distinción entre una 'ética de la actitud' (Gesinnungsethik) y una 'ética de la responsabilidad' (Verantwortungsethik), en la que Max Weber ha hecho hincapié, oponiéndola, entre otras cosas, a la ética del Sermón de la Montaña y a la de Kant". Apel, op.cit. p. 34 Ya hemos visto, que eso no coincide de ninguna manera con el concepto de la ética de responsabilidad de Max Weber.

se puede vivir con ella. Eso no es la negación de la validez de la norma como punto de partida y hasta de guía del comportamiento cotidiano, pero sí se refiere a la decisión de aplicarla o no. Sin duda, una norma, con la cual no se puede vivir bajo ninguna circunstancia, sería a priori nula. Eso tendría validez por ejemplo para la decisión universal por el cometimiento del suicidio colectivo. Sin un criterio de verdad esta norma tendría que ser tratada como cualquier otra.

De este criterio de verdad sigue, sin embargo, el deber moral universal de violar normas válidas en el caso, de que su cumplimiento destruye la vida del ser humano.

Apel menciona este criterio de verdad y lo aplica tímidamente, pero no lo discute expresamente. El lo aplica, pero no argumenta esta aplicación. Por eso parece ser más bien un apéndice, que no está integrado en la ética del discurso mismo.

En la parte A de la ética del discurso de Apel no aparece ninguna razón teórica que nos hiciera sospechar un criterio de verdad de este tipo o de su necesidad. Cuando en el principio de universalización formulado por Habermas ya aparecen, como yo había mostrado antes, elementos de una ética de responsabilidad, no aparece sin embargo ninguna razón teórica para justificar su inclusión. En la parte B de la ética del discurso se introduce ad hoc la necesidad de vivir, sin ninguna fundamentación de su introducción. De repente está, y nada más.

Si se quiere integrar el criterio de verdad sobre las normas en la ética del discurso, entonces habría que introducir la razón de su necesidad ya en la derivación de las normas de fundamentación última de la primera parte de la parte A de su ética del discurso.

Sin embargo, según Apel aparecen en esta parte los dialogantes con sus discursos como seres sin cuerpo, parecidos a espíritus puros, que se reconocen mutuamente como dialogantes, pero nada más. No se habla siquiera de su corporeidad. Eso lleva en seguida a una contradicción performativa, porque el discurso presupone el lenguaje y el lenguaje es un acto corporal. Espíritus puros, si los hubiera, no podrían hablar, aunque haya seres corporales, que no tienen lenguaje. Por eso, el lenguaje pone al descubierto el hecho, de que los dialogantes son seres corporales con conciencia de sí mismos. Por eso, su corporeidad ya siempre está dada, cuando entran en el diálogo.

Pero en Apel la corporeidad aparece solamente como un objeto sobre el cual gira el lenguaje. En la segunda parte de la parte A de su ética del discurso aparece la realidad corporal, que incluye toda realidad inclusive el lenguaje mismo, como facticidad siempre ya dada. En cambio, en la parte B aparece como necesidad y satisfacción. Aquí se trata de una cuestión de vida o muerte tener acceso a esta realidad. Esta cuestión de vida o muerte aparece en dos niveles, es decir, en el nivel de la convivencia social entre los seres humanos (el asesino del ejemplo de Kant) Y el nivel del acceso a los elementos corporales de la satisfacción de las necesidades (el problema económico del valor de uso). En esta forma de una cuestión de vida o muerte aparece por tanto la realidad en la parte B de la ética del discurso de Apel como criterio de la verdad en la aplicación de las normas y por tanto de su aplicación en el caso concreto.

El orador no es siempre ya solamente un ser corporal, sino también un ser contingente. El lenguaje es inevitablemente ambivalente y equívoco. El lenguaje no puede expresar elementos concretos de la realidad, sino que se refiere necesariamente a los elementos concretos por medio de conceptos

generales o expresiones generales. Hasta el nombre propio no se refiere directamente a un elemento concreto de la realidad, sino es también una expresión general. Los nombres propios siempre se refieren a un conjunto, como lo hacen también los conceptos generales. En el lenguaje el elemento concreto de la realidad es circunscrito, pero no expresado. En este sentido tanto el orador como el lenguaje son contingentes.

Ambas afirmaciones - la corporeidad del orador y su contingencia - valen por fundamentación última en el mismo sentido, en el cual Apel lo sostiene para los valores. Por tanto, el orador tiene que ser un ser corporal y contingente. Se trata de a priori transcendentales-pragmáticos del lenguaje (además del dinero y del derecho), etc.

Eso implica dos conclusiones:

1. El acceso a la realidad corporal - e.d. el estado corporal incolume en la relación social entre los seres humanos y el acceso a los valores de uso en la relación del ser humano con la naturaleza - es el criterio de verdad para la validez de las normas en el caso concreto. Eso está implícitamente contenido en la formulación del criterio de universalización de parte de Habermas (cuando quiere prevenir en la misma derivación de las normas las consecuencias y los efectos colaterales), pero tiene que ser explicitado. Pero eso significa: el resultado de un discurso no puede ser verdadero, si excluye algún dialogante actual o potencial del acceso a la realidad. Por tanto, la verdad de un discurso es una cuestión de su contenido objetivo y no puede ser derivada directamente de un consenso formal. Hay un consenso falso, que ni Apel ni Habermas pueden concebir. Se trata del consenso sobre el suicidio colectivo de la humanidad. Este criterio de verdad se puede también expresar por un bon mot de Friedrich Engels: la cosa-en-sí es una cosa-para-nosotros. Por tanto, el ser humano es un ser corporal, que es humano.⁴⁷

De esta manera, las normas reciben un carácter preliminar. Sin embargo, eso lleva a la relativización del criterio de universalización de Habermas. Este presupone al universalismo como criterio de normas y como institución universal. En cambio, el criterio de verdad, como lo hemos formulado nosotros, comprendería al universalismo como un universalismo del ser humano concreto, como lo formula el joven Marx, es decir, como

"el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable."⁴⁸

⁴⁷ Ver: Assmann, Hugo: Crítica à economia política a partir da corporeidade. Conferencia pronunciada en el IV Seminario Internacional. A Ética do Discurso e a Filosofia Latino-americana da Libertação. São Leopoldo, RS, 29. de septiembre - 1. de octubre/1993

También: Dussel, Enrique: La introducción de la "Transformación de la Filosofía" de K.O. Apel y la filosofía de liberación (reflexiones desde una perspectiva Latinoamericana). En: Apel, Karl-Otto, Dussel, Enrique, Fonet Betancourt, Raúl: Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación. Siglo XXI. México, 1992.

También: Maturana, Humberto R./Varela, Francisco J.: El árbol del conocimiento. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1984.

⁴⁸ Marx, Karl: La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión. En: Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). FCE. México, 1964. p.230

En relación a este universalismo del ser humano concreto, el principio formal de universalización, como lo formula Habermas, tiene un carácter subordinado. Por eso, todas las normas e instituciones tienen que ser cambiables en el sentido de este imperativo categórico. En consecuencia, el criterio de verdad es la víctima, y ni el victimario ni el ganador.⁴⁹

2. La contingencia del lenguaje como la contingencia del mundo no son ellas mismas contingentes, sino inevitables. La contingencia es conditio humana. Eso excluye cualquier afirmación, cuya validez presupone algún tipo de aproximación asintótica infinita a alguna situación ideal. Ideas regulativas no pueden ser realizadas, pero tampoco pueden ser aproximadas por algún proceso en el tiempo. La relación de la realidad con las ideas regulativas no puede ser de aproximación en el tiempo. En este caso, la realidad contingente tendría que aproximarse a una realidad sin contingencia. La relación hay que comprenderla más bien como una presencia en cada momento, a partir del criterio de verdad mencionado.

Eso excluye cualquier imaginación sustancial del progreso. El progreso no puede ser sino una forma de percepción de cambios relativos sin ningún significado sustancial. Eso también excluye la imaginación de un progreso moral. Eso hace inclusive problemática la interpretación filogenética de la teoría de las etapas del desarrollo moral de Kohlberg. Si podemos mostrar la ética de responsabilidad por una expresión de hace dos mil años y esta expresión la podemos mostrar en mil años anteriores en otras variantes, entonces la ética de responsabilidad no puede ser ninguna última etapa del desarrollo moral en un sentido filogenético. Ella surge allí, donde aparecen normas formales. Antes no es necesaria como concepto y ni se la puede concebir. Para decirlo con Ranke: cada época está igualmente cerca de Dios; o igualmente lejos.⁵⁰ Eso es también el fin de una secularización, en cuanto esta es una apariencia creada por la aproximación asintótica infinita.

Si excluimos cualquier aproximación asintótica infinita a situaciones ideales, entonces cae la tesis central de Apel de la identidad de los principios constitutivos y regulativos de la experiencia. Apel puede sostener esta identidad solamente, porque presupone un progreso infinito de aproximación asintótica a la situación de una comunidad ideal de comunicación. Si excluimos este progreso, se separan de nuevo principios constitutivos y principios regulativos de la experiencia.

⁴⁹ Este es el problema del sujeto en la ética.. ver Gallardo, Helio: Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina. Pasos. Número especial 3/1992. DEI. San José, Costa Rica. Ver también: Tamez, Elsa: Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos. DEI. San Jose, 1991.

ver. Acosta, Yamandú: Pensamiento crítico en América Latina: la constitución del "sujeto" como alternativa en los noventa. Observaciones a un paradigma en construcción. Pasos. Nr. 44. Noviembre/diciembre 1992. DEI. San José, Costa Rica.

⁵⁰ La teoría del valor de Marx expresa esta visión al insistir en un concepto del valor determinado por la hora de trabajo: en última instancia por el tiempo de vida del productor. Por tanto, el crecimiento económico no cambia el valor del producto per cápita. Si se produce más productos por hora, el valor del producto producido sigue siendo el mismo.

Sin embargo, Marx no sostiene siempre este concepto consecuentemente. Cuando habla de los esquemas de reproducción ampliada, de repente habla de un crecimiento en valores. Eso implica un concepto del valor completamente diferente de lo que desarrolla en su teoría del valor.

Los principios constitutivos de la experiencia ahora son dados por las dos conclusiones analizadas anteriormente, es decir, que el orador, que desarrolla el discurso, es un ser humano vivo y contingente. El criterio de verdad como acceso a la realidad y la contingencia del mundo constituyen los dos principios constitutivos de la experiencia.⁵¹ La relación entre ambos es la relación de ser y tiempo, del a priori del ser y del a priori de la apperpepción* trascendental.

Para que sea consistente la ética del discurso de Apel, ambos principios de la experiencia tienen que ser incluidos por fundamentación última en la primera parte de la parte A de su ética del discurso.

Pero con eso la ética del discurso se da vuelta. Si antes estaba de cabeza, ahora está de pie.

La responsabilidad estratégica para la aplicación de normas y valores válidos.

En lo que sigue quiero hacer algunos comentarios básicos referente a la parte B de la ética del discurso de Apel.

En el centro de la parte B de la ética del discurso de Apel se encuentra su análisis del problema de la responsabilidad para la aplicación de las normas universales derivadas en la parte A. De eso dice Apel:

"En la parte de fundamentación B, es el principio ético del discurso mismo el que debe considerarse como un valor que puede fungir como criterio con relación a un principio teleológico de complementación (Ergänzungsprinzip) del principio del discurso".⁵²

Según Apel, la 'fundamentación de las normas en la parte A de su ética del discurso ofrece solamente

"analogía ético-discursiva al Imperativo Categórico kantiano en la parte de fundamentación A de la ética del discurso. Lo que no se presenta aquí en forma alguna es un principio en el sentido de una **responsabilidad histórica de la ética del discurso en cuanto a su aplicación**. Sin embargo, la consideración -sin duda alguna necesaria y correcta- de la responsabilidad de las consecuencias en el principio de universalización de la ética del discurso presupone que el principio mismo puede y debe ser aplicado en nuestros días, por ejemplo, en el caso de la **regulación de conflictos**. Sin embargo, y como es evidente, es precisamente esto lo que, (por lo

⁵¹ La filosofía de Heidegger intenta - siguiendo a Nietzsche - anular a las ideas regulativas mismas. Sin embargo, resultan ser una dimensión necesaria de la conditio humana. Anti-utopismo es negación de la conditio humana, en el mismo grado, en el cual lo es el intento de la aproximación asintótica infinita.

Heidegger, al intentar a renunciar a las ideas regulativas, sigue necesitando un principio constitutivo de la experiencia. Él lo busca en la muerte, no en la vida: la autenticidad como anticipación consciente de la muerte. Eso es la consecuencia inevitable de cualquier anti-utopismo extremo.

⁵² Apel, Karl-Otto: La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant. op.cit. p.42

menos en el llamado ámbito político) no es posible o no puede exigirse desde un punto de vista ético-responsable. La razón de esto es simplemente que las condiciones de aplicación de la ética del discurso no han sido todavía realizadas".⁵³

Dos afirmaciones llaman la atención.

1. Por un lado, Apel dice, que el principio de universalización ya ha considerado la responsabilidad por las consecuencias de la aplicación de las normas derivadas. Pero eso no es cierto. En el principio de universalización se toman en cuenta expresamente solamente las consecuencias "previsibles". Otras no se puede considerar, porque no se las conoce. Por taanto, las consecuencias no previsibles no han sido tomadas en cuenta, aunque se aplica la norma. Eso lleva necesariamente a un conflicto, porque no se puede reiniciar el discurso en relación a cada consecuencia que anteriormente no era conocida y que se revela en el curso de su aplicación. Eso llevaría a un discurso infinito - por eso, a otro progreso de mala infinitud - y por tanto a la paralización de toda acción. Si, en cambio, se conociera todas las consecuencias, este conocimiento haría imposible las normas generales de por sí, porque entonces cada caso concreto tendría que ser decidido por una norma propia. Por eso, es esencial para la norma general, que sus consecuencias no pueden ser tomadas en cuenta en su elaboración, sino solamente en un grado limitado. Por eso, ya en la parta A de la ética del discurso aparece un conflicto sobre la aplicación de las normas. Se trata del conflicto entre la validez general de las normas y la responsabilidad por las consecuencias concretas de su aplicación.

2. Apel sostiene de que la acción estratégica es necesaria, porque "las condiciones de aplicación de la ética del discurso no han sido todavía realizadas". Otra vez aparece su imaginación de una aproximación asintótica infinita a una situación ideal, en la cual estas condiciones estarán dadas. De estas condiciones de aplicación dice, cuando se refiere al ejemplo de la mentira de Kant:

"que **bajo las condiciones de una comunidad comunicativa ideal** -pensada por Kant como 'reino de los fines'- mentir equivaldría, de hecho, a la **autosuspensión (Selbstaufheben) performativa de la comunicación**... Como se sabe, Kant estaba dispuesto a llevar este principio a sus últimas consecuencias. (Por supuesto, también, curiosamente, en una situación real en la que supuestamente las condiciones de una comunidad comunicativa ideal se habrían convertido desde un comienzo precisamente en sus opuestos -como ocurre, por ejemplo, en el caso de la pregunta de un presunto criminal por el paradero de su inocente víctima)".⁵⁴

Él distingue entre situaciones, en las cuales existen las condiciones de una aproximación lineal a estas condiciones de aplicabilidad y otras, en las cuales de antemano las condiciones de una comunidad ideal de comunicación están invertidas en su contrario, e.d. entre situaciones, en las cuales las normas son aplicables y otras, en las cuales se suspende el deber de cumplirlas o se origina el deber moral de violarlas. Por eso los responsables

"en razón de la responsabilidad por los miembros individuales o colectivos de la comunidad comunicativa confiados a ellos, deben equilibrar la disposición a resolver los conflictos de intereses de manera discursivo-consensual, **de acuerdo con el criterio de la evaluación de**

⁵³ Apel, op. cit. p.40

⁵⁴ Apel, op. cit. p. 38

situaciones, con la disposición a una acción estratégica. Así, v.gr., no pueden renunciar a las mentiras, al engaño e incluso a la violencia en el caso de una confrontación con un criminal o con una organización como la Gestapo".⁵⁵

Se trata de una especie de anomia de normas. Así, Apel insiste, que, si casi nadie paga los impuestos, uno tampoco tiene el deber de pagarlos. Cuando todos o casi todos están corruptos, no se puede asegurar la sobrevivencia sino volviéndose corrupto también. Pero se trata de un conflicto, que Apel considera superable. Por eso insiste en

"...la obligación de **colaborar en la eliminación a largo plazo, aproximativa, de esa diferencia**". p. 43 "... la situación de una comunidad comunicativa ideal (que en nuestra argumentación ha sido siempre anticipada contrafácticamente) no se refiere a ninguna utopía social concreta".⁵⁶

Sin embargo, a la vez mantiene, que

"la realización misma de las condiciones ideales de comunicación no es sino una 'idea reglativa', cuya implementación (siguiendo a Kant) no es ni siquiera imaginable en el mundo espacio-temporal de la experiencia".⁵⁷

De esta manera surge el concepto del Estado ideal de derecho. Se trata de un Estado, en el cual se puede aplicar linealmente las normas derivadas en la parte A de la ética del discurso, sin que aparezca un conflicto sobre la responsabilidad por las consecuencias de su aplicación. Se trata del Estado del derecho, que ha llegado a ser una comunidad ideal de comunicación. Por eso, el progreso moral está también vinculado con una aproximación asintótica infinita del Estado real de derecho a este concepto del Estado ideal del derecho.

El deber moral de la anulación o de la violación de las normas derivadas en la parte A por tanto tiene dos dimensiones, que se puede distinguir sin negar, que están entrelazados entre sí o pueden estarlo:

1. el problema de las consecuencias y de los efectos colaterales en el caso del cumplimiento general de las normas. Se trata de las consecuencias, que no pueden ser anticipadas en el momento de la derivación de la norma, porque no se puede preverlas, o el caso de que las normas tienen que mantener su forma general, para que puedan operar, aunque se prevea consecuencias negativas de su aplicación. Habíamos mencionado como ejemplo el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo por nuestro sistema bancario. Las consecuencias son previsibles - la destrucción del ser humano y de la naturaleza -, pero la norma sigue válida y, además, tiene que mantener su validez como norma general.

Una solución de este conflicto solamente es posible por medio de una violación legítima de la norma. Esta violación, por tanto, es deber moral. Pero su finalidad no es abolir la norma general del pago de las deudas, sino de suspenderla para el caso, que la consecuencia de su cumplimiento es un desastre humano. Este deber moral de violar la norma de validez general puede llevar de

⁵⁵ Apel, op. cit. p. 42

⁵⁶ Apel, op.cit. p. 44

⁵⁷ Apel, op.cit. p. 44

parte del prestamista a la anulación voluntaria de las deudas o puede ser también la protección legal de algún ingreso mínimo digno del deudor. En el primer caso la violación de la norma es voluntaria, en el segundo es obligatoria. Sin embargo, si el prestamista no realiza o no acepta este tipo de violación de la norma, sigue la obligación/derecho del deudor a la resistencia. Si el pago de la deuda amenaza su vida, él está moralmente obligado a no pagar la deuda.

También en este caso aparece el problema, en el cual insiste Apel, de la responsabilidad por el cumplimiento de una obligación ética. Si el prestamista tiene suficiente poder y además está decidido de reaccionar a la negación del deudor a pagar sus deuda por medios violentos o por otros, que arruinan al deudor, aparece la situación de una ética estratégica de la responsabilidad.⁵⁸ Si la ruina del país deudor, que el prestamista causa como respuesta al no-pago de la deuda, mayor que la ruina, que le causa el intento de pagarla, reesulta un problema de decisión, que efectivamente no se trata y no se puede tratar en la parte A de la ética del discurso. Bajo este punto de vista, el deudor debe violar su deber ético de no pagar la deuda y someterse. Pero también sigue el deber de buscar estrategias, que le hacen imposible al prestamista sus acciones amenazadoras, p.e. por medio de una acción solidario de todos los países deudores en conjunto, un cartel de deudores. Hace falta hacer al país prestamista su política de la ruina tan cara, que renuncie a ella y acepte la anulación de la deuda.

También en el caso, en el cual el deudor tiene que someterse por razones de una responsabilidad estratégica, su derecho a la resistencia se mantiene. El prestamista sigue en la posición de la ilegitimidad. Las obligaciones, que el deudor acepta bajo estas condiciones, son solamente estratégicas, no obligaciones éticas. Deben ser asumidas bajo una reserva estratégica, aunque no se lo diga abiertamente. El deber derivado de la responsabilidad estratégica no es una venta del alma.

2. Apel casi no trata este caso de la responsabilidad estratégica bajo condiciones de un cumplimiento general de las normas. Él trata el problema de la obligación moral a la violación de la norma sobre todo como un problema de anomia normativa. En el caso del ejemplo de la mentira de Kant se trata de alguien, que viola la ley, al cual hay que mentirle por razones morales. En el caso de una anomia normativa generalizada, en la cual las normas (pagar impuestos, no ser corrupto) son violadas generalmente, en ciertos casos efectivamente hay que violar las mismas

⁵⁸ Cuando el secretario general del FMI, Camdessus, visitaba a Costa Rica en el año 1990, se le preguntó por los costos del pago de la deuda externa y del ajuste estructural. Camdessus contestó: -"La cuestión es cuál sería para el pueblo de Costa Rica el costo de no ajustar sus estructuras. El costo podría ser la interrupción del financiamiento interno, reducción de la inversión, paralización de un acuerdo de renegociación de la deuda, interrupción de las importaciones. El costo sería la recesión."

"Nuestra posición no es exactamente la de recomendar ni imponer medidas, nuestra posición es la del diálogo."

"Pero el hecho, de que las metas no hayan sido respetadas y que nosotros hayamos suspendido los desembolsos, no significa un castigo, sino una realidad a la cual se enfrenta el país adaptando sus políticas. Luego nosotros desembolsaremos."

Se trata de una amenaza, que efectivamente se cumple. Cuando el presidente peruano Alan García anunció en el año 1985, que el país no pagará por su deuda externa más que el 20% de sus exportaciones, la respuesta fue un boicot de créditos, por cuyas consecuencias el país fue arruinado peor de lo que hubiera ocurrido en el caso de la mantención del pago.

normas también, para poder sobrevivir. En el caso de un Estado injusto, que sea contrario a un Estado de derecho (Apel cita el caso de la Gestapo) hace falta violar normas, si eso puede limitar injusticias que el Estado está efectuando. Apel ni excluye el derecho o hasta el deber del uso de la fuerza en estos casos. Supongo, que está pensando en acciones como el intento de un atentado a Hitler el 20 de julio 1944.

Vistos en principio, estos ejemplos son poco dudosos, porque la violación de una norma es respondida por una violación de una norma. Sin embargo, minimizan los hechos. La Gestapo ha existido, pero hoy, por suerte, ya no existe. Por eso es fácil, hablar críticamente sobre ella. Pero una ética no existe para problemas que han existido alguna vez, sino solucionarlos para los problemas actuales. Su problema no es, si Brutus tenía el derecho legítimo para matar a César o no. Eso no es más que un ejemplo. Pero Apel concluye muy lapidariamente, que "no pueden renunciar a las mentiras, al engaño e incluso a la violencia en el caso de una confrontación con un criminal o con una organización como la Gestapo".⁵⁹

¿Cuáles son las organizaciones "como la Gestapo" hoy? Ahí está el problema ético. ¿Qué hay que hacer en el caso del terrorismo del Estado de la dictaduras de la Seguridad Nacional en América Latina? ¿Es su policía secreta una "organización como la Gestapo", así que no se puede "renunciar a las mentiras, al engaño e incluso a la violencia"? ¿Se puede colaborar con organizaciones como la CIA o la policía secreta alemana, si se sabe, que por su parte trabajan con tales "organización(es) como la Gestapo"? ¿Qué tiene que ver allí el hecho, de que los estados de EEUU o de Alemania son Estados de derecho? ¿Era justificado el atentado a Pinochet, que realizó la resistencia chilena en el período del terrorismo del Estado en Chile? El problema sigue siendo actual, porque aquellos, que realizaron el atentado, fueron condenados a cadena perpetua. El Estado de derecho chileno confirmó la condena, mientras los terroristas del Estado andan libres y tienen asientos de honor también perpetuos en el Senado del país.

Eso son problemas actuales. ¿Qué vale la parte B de la ética del discurso, si no ilumina estos problemas para mostrar los argumentos posibles en el caso de una toma de posición?

Sin embargo, en todos estos casos una violación de la norma es respondida por otra violación de una norma. Eso no es problemático de por sí, porque hasta ahora toda convivencia humana tiende a aceptar un comportamiento de este tipo. Sin embargo, ¿cómo se puede decidir, quien viola la norma legítimamente frente a un violador ilegítimo? Para poder condenar una parte y para legitimar la otra hay que saber, quién tiene la legitimidad de violar la norma? Dar la legitimidad al Estado de derecho, no es ninguna respuesta. Los teerrorismos del Estado de América Latina siempre fueron apoyados por los Estados de derecho de Europa y de Estados Unidos. ¿Eso los legitima acaso? Cuando se responde a una "organización como la Gestapo" con otra "organización como la Gestapo", ¿quién tiene razón? Aquí haría falta una discusión del sermón de la montaña muy diferente de la de Weber, a la cual Apel se junta.

Sin embargo, si hubiera una respuesta razonable para el problema de la legitimidad en el caso de la transgresión mutua de normas, ésta tiene que ser anterior Al conflicto. La pregunta por quien haya sido el primero violador, es infantil. No tiene respuesta, porque siempre hay algo anterior.

⁵⁹ Apel, op.cit. p. 42

La ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas y la ética de responsabilidad por la institucionalización: el Problema de Marx y de Weber.

El punto de partida de una discusión de estos criterios de legitimidad no puede ser sino la ética de responsabilidad como una ética que responde a las consecuencias concretas del rigorismo de una ética de principios. Eso es también el punto de vista de Marx. Por eso, Marx no es ningún partidario de ninguna "ética de convicción" en el sentido, en el cual Weber usa (y abusa) esta palabra. Marx parte con una ética de responsabilidad en el sentido, en el cual también Apel usa esta palabra. La siguiente cita puede mostrarlo:

"En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y de miseria, y la combinación social de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia **individual**. La dispersión de los obreros del campo en grandes superficies vence su fuerza de resistencia, al paso que la concentración robustece la fuerza de resistencia de los obreros de la ciudad. Al igual que en la industria urbana, en la moderna agricultura la intensificación de la fuerza productiva y la más rápida movilización del trabajo se consiguen a costa de devastar y agotar la fuerza de trabajo obrero. Además, todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de **esquilmar al obrero**, sino también en el arte de **esquilmar la tierra**, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya un país como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria, como base de su desarrollo.

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: **la tierra y el hombre**".⁶⁰

Eso dice Marx al final de su análisis de la plusvalía absoluta y relativa. La "producción capitalista" es la producción realizada en relaciones sociales de producción capitalistas. Sin embargo, relaciones de producción capitalistas son objetivaciones de la ética capitalista. Por lo tanto, Marx sostiene, que la ética capitalista de principios tiene como consecuencia la destrucción del ser humano y de la naturaleza. Marx pregunta por tanto como superar estas consecuencias destructoras. Se trata evidentemente de un problema de ética de responsabilidad por las consecuencias. De esta sus tesis básica, Marx deriva su tesis de la lucha de clases. Según Marx, la lucha de clases es necesaria, para parar esta destrucción del ser humano y de la naturaleza y para crear una sociedad, que no contenga estos mismos efectos destructores. Su problema, por tanto, es una "sociedad sostenible".

Probablemente esta tesis de Marx es correcta. Sobre todo hoy, cuando el capitalismo aparece de nuevo como un capitalismo salvaje, que impone su ética de principios en términos nítidamente

⁶⁰ Marx, Karl: El Capital. FCE. México, 1966. Tomo I, p. 423/424

rigoristas, se constata por todos lados este proceso de destrucción. Cuanto más rigorista la ética capitalista, más extremo se da este proceso de destrucción. Marx lo ve conectado con la existencia del mercado capitalista y su criterio central del éxito, la maximización de las ganancias. Ciertamente, hoy tendríamos que ampliar esta tesis hacia todas las formas de maximización cuantitativa del producto producido, sea esta maximización calculada por el criterio de las ganancias o de las tasas de crecimiento económico directamente. No solamente el capitalismo produce este proceso de destrucción, sino el socialismo orientado por los criterios de maximización cuantitativa del producto producido ha generado efectos destructores análogos. Pero eso es una ampliación de la crítica de Marx, no su refutación. En realidad, esta crítica de Marx es un ejemplo brillante para la ética de responsabilidad, como Apel la entiende también en su ética del discurso.

Sin embargo, con razón Apel no coincidiría con la solución, que Marx se imagina. Efectivamente también es una solución maniquea. En nombre de la ética de responsabilidad por las consecuencias destructoras del capitalismo, Marx busca la solución mucho más allá de una superación realista de este extremismo del capital, sino en la superación de todas las raíces institucionales del capitalismo. Por eso le niega a la misma dominación y a todas sus expresiones cualquier legitimidad. Desaparece la conciencia de la contingencia del mundo y la solución del problema surgido de la ética de responsabilidad parece encontrarse en la abolición de las clases sociales, del Estado y de las relaciones mercantiles mismas. Por eso, Marx no puede ver la lucha de clases sino como un conflicto, que apunta a la derrota definitiva de toda dominación como su polo contrario. No quiere cambiar la dominación, quiere abolirla. Eso se junta con el concepto de la situación ideal de una sociedad sin clases, que se concibe en última instancia como una sociedad sin dominación.

De esta manera, el punto de partida de la ética de responsabilidad se da vuelta y desemboca en su inversión, sin poder constituir un orden nuevo.

Max Weber responde a esta imaginación por una simple inversión al revés, que resulta tan maniquea como la de Marx. Pasa por encima del punto de partida de Marx desde una ética de responsabilidad perfectamente legítima y ni lo toma en cuenta. Pero de esta manera, Weber igualmente abstrae de la contingencia del mundo. Como resultado, Weber interpreta al socialismo como una rebelión de las masas orientada por una "ética de convicción", llena de resentimientos y de motivos bajos:

"La 'igualdad jurídica' y la exigencia de garantías jurídicas contra la arbitrariedad requiere una 'objetividad' racional formal por parte del régimen de gobierno, en oposición al capricho personal libre derivado de la gracia propia de la antigua dominación patrimonial. Sin embargo, cuando en alguna cuestión particular el **ethos** domina a las masas -y queremos prescindir completamente de otros instintos-, los postulados de la 'legalidad' material encaminados al caso concreto y a la persona concreta chocan inevitablemente con el formalismo y con la fría 'objetividad' normativa del régimen de gobierno burocrático, de suerte que entonces debe rechazarse emotivamente por esta razón lo que había sido racionalmente exigido. En particular deja insatisfechas a las masas desposeídas la 'igualdad jurídica' formal y la justicia y el gobierno 'calculables', tal como lo exigen los intereses 'burgueses'. Para tales masas, el derecho y el gobierno tienen que estar al servicio de la nivelación de las probabilidades de vida económicas y sociales enfrente de los poseedores, y

solamente pueden desempeñar esta función cuando asumen un carácter no formal, es decir, un carácter sustancialmente ético. (o de 'Cadí')."61

Weber responde a la lucha maniquea de clases desde abajo con una lucha maniquea de clases desde arriba. Así, como Marx le niega a la dominación cualquier legitimidad, Weber le niega toda legitimidad a la resistencia por razones de una ética de responsabilidad. Sin embargo, eso implica una negación análoga de la contingencia del mundo como ya la encontramos en Marx..62 Resulta un diálogo de sordos, que posteriormente penetra todo el tiempo de la guerra fría. Después de la derrota definitiva del socialismo real se ha transformado en el monólogo solipsista de un esquizofrénico.

Sin embargo, surge aquí con Weber un problema de la ética de la responsabilidad, aunque sea en un sentido contrario y derivado en relación a la ética de la responsabilidad de las consecuencias concretas de las éticas de principio. Se trata del problema de una responsabilidad ética por la mantención de un orden institucional (que Weber constantemente confunde con el problema de la mantención del capitalismo). En el grado, en el cual la ética de la responsabilidad por las consecuencias concretas de un orden institucionalizado - todas las instituciones son éticas de principio objetivadas - socava con sus consecuencias el orden mismo, aparece el problema de una ética de responsabilidad de la mantención del orden qua orden. La vida humana presupone, que los fundamentos corporales de la vida sean aseguradas, pero esta seguridad también presupone la existencia de un orden institucional, en el interior del cual esta seguridad de la vida corporal sea asegurada. El orden institucional es una mediación inevitable de toda satisfacción de las necesidades corporales. Por tanto, en relación a la existencia de este orden aparece una ética derivada de la responsabilidad por la institucionalización (e.d. por la dominación). En realidad, el concepto weberiano de la ética de la responsabilidad apunta a este problema:

"Por su lado los dominados no pueden prescindir del dominio burocrático ya existente ni sustituirlo por otro, pues es base en una metódica síntesis de entrenamiento especializado, división de trabajo y dedicación fija a un conjunto de funciones habituales diestramente ejercidas. Si el mecanismo en cuestión suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un **caos** para dar fin al cual difícilmente pueden improvisar los dominados un organismo que lo sustituya. Esto se refiere tanto a la esfera del gobierno público como a la de la economía privada. La vinculación del destino material de la masa al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalista privadas organizadas de una manera cada vez más burocrática va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más **utópica**."63

61 Weber, Max. Economía y Sociedad, Fondo de Cultura Económica, México, 1944. p.735/736

62 Dos problemas aquejan a la humanidad: el desorden y el orden. Tanto la realización de las situaciones ideales, aunque sea por aproximaciones asintóticas infinitas, como el anuncio de la sociedad sin utopías, rebasan la conditio humana. El "fin de la utopía" es un lema, que niega la conditio humana. Es como lema y como anuncio una utopía al revés. Acercarse a tal situación ideal "sin utopías", reproduce el proceso de aproximación asintótica infinita. Pero, siendo la expresión máxima posible de la negación de la conditio humana, es la forma más desastrosa de negarla. El Nazismo ha sido eso, y nuestros neo-conservadores le siguen. El orden es una amenaza mayor que el desorden.

63 Weber, op. cit. p. 741/742

En lo que Weber dice aquí, está implicado el problema de la legitimidad de la misma dominación. Pero sin ninguna razón Weber amarra la legitimidad de la dominación con la legitimidad absoluta de "las organizaciones capitalista privadas". Eso puede hacer solamente, porque deja afuera cualquier ética de responsabilidad por las consecuencias concretas. Haciendo eso, abstrae de cualquier razón posible para el cambio del orden capitalista. Si hubiera que cambiarlo o inclusive superarlo, eso puede tener su razón solamente en las consecuencias destructoras, que él mismo produce. Solamente hay una razón fuerte para el cambio o la superación del orden capitalista, si sus consecuencia amenazan al ser humano y a la naturaleza. En este caso, la necesidad de asegurar la vida humana presiona hacia el cambio. Solamente esta razón es obligatoria.

Por eso, la legitimidad de un orden institucionalizado no puede ser jamás de un orden específico dado. Afirmar eso, nos llevaría de vuelta al maniqueísmo de Weber. El orden específico tiene que ser cambiado en el grado, en el cual las consecuencias concretas de la mantención de un orden específico amenazan la sobrevivencia del ser humano y de la naturaleza. En este caso, precisamente la ética de responsabilidad exige el cambio. El joven Marx encontró una expresión feliz para este problema, según la cual el comunismo es "la producción de las relaciones de producción mismas". El criterio de esta producción y, por tanto, del cambio es el imperativo categórico del universalismo del hombre concreto, que Marx también formuló. Más tarde Marx asumió de parte de Adam Smith, y no de Hegel, el pensamiento en automatismos sociales con su lógica total.

Eso implica un conflicto inevitable e insuperable por el carácter específico del orden institucional. Este conflicto no se puede institucionalizar y por eso no tiene ninguna solución a priori. Puede tener lugar en el interior del Estado de derecho, pero no es institucionalizable por los medios del Estado del derecho. Eso nos llevaría solamente de vuelta a la tautología de la "legitimidad por legalidad".

Por tanto, no puede ser solucionado sino en cada momento como un conflicto político. Sin embargo, la posibilidad de mantener este conflicto en límites para evitar su transformación en una guerra civil permanente descansa sobre el reconocimiento mutuo de ambas partes como partes potencialmente legítimas. Lo único, que se puede decir a priori sobre el resultado de este conflicto es, que la derrota total de una de sus partes jamás puede ser una solución.⁶⁴ Una derrota tal siempre implica la negación de la misma conditio humana.

⁶⁴ Un problema similar surge con el resultado de la guerra fría. La derrota total de un lado no es solución, sino dificultará la solución de los problemas urgentes de la humanidad en el futuro.