

Sobre la posibilidad de una justificación de principios universalmente vinculantes en una era de supremacía de un solo estado y de instituciones interestatales en retroceso

• GUNNAR SKIRBEKK

Gunnar Skirbekk nació en Noruega en 1937. Estudió filosofía en las Universidades de Oslo, París y Tübingen, colaboró con Herbert Marcuse y Avrum Stroll en la Universidad de San Diego y es doctor en filosofía por la Universidad de Bergen desde 1970. Autor reconocido en el ámbito de la filosofía escandinava, cuenta con numerosas publicaciones, algunas de las cuales han sido traducidas a una docena de idiomas. Colabora activamente, como profesor invitado y conferenciante, con universidades de todo el mundo, y es miembro de numerosas instituciones culturales y políticas de su país, como La Real Academia Noruega de las Ciencias y las Letras o una comisión designada para la revisión de la constitución noruega.

Como filósofo ha intentado siempre aunar la filosofía analítica y la continental, y es conocido en su país por su participación en los debates políticos y culturales, así como por dedicar parte de su producción académica a la divulgación de la filosofía. Actualmente dirige el Centro de Investigación Interdisciplinar de la Universidad de Bergen, que él mismo fundara en 1987.

El tema general de 'justicia global y diálogos interculturales' abarca no sólo cuestiones de distribución y de reconocimiento, sino también de paz y de supervivencia. En este ensayo, centrado en estos dos últimos, procederé a discutir la cuestión de la posibilidad de una justificación filosófica de principios universalmente vinculantes para el derecho internacional y, de este modo, el comportamiento de unos estados respecto a otros y de unas culturas hacia las otras.

Sinopsis

A partir del tratado de Westfalia se hacía hincapié

en la soberanía estatal, implicando la no-intervención, para salvaguardar la paz. Tras la Segunda Guerra Mundial, con los juicios de Núrnberg y la declaración de la ONU de los derechos humanos, y más recientemente con el Tri-

guerra de Serbia, comenzada sin la legitimación del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas se avanzaron argumentos a favor de una justificación normativa 'anticipatoria' con la que se veía esta intervención como un paso



En las sociedades industrializadas los argumentos puramente científicos no bastan por si solos cuando se trata de aportar una justificación normativa básica.

bunal Internacional de Crímenes de Guerra, se ha prestado especial atención a los juicios internacionales de crímenes contra la humanidad cometidos dentro de un estado o en el marco de un sistema jurídico nacional. En tiempos de la intervención en la

hacia un sistema jurídico internacional emergente como una sociedad cosmopolita (*Weltbürgergesellschaft*).¹

La ley positiva, enmarcada en instituciones con sanciones legales, goza de fuerza normativa por derecho propio;² pero en tiempos de crisis y re-

ajustes legales es precisa una justificación normativa de los fundamentos de los principios legales existentes. Sin embargo, en las sociedades industrializadas es bien sabido que los argumentos puramente científicos no bastan por sí solos cuando se trata de aportar una justificación normativa básica, así como tampoco bastan los argumentos metafísicos o los teológicos. Y lo mismo se puede decir de los argumentos contextuales que se basan en tradiciones o situaciones contingentes.

Puesto que esto es así, algunas personas quieren volverse hacia el 'racionalismo post-esceptico' de la ética del discurso, como la que encontramos en Jürgen Habermas y en Karl Otto Apel³, para buscar una respuesta. En este artículo voy a argumentar a favor de esta aproximación a través de la ética del discurso, a la vez que hago hincapié en la necesidad de mejoras en la versión de la ética del discurso que se encuentra en las obras de Habermas y de Apel –en resumidas cuentas: menos énfasis en su noción de 'idealización' y más énfasis en una aproximación 'pluralista' y 'meliorativa' que trabaje de un modo más analítico, por ejemplo mediante análisis cautelosos de una amplia gama de experimentos mentales contextualizados, preferentemente en términos de 'argumentos de reducción al absurdo' en un sentido pragmático. Una tal versión 'praxeológica' de la ética del discurso implica, por lo tanto, una fusión de los métodos continental (autorreferencial) y analítico (concep-

tual)⁴.

En este mismo sentido, voy a incidir también en la necesidad de 'juicios inter-racionales'⁵ en la valoración de las distintas disciplinas académicas que se requieren para analizar correctamente las situaciones en la actualidad –una intrincada necesidad estratégica que se ha visto enormemente incrementada a raíz del cambio de Estados Unidos y la OTAN en pos de una estrategia militar basada en la intervención activa y el ataque preventivo⁶.

Asimismo, en esta misma línea, señalaré la necesidad filosófica de operar con una noción gradual de 'persona' que vaya desde las personas actualmente existentes hasta las generaciones futuras, y



La historia y la cultura son cuestiones que importan, también para intelectuales que, en apariencia, hablan en términos universales.

también hasta otros seres sensibles, ampliando así el alcance de una justa distribución entre generaciones y, gradualmente, entre especies. Este último punto entraña consideraciones relevantes ecológicamente que van más allá de los argumentos antropocéntricos actuales.⁷

Básicamente voy a defender una tesis positiva con relación a la posibilidad de una justificación universal de los principios normativos fundamentales, al mismo tiempo que voy a enfatizar la necesidad de procesos de aprendizaje inter-racionales e internacionales tanto entre científicos y especialistas en las disciplinas de humanidades como entre

todos los afectados en las distintas civilizaciones y generaciones.⁸

Con todo, cuando tomamos parte en este tipo de discusiones tenemos que ser conscientes de nuestro propio condicionamiento histórico y cultural: la historia y la cultura son cuestiones que importan, también para intelectuales que en apariencia hablan en términos universales.⁹

(I) Condiciones básicas para la justificación universal de una legislación internacional.

Una cuestión fundamental para una legislación internacional está relacionada con la justificación del uso de la

fuerza militar a través de las fronteras nacionales y jurisdiccionales, siendo la justificación estándar la autodefensa y /o el apoyo a la ONU. Con el desarrollo de nuevas tecnologías militares y con la nueva amenaza del terrorismo y la inestabilidad internacional, ha surgido la cuestión de una idea ampliada de la autodefensa y también, en algunas instancias, la de un nuevo orden mundial basado en el poder. Estas tendencias se vieron decisivamente reforzadas por el ataque terrorista contra las Torres Gemelas de Nueva York; un suceso que prestó apoyo a la doctrina estadounidense del ataque preventivo por el bien de la segu-

ridad nacional y la estabilidad global. Al mismo tiempo, una preocupación creciente por los crímenes perpetrados por regímenes tiránicos contra sus propios súbditos ha conducido a reconsiderar el principio tradicional de la no-intervención, abriendo la posibilidad de una intervención militar en nombre de los derechos humanos cuando se cuenta con el apoyo de la comunidad mundial expresado a través del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas.

Lo que con frecuencia se llama 'el proyecto de la modernidad' fue inicial y optimísticamente concebido como un proceso hacia un control cada vez mejor de las condiciones naturales y sociales que amenazan la vida, y por lo tanto hacia una mayor seguridad y un mayor bienestar. Pero en estos tiempos en que nos vemos confrontados con los diversos riesgos e incertidumbres inherentes al proyecto mismo, hay buenas razones para mantener una actitud menos eufórica ante los problemas actuales: aunque muchos tipos de riesgo y de incertidumbre pueden ser influenciados y mitigados de diversas maneras, existen algunas formas básicas de riesgo y de incertidumbre que subsisten. (i) Hay riesgos e incertidumbres conectadas de un modo inherente con la falibilidad irreductible del conocimiento humano, incluyendo no sólo el conocimiento científico, sino también el de las disciplinas no científicas¹⁰ (ii) el hecho de que sea inherente a cada disciplina el adoptar una perspectiva particular,

alienta esta incertidumbre cognitiva básica.¹¹ (iii) Cuando estos tipos de conocimiento, que en principio son fallibles y perspectivistas, son puestos en funcionamiento por las diferentes instituciones de las sociedades industrializadas, tienden a emerger consecuencias no deseadas ligadas al funcionamiento restringido y a la fragmentación de estas instituciones.¹² (iv) A estos factores deberíamos añadir un recordatorio del papel que juega el factor humano, que en principio trasciende toda predicción y todo control.¹³

Por estos motivos, un control y una seguridad totales no son asequibles. Siempre habrá una vulnerabilidad y un miedo irreductible a un daño intencionado o inintencionado.



Lo que se llama 'el proyecto de la modernidad' fue optimísticamente concebido como un proceso hacia un control de las condiciones naturales y sociales que amenazan la vida.

do.¹⁴ Más específicamente, y expresado con brevedad, todo intento de alcanzar un control total en términos de una racionalidad estratégica e instrumental alcanzará sus límites más tarde o más temprano: en las sociedades humanas siempre habrá necesidad de la acción comunicativa y el entendimiento, relacionada básicamente con la necesidad de una socialización en la infancia, y de entendimiento dentro del grupo al que se pertenece. Más aún, las discusiones abiertas e ilustradas entre ciudadanos libres e iguales representan una de las formas de comunicación que trasciende la ra-

cionalidad estratégica e instrumental y el tipo de uso asimétrico de la fuerza asociado a las acciones estratégicas.¹⁵

Estas observaciones son recordatorios de la existencia de límites inherentes a la idea de un control completo en términos de acciones instrumentales y estratégicas basadas en la ciencia y la tecnología modernas, incluida la tecnología militar. En nuestra época las acciones políticas y militares tendrán que operar dentro del marco del riesgo inevitable y de la incertidumbre, así como de una necesidad irreductible de racionalidad comunicativa; estas limitaciones cognitivas e instrumentales siempre prevalecerán en las sociedades industrializadas.

En todo esto, y entretejido con estos problemas, nos ve-

mos confrontados con la cuestión de una justificación para los principios normativos básicos; una cuestión que no puede ser resuelta instrumental ni estratégicamente, esto es, no por la ciencia y la tecnología exclusivamente. Tampoco para una religión o teología particular es posible resolver la cuestión de una justificación universalmente vinculante dado que existen religiones y doctrinas teológicas diferentes y puesto que cualquier doctrina religiosa o teológica sería cuestionada críticamente en una sociedad culturalmente moderna. Esloganes como 'Alá es grande' o 'Dios salve a América' no constitu-

yen argumentos vinculantes para aquellos que creen en otro dios, o tienen una creencia distinta en el mismo dios, o para quienes no encuentran la idea de dios convincente en absoluto, ni siquiera significativa. Tampoco los argumentos contextuales o etnocéntricos son plausibles, ya que dichos argumentos nunca son convincentes en otros contextos o para otras etnias –por lo tanto el patriotismo, incluso para una superpotencia, no es un argumento convincente en tanto que justificación universalmente vinculante para los principios básicos de una legislación internacional, como tampoco lo es el fundamentalismo religioso.

(II) Una respuesta moderna, post-metafísica: la ética del discurso en términos de una pragmática universal.

Un sistema legal establecido y consolidado tiene, en cierto modo, una legitimidad inherente.¹⁶ Pero en tiempos de crisis profundas y de conmoción política, se puede defender que es precisa una justificación universalmente válida que trascienda el contexto. Y por lo tanto, que se necesita una justificación de naturaleza filosófica –pero no metafísica en el sentido tradicional, que es intelectualmente insostenible en una sociedad moderna. Por esta razón pasaremos ahora a la ética del discurso, fundamentalmente tal y como se encuentra en la pragmática universal de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas.¹⁷

No todos los filósofos o inte-

lectuales estarían de acuerdo en que sea precisa, ni posible, tal justificación filosófica de los principios legales. Richard Rorty, por ejemplo, cuestionaría tanto la necesidad como la posibilidad de intentar alcanzar una justificación de las normas básicas.¹⁸ No obstante, en este artículo no comenzaré defendiendo la ética del discurso y la opinión de que es necesaria para una justificación de los principios básicos de la legislación internacional. En vez de eso nos internaremos en el debate entre sus principales exponentes, principalmente Apel y Habermas, con la esperanza de que los argumentos en favor de la ética del discurso y la idea de una justificación normativa se haga más clara a medida que avanzamos.

Comencemos con unas cuantas observaciones generales: la ética del discurso es una pragmática filosófica concebida en términos del giro pragmático-lingüístico, que hace especial hincapié en la importancia de la ‘fuerza no coactiva del mejor argumento’¹⁹ (Habermas) para poder saldar, en el marco de una discusión, las pretensiones de validez básicas –no sólo de proposiciones (relativas a pretensiones de verdad), sino también de normas que regulen el comportamiento humano (relativas a las pretensiones de corrección). Las cuestiones de valor se ven en un principio como contextuales, mientras que las normas para la rectitud se consideran en principio aptas para una justificación universal y discursiva. Toda negación de la ‘fuerza no coactiva del mejor argumento’ se interpreta como

algo autorreferencialmente inconsistente, en términos de una auto-contradicción realizativa; al negarla, uno niega aquello que constituye una condición previa para esa misma negación –en ese caso se produce una contradicción realizativa.

La ética del discurso opera a dos niveles, por así decirlo: el de las condiciones previas del discurso, a las que se llega a través de la reflexión, y el de las respuestas obtenidas discursivamente en el marco de una conversación.²⁰

Los defensores de la ética del discurso tratan de mostrar, con argumentaciones sustentadas sobre la contradicción realizativa, que existen unas condiciones previas a toda discusión que no pueden ser negadas ya que todo intento serio de negarlas las presupone necesariamente. Estas condiciones, inevitables en toda discusión seria, incluyen la demanda de unas relaciones simétricas entre los participantes y la búsqueda de los mejores argumentos. Estas condiciones previas, normativas, son constitutivas de la argumentación en el sentido de que toda argumentación seria sería imposible sin estas normas; al mismo tiempo son regulativas del comportamiento argumentativo en el sentido de que estas normas regulan el comportamiento de los participantes en la discusión: una violación de estas normas se considera normativamente incorrecta.

En el marco de una discusión práctica (esto es, de una discusión acerca de cuestiones normativas, como cuestiones en torno a lo que es correcto) deben seguirse los me-

jores argumentos con la esperanza de que conduzcan a una justificación de la cuestión debatida en términos de un consenso racional ideal entre todos los afectados. En este sentido la respuesta correcta se interpreta en términos de una 'idealización' contrafáctica entendida como algo presupuesto en toda discusión sería: el consenso alcanzado entre las partes afectadas en el transcurso de una discusión abierta e ilustrada, bajo condiciones ideales de discurso, indica qué se entiende por rectitud normativa (validez moral).

Es bien sabido que entre los defensores y los detractores de la ética del discurso entendida en términos de una pragmática universal, ha habido largos debates sobre el estatus epistémico y la posibilidad de la noción de un consenso ideal, así como sobre la noción de una situación ideal de discurso (Habermas) o de una comunidad ideal de intérpretes e investigadores (Apel). En este artículo, sin embargo, nos atenderemos a algunos debates recientes entre Apel y Habermas respecto a estos temas, y añadiremos nuestras propias observaciones.

En una primera instancia delinearemos brevemente (a guisa de recordatorio) los cuatro puntos siguientes relativos a la ética del discurso en términos de una pragmática universal.²¹

(i) Existen pretensiones relativas a las condiciones previas necesarias para la argumentación (práctica y teórica).²²

(ii) Hay pretensiones que

concernen a algunas implicaciones surgidas de estas condiciones previas, así por ejemplo, las relativas al contenido posible de las argumentaciones prácticas, tales como la inviabilidad de las posiciones irracionales y etnocéntricas dentro de una discusión que busque conclusiones de alcance universal.

(iii) Hay pretensiones referidas a la posibilidad, en el marco de una discusión práctica, de alcanzar conclusiones válidas acerca de algunas cuestiones normativas básicas en términos de un consenso racional, esto es, un consenso bajo unas condiciones ideales (o lo suficientemente mejoradas) entre todos los afectados.



Los defensores de la ética del discurso tratan de mostrar que existen unas condiciones previas a toda discusión que no pueden ser negadas.

(iv) Hay pretensiones relacionadas con la obligación moral de luchar por la mejor realización (esto es, perfeccionamiento) posible de las condiciones discursivas en la vida real.

Al comienzo hemos planteado la cuestión de la posibilidad de una justificación filosófica de los principios universalmente vinculantes. En la medida en que la ética del discurso, concebida en términos de una pragmática universal, puede ser defendida convincentemente, tenemos, aparentemente, un candidato interesante para una respuesta positiva a esa cuestión: una justificación de los principios normativos reflexiva y basada en el discurso, que

implique a la legislación internacional y de este modo sirva también para justificar las relaciones entre los estados, entre los pueblos y entre las civilizaciones.

¿Qué principios normativos? De acuerdo con la ética del discurso la legitimidad normativa surge de:

(i) una racionalidad discursiva que implica, idealmente, la búsqueda del mejor argumento y, de este modo, una apertura a la totalidad de los argumentos relevantes, y

(ii) una inclusividad que implica, idealmente, la participación y el reconocimiento mutuo de todos los afectados.

En resumen y de un modo positivo: todos los argumentos deberían ser escuchados y to-

dos los afectados deberían ser también escuchados. Resumido de un modo negativo: una exclusión indebida socava la legitimidad normativa.

A buen seguro en algunas discusiones científicas y académicas nos enfrentamos a requerimientos de competencia que se hallan distribuidos asimétricamente entre la población,²³ y hay problemas complejos relativos a la exigencia de una participación real cuando tenemos en cuenta a las generaciones futuras, los 'casos graves' (de ética biomédica) y a los organismos sensibles no humanos, incapaces todos ellos de tomar parte.

No obstante, en general el principio de legitimidad de la

ética del discurso demanda la apertura argumentativa y la inclusividad participativa. Cuando se produce en la legislación internacional una falta de dicha apertura y de esa inclusividad –por ejemplo en términos de unilateralismo o de la hegemonía de un estado o de una religión– se va en contra de este principio de legitimidad. En este sentido el principio de la inclusividad discursiva constituye una noción de racionalidad y legitimidad postmetafísica y postconvencional –una noción moderna ajena tanto al tribunalismo como al fundamentalismo esencialista. Para examinar esta postura abordaremos ahora algunos aspectos de las discusiones recientes entre Apel y Habermas.

(III) El enfoque habermasiano

Habiendo sufrido los ataques de Karl Otto Apel,²⁴ quien achaca a Habermas el haber debilitado el núcleo reflexivo y filosófico de la pragmática universal en favor de argumentaciones funcionalistas y empíricas, Habermas ha respondido señalando las diferencias ‘arquitectónicas’ entre ellos dos: mientras que Apel quiere establecer una justificación normativa postmetafísica en términos de una moralidad universal (a guisa de una versión revisada de los ‘derechos naturales’), desde la cual los sistemas y prácticas jurídicas pueden ser legitimadas (o criticadas), Habermas enfatiza la relativa autonomía de la normatividad legal respecto a la normatividad moral y, en consecuencia, considera el modelo jerárquico de Apel (jerárquico

en la medida en que subsume la normatividad jurídica bajo la normatividad moral) inadecuado. En cambio Habermas intenta desarrollar un sistema dual con un ‘principio moral’ y un ‘principio democrático’ situados a un mismo nivel; ambos están afianzados sobre *el principio de la ética del discurso (D)*, un principio básico que es normativo pero ‘neutral’ por lo que respecta a la diferenciación entre el

Para Habermas la diferencia entre él y Apel se debe, en última instancia, a una diferencia en la concepción de la filosofía.

‘principio moral’ y el ‘principio democrático’. El principio de la ética del discurso se plantea del siguiente modo:²⁵ “Válidas son precisamente aquellas normas de acción sobre las que hubieran podido ponerse de acuerdo todas las partes afectadas en tanto que participantes en un discurso racional”.²⁶

Por una parte, en Habermas (al igual que en Apel) se enfatiza el papel positivo jugado por el sistema judicial en el mantenimiento del comportamiento moral (haciendo más razonable la expectativa de un comportamiento respetuoso de la ley por parte de los conciudadanos). Por otra parte hay en Habermas (a diferencia de Apel) una cierta duda respecto a la fuerza y el alcance de los argumentos reflexivos de la pragmática universal. Al tiempo que se mantiene la importancia de los procesos discursivos, tanto como procesos de aprendizaje (incluyendo el intercambio mutuo de papeles y la formación discursiva de la

opinión), como en tanto que vía para solventar controversias normativas relativas a lo que es correcto y lo que es justo (exceptuando las cuestiones de valor contextuales), Habermas expresa sus dudas sobre la fuerza y el alcance de las argumentaciones autorreflexivas, debido a los problemas que presentan la noción, pragmáticamente idealizada, de una situación ideal de habla, así como la

noción criteriológica de consenso, y debido a los problemas de la extensión de los argumentos autorreferenciales fuera del ámbito de la discusión.²⁷

En apoyo de la universalidad normativa, y para compensar sus dudas sobre la importancia y la fuerza de los argumentos puramente filosóficos, Habermas ha elaborado teorías de la socialización (a la manera de Lawrence Kohlberg) y de la modernización (como la de Max Weber), en el marco de un horizonte pragmático-normativo, enfatizando la irreductibilidad de la comunicación y de las relaciones interpersonales simétricas.

Para Habermas la diferencia entre él y Apel se debe, en última instancia, a una diferencia en la concepción de la filosofía: “Asumo que nuestras discusiones referidas a la estructura arquitectónica correcta de la teoría están, en último término, relacionadas con una disensión en cuanto al papel de la propia filosofía.”²⁸

(IV) El enfoque de Apel

En respuesta, Apel sostiene que la razón decisiva de la diferencia entre Habermas y él mismo es la falta (en Habermas y sus seguidores) de una concepción adecuada de la reflexión.²⁹ Los argumentos autorreferenciales, concebidos en términos de la pragmática universal, están en el núcleo del pensamiento de Apel: ¡Hemos de evitar las auto-contradicciones realizativas! ¡Estas contradicciones pragmáticamente autorreferenciales representan un sinsentido (*Sinnlosigkeit*) que socava lo que el hablante está diciendo! Las preferencias de este tipo se perjudican a sí mismas.

Estas autocontradicciones realizativas están con frecuencia implícitas en lo que se dice o se presupone, por lo que se hace necesario un análisis cuidadoso y competente para hacerlos explícitos. Esta es la labor de un uso crítico o negativo de los argumentos autorreferenciales: la otra gente es criticada a causa de su inconsistencia autorreferencial.³⁰

El uso crítico de los argumentos que arrancan de una inconsistencia autorreferencial tiende a verse como bastante convincente, y tales argumentos críticos contra la inconsistencia autorreferencial son frecuentemente empleados tanto por Apel como por Habermas.³¹ Sin embargo, el punto decisivo para Apel es el uso constructivo o positivo de este tipo de argumentos: reflexionando acerca del absurdo originado por una contradicción realizativa nos hacemos conscientes de las condiciones previas pragmática-

mente inevitables.

En relación con esto Apel habla de *Sinnkritik*, 'crítica significativa'. Estos son argumentos reflexivos que trabajan por una vía negativa: por medio de la creación de un absurdo (una *Sinnlosigkeit*) nos percatamos de un principio que es necesario para evitar ese mismo absurdo.³²

Este uso positivo de los argumentos autorreferenciales representa un tipo de razonamiento transcendental (aunque diferente del trascendentalismo kantiano, que se concibe en términos del modelo epistemológico sujeto-objeto anterior al giro lingüístico), e indudablemente constituye el núcleo del trascendentalismo pragmático de Apel: de acuerdo con Apel este uso constructivo (o positivo) de argumentos pragmáticos 'significativamente críticos' nos hace conscientes de las condiciones previas de la argumentación en términos de los principios regulativos necesarios para una comunidad ideal de intérpretes e investigadores, así como en términos de la noción de un consenso entre todas las personas dotadas de razón bajo estas condiciones ideales.

Estas idealizaciones se entienden como las condiciones previas insertas en nuestros actos de habla argumentativos, puesto que las pretensiones de validez básicas que están inherentemente conectadas con estos actos de habla (como las pretensiones de verdad y las pretensiones de rectitud normativa) son, en principio, redimibles³³ mediante argumentos. Sin embargo, a causa del falibilismo inherente a toda discusión real y a

todo consenso, la noción de validez (de verdad y de rectitud normativa) precisa de una idealización contrafáctica.³⁴

La idea de una idealización como ésta, al igual que el punto central de las pretensiones de validez inherentes a los actos de habla, se encuentran no sólo en Apel, sino también en Habermas, en Wellmer y en otros filósofos asociados a la pragmática universal. Esta idea de idealización representa la base de su creencia en una mediación entre las nociones de justificación y de verdad (o, en un sentido más amplio, de una noción de validez que incluye la rectitud normativa), mientras que al mismo tiempo se evitan los problemas propios de un realismo epistemológico ingenuo (ligados a la distinción sujeto-objeto de la epistemología clásica). Apel, Habermas, Wellmer y otros partidarios de la pragmática universal de los actos de habla desean mantener una distinción conceptual entre justificación y verdad, pero relacionando a la vez justificación y verdad. Las justificaciones van ligadas al 'mejor argumento por el momento' y pueden, por lo tanto, "perderse" (Putnam), mientras que la verdad, en términos de esta condición previa (o idealización) de la pragmática universal es 'final' y no relativa.

La diferencia entre estos filósofos, desde Apel y Habermas hasta Wellmer, reside en los diferentes modos de concebir estas idealizaciones: Apel defiende una noción fuerte de las idealizaciones de la pragmática universal, basada en su noción fuerte de la reflexión realizativa y

autorreferencial. Wellmer ha argüido siempre que la concepción de Apel de estas condiciones previas –como el consenso final a través de la comunicación ideal– es poco afortunada, no sólo porque estas condiciones están más allá de toda posible realización (lo que también pone de manifiesto Apel), sino porque estas condiciones, a juicio de Wellmer, están metafísicamente cargadas y son, en último término, conceptualmente carentes de sentido: la existencia humana es finita y la comunicación humana estará siempre caracterizada por perspectivas diferentes y por una falta de transparencia. Por tanto, la idea de una comunicación perfecta, que apunta a un consenso final (concebido como una síntesis perfecta de todas las perspectivas) no sólo es empíricamente imposible, sino que conceptualmente no tiene sentido. Tampoco puede ser ideal ya que un objetivo como ése implica la abolición de la comunicación humana tal y como nosotros la conocemos.

Estos argumentos críticos, planteados por Wellmer, son, en su mayor parte, aceptados por Habermas (en cierta medida como autocrítica a sus opiniones anteriores), pero no por Apel.³⁵

Contra esta crítica, la respuesta de Apel consiste, en primer lugar, en un contraataque basado en un uso crítico de los argumentos autorreferenciales (o de la autocontradicción realizativa): ¿Dónde se encuentra Wellmer, filosóficamente, cuando realiza estas afirmaciones? ¿Acaso no pretende validez universal (para la finitud humana y la

imposibilidad de la comunicación ideal y de un consenso final), y si es así cómo encajan estas pretensiones de validez con su filosofía orientada al escepticismo?³⁶

La respuesta de Apel consiste en un argumento constructivo. Mientras que Wellmer enfatiza fuertemente la relación inherente entre el acto de habla y el 'argumento bueno' en la primera persona de un tiempo del modo indicativo –distinguiendo así entre esta relación epistémicamente normativa con los mejores argumentos y la relación epistémicamente neutra que existe cuando uno se refiere a sus propias opiniones del pasado o hace observaciones acerca de las opiniones de otros (en tanto que diferentes de las opiniones que uno sostiene en el presente)– Apel sostiene que una conciencia reflexiva del falibilismo propio está ya presente en esta primera persona del indicativo, razón por la que estamos abiertos a ulteriores argumentos y por tanto dispuestos a continuar con la discusión.³⁷

Es siguiendo estas directrices que Apel intenta mostrar que las críticas dirigidas contra su versión de la pragmática universal son menos contundentes de lo que sus críticos parecen creer.

(V) Ensayo de valoración de los enfoques pragmáticos

(1) Apel

Para fortalecer su argumentación pragmático-transcendental Apel hace hincapié en la inconsistencia autorreferencial de toda posición falibilis-

ta general, al tiempo que sugiere (defendiendo a este respecto planteamientos de Popper) que nuestro conocimiento es, de hecho, falibilístico; por mor de la consistencia autorreferencial tenemos que postular la existencia de algún tipo de intuición reflexiva no falibilística, y es precisamente esto lo que explica la 'pragmática transcendental'.³⁸

Con todo, este argumento, que es bastante sólido desde un punto de vista formal, depende de una distinción tajante entre un falibilismo casi omniabarcante, por un lado, y la certidumbre absoluta de la pragmática universal por la otra. ¿Qué se puede decir de la pertinencia de esta dicotomía? ¿Son apropiados estos conceptos-tipo ideales para la comprensión del papel que juega el falibilismo en la vida humana? ¿Y qué ocurre con la aplicación de conceptos de alto nivel, como este, a los casos concretos?

Podemos preguntarnos: ¿Qué es un concepto y dónde operan los conceptos? Estas son preguntas importantes, pero intrincadas. ¿Hemos de concebir los conceptos en términos de posiciones generales y con frecuencia bien definidas o deberíamos más bien analizarlos y entenderlos centrándonos en el modo en el que operan dentro de las distintas actividades?

Para empezar podríamos decir que las posiciones y las actividades son ambas importantes para el estatus y el papel de los conceptos, al igual que para el análisis de su papel.

Llegados a este punto podría ser conveniente recordar que filósofos diferentes han

interpretado el giro lingüístico pragmático de formas diversas. Están aquéllos que conciben este giro como un cambio desde la epistemología clásica, con su modelo sujeto-objeto, hacia una filosofía relacionada con los actos de habla. Están quienes ven este cambio como una ruptura, como un cambio de paradigma, mientras que otros lo conciben en términos de un proceso dialéctico de aprendizaje (que transfiere intuiciones previas a concepciones nuevas y mejores). Y están los que no ven en este cambio un simple cambio de posiciones, de una u otra guisa, sino como un cambio en la forma de hacer filosofía: una conciencia crítica de la fragilidad y la vaguedad de nuestro lenguaje conduce a un modo cauto de trabajar, evitando las 'grandes palabras' y apoyándose en los análisis cuidadosos de casos escogidos o de experimentos mentales para obtener así una idea más realista y particularista de nuestros conceptos y del trabajo que realizan en nuestras distintas actividades.

Cuando se emprenden estos análisis orientados a casos concretos de los conceptos al uso, se torna dudosa la asunción de que toda intuición es 'falible' (a excepción de la intuición ligada a la inevitabilidad de los argumentos estrictamente autorreferenciales).³⁹ Consideremos, por ejemplo, la intuición que tiene un agente de su propio comportamiento comenzando por actos simples como sostener una taza de té, cruzar una calle, apretar un tornillo etc. Ciertamente cometemos errores a

menudo, incluso en casos tan simples. Pero aún así se puede afirmar que, por lo general, un agente sabe lo que el agente debe saber para hacer aquello que el agente hace. Ésta es una intuición inherente al acto que no describe adecuadamente el término falible, al menos no en el mismo sentido en el que decimos que las hipótesis explícitas de las ciencias empíricas son falibles. Y estas últimas, esto es, las hipótesis de las ciencias empíricas, parecen ser los casos que tienen en mente los falibilistas (como los popperianos) cuando hablan de nuestro conocimiento como de algo falible: las hipótesis empíricas son ciertamente falibles; es por eso por lo que se trata de 'hipótesis' que de-



Podría ser conveniente recordar que filósofos diferentes han interpretado el giro lingüístico pragmático de formas diversas.

ben ser comprobadas en una investigación empírica. Pero las intuiciones inherentes al acto de los investigadores, por ejemplo mientras realizan este tipo de investigación empírica, es cuanto menos no falible en el mismo sentido. Por el contrario, alguien podría argumentar que los investigadores presuponen que ese tipo de intuiciones son ciertas y dignas de confianza: cuando realizan su investigación empírica presuponen necesariamente que el suelo es estable, que los tornillos pueden ser apretados, que los instrumentos de medida funcionan hoy igual que lo hicieron ayer etc.⁴⁰

La importancia de estas intuiciones inherentes al acto se ve enfatizada por el último Wittgenstein y por el primer Heidegger.⁴¹ Estas intuiciones están a menudo implícitas, no tematizadas, y por eso con frecuencia nos referimos a ellas como conocimiento tácito. Pero en gran medida se pueden articular y se puede hablar de ellas de varios modos.⁴² Por supuesto que cualquier articulación verbal de estas intuiciones presenta el peligro de una concepción equivocada, por lo que hay un aspecto de falibilismo ligado a estas verbalizaciones. Pero aún así, la posibilidad permanente de desajuste en un caso concreto de explicitación no implica que todos los casos de verbalización sean

dudosos.⁴³

Se hace mención de estos detalles para señalar que la cruda dicotomía (en Apel) entre una noción muy laxa de falibilismo, y el carácter absoluto de la intuición estrictamente autorreferencial de la pragmática trascendental, parece inadecuada cuando comenzamos a estudiar las distintas prácticas epistémicamente relevantes y cuál sería el modo más apropiado de analizar el concepto de falibilismo en estos casos.

En la medida en que este modo de razonar, aplicado a los casos concretos, tiene sentido, golpea en ambas direcciones, por así decirlo.

Cuestiona la dicotomía de Apel, con su énfasis en la unicidad de la reflexión estrictamente pragmático-transcendental, pero también cuestiona el falibilismo general de los filósofos con tendencias escépticas, ya sean miembros de la tradición popperiana⁴⁴ o intelectuales postmodernos que sostienen que el lenguaje es demasiado vago y está demasiado enraizado en las sociedades para permitir ninguna pretensión de validez universal.

En estos debates yo argumentaría a favor de un trabajo más orientado, en filosofía, a los casos concretos, más sensible a las variedades y peculiaridades de las distintas prácticas conceptuales. Este modo de trabajar tiene implicaciones allende el núcleo de la pragmática transcendental (como se ha apuntado en los párrafos anteriores, aludiendo a casos de una certeza diferente de los de la pragmática transcendental de Apel). Pero este modo de filosofar cauteloso y orientado a los casos, tiene también implicaciones para el mismísimo núcleo de la pragmática transcendental: Apel asume que su método 'críticamente significativo' de argumentación estrictamente autorreferencial revela un único tipo de absurdo (*Sinnlosigkeit*) que muestra reflexivamente un único tipo de necesidad en términos de inevitabilidad estricta.


Sin embargo, ¿Cómo sabemos que no hay más que un mismo tipo de absurdo en los distintos casos? ¿Acaso es, por ejemplo, igualmente 'absurdo' negar la validez de la preferencia 'Por la presente

declaro que yo existo' que negar la de la preferencia 'Por la presente declaro que tú existes' o la de la preferencia 'Por la presente declaro que el consenso es el objetivo ideal de toda argumentación sería'? Estos y otros casos se encuentran en Apel, mas sin una discusión satisfactoria respecto a las posibles diferencias epistémicas entre estos casos, en los que se supone que la negación da origen a un absurdo.⁴⁵ En alusión a las preferencias citadas se necesita otro grado de clarificación teórica, a fin de comprender (y posiblemente aceptar) la última preferencia (acerca del consenso), del que resulta necesario para la primera (acerca de la existencia del propio hablante). Tampoco resulta evidente el que

ria, sino también de los filósofos adiestrados en el seno de la corriente analítica, más orientados a los casos concretos.

Si esto es así, mi propuesta representa un reforzamiento, no un debilitamiento, de los puntos principales de la pragmática transcendental en la versión de Apel, esto es, de su pretensión de constituir un contra-argumento contra el escepticismo y la de ser un argumento a favor de la posibilidad de una validez universal, no en términos de verdad exclusivamente, sino también en términos de algunas normas básicas de rectitud y de justicia.

Siguiendo estas líneas de argumentación, abogaré por una pragmática transcendental sensible hacia las diferen-



Abogaré por una pragmática transcendental sensible a las diferencias y peculiaridades lingüísticas y que analiza con cuidado una variedad de casos.

la primera y la segunda preferencia sean epistémicamente idénticas.⁴⁶

De ahí mi propuesta: ya en el núcleo de la pragmática transcendental, y más aún en su entorno filosófico, parece haber una pluralidad de casos diferentes y de diferentes ideas de absurdo.

Esta afirmación no representa una crítica en detrimento de la pragmática transcendental; representa una transformación pluralista de la pragmática transcendental. Al efectuar esta transformación presta una mayor atención a algunos contra-argumentos cruciales, no sólo de postmodernos de orientación litera-

rias y peculiaridades lingüísticas y que analiza con cuidado una variedad de casos. En resumidas cuentas: nuestras pretensiones de validez inherentes al acto y más concretamente nuestras pretensiones de validez inherentes al acto de habla y su posible transformación en una interacción discursiva encaminada a resolver algunas de estas pretensiones de acuerdo con la fuerza no-coactiva del mejor argumento y la intuición reflexiva de algunas condiciones previas inevitables, constitutivas y normativas de una argumentación seria —son todas defendidas, pero poniendo especial énfasis en la fuerza

vinculante del que se presenta como el mejor argumento, y en la obligación inherente de buscar un argumento aún mejor, o más bien la obligación de evitar lo que es menos bueno epistémicamente.

Este 'pluralismo' y 'mejoramiento', dirigido contra lo que es peor más que hacia lo que es perfecto (de acuerdo con la tesis de la 'primacía de lo negativo'), no incorporan una noción fuerte y substancial ni de un consenso convergente ni de una situación ideal. Pero sí defienden normas válidas universalmente que están pragmáticamente enraizadas, y defienden la posibilidad de procesos discursivos, como procesos de aprendizaje mutuo y como procesos de clarificación argumentativa y posible solución. Su idea de un razonamiento pragmático-transcendental autorreferencial se orienta a los casos particulares y está abierto a distintas variantes, y este tipo de razonamiento 'críticamente significativo' también se extiende más allá del ámbito de los argumentos pragmáticos autorreferenciales para incluir una variedad de casos basados en argumentaciones que parten del absurdo, cada una de las cuales revela alguna condición previa constitutiva, ora de alguna actividad especial, ora de alguna acción general.⁴⁷

(2) Habermas

Al preguntarnos por una justificación de la legislación internacional deberíamos comenzar por una valoración positiva de Habermas por su extensa elaboración de una

teoría del derecho que combina las reflexiones filosóficas sobre las pretensiones de validez normativa con las consideraciones acerca del funcionamiento del sistema jurídico en las sociedades industrializadas. Al hacer esto enlaza con las posiciones mayoritarias en el debate actual sobre la teoría del derecho.⁴⁸

Mientras que Habermas describe, en una etapa anterior (en **Theorie des kommunikativen Handelns**), los peligros de una intervención del derecho en el mundo de la vida, ahora subraya el posible soporte para la motivación moral originado por un estado constitucional y por su sistema jurídico. Pero sus primeros escritos, acerca de la teoría de la modernización y la socialización mantienen su importancia también como fundamento para su trabajo posterior acerca de la posible existencia de obligaciones normativas en las sociedades industrializadas, esto es, de (meta-) normas universales de justicia y rectitud (pero no para cuestiones de valor, que él ve como contextuales). A grandes rasgos Habermas y Apel mantienen una visión similar acerca de esto último, mientras que hay diferencias entre ambos respecto al papel de la justificación moral para la moralidad tanto como para la legalidad, incluyendo la legalidad internacional.

No obstante, en la teoría del derecho de Habermas existe una tensión interna que afecta a: (i) la estructura de su argumentación principal, esto es, a la interrelación entre *el principio de la ética del discurso (D)* y *el principio de universalización (U)*, (ii) la in-

terrelación entre estos dos principios y el 'principio de moralidad' y el 'principio de democracia', y (iii) la especificación ulterior de los distintos derechos legales y sociales.⁴⁹ También en relación con el principio de la ética del discurso y el principio de universalización existen dudas acerca de la fuerza de la justificación de la validez normativa. Estas debilidades son puestas de manifiesto y criticadas por Apel, quien en su lugar nos ofrece una respuesta en términos de su pragmática transcendental. Pero esta respuesta no resulta convincente para Habermas a causa de sus pronunciadas idealizaciones pragmático-transcendentales y su fuerte afirmación de conclusiones relativas a (meta-) normas universalmente válidas obtenidas autorreferencialmente.

Pese a todo, Habermas no parece tomar en consideración la posibilidad de un uso de los argumentos 'significativamente críticos' desde el absurdo, autocontradicciones realizativas incluidas, más orientado a los casos particulares y más sensible hacia las peculiaridades del lenguaje. En su lugar, se apoya en una combinación de teorías de la modernización, de la socialización y de la jurisprudencia moderna, así como en dicotomías conceptuales como las existentes entre lo correcto y lo bueno, entre norma y valor, entre justificación y aplicación –tomando en cada caso la primera como universal y la segunda como contextual. Se supone que estas dicotomías representan una salvaguarda contra una deriva hacia el relativismo, en espe-

cial hacia un relativismo sobre las normas básicas de rectitud y de justicia.

Estas dicotomías se presentan en términos de conceptos bastante generales que se explican mediante una discusión de planteamientos abstractos en lugar de por el análisis cuidadoso de casos y por el modo en el que usamos los conceptos en los distintos ámbitos teóricos. Es mi opinión, por tanto, que una pragmática transcendental transformada, planteada en términos más pluralistas y mejorativa, hubiera podido contribuir más a la solución de la cuestión de la salvaguarda de un universalismo normativo de lo que se consigue a través de estas dicotomías –y, al mismo tiempo, se evitarían los argumentos críticos que se elevan contra las afirmaciones fuertes de la posición de Apel.

Este es el punto central en esta valoración de Apel y Habermas: otro modo de operar filosóficamente, más sensible hacia la variedad de prácticas conceptuales tanto en las discusiones como en el mundo-de-la-vida, hubiese constituido una ventaja para ambos enfoques, el de Apel y el de Habermas. Esto no quiere decir que haya de darse por terminada toda reflexión en torno a cuestiones generales. No debe hacerse. Pero esto no implica que no sea conveniente promover un modo más analítico de hacer filosofía también en este ámbito de la reflexión sobre las condiciones pragmáticas previas. Se podría describir mi propuesta (tal y como se ha indicado anteriormente) como una combinación de filosofía

analítica y filosofía continental: análisis auto-críticos y orientados a la praxis de las condiciones pragmáticas previas.

(3) Sujeto moral e interlocutor moral

Concluiré añadiendo algunas observaciones sobre el principio de la ética del discurso (D): “Válidas son sólo aquellas normas de acción sobre las que todas las partes que pudieran verse afectadas hubieran podido ponerse de acuerdo en tanto que participantes en un discurso racional.”⁵⁰

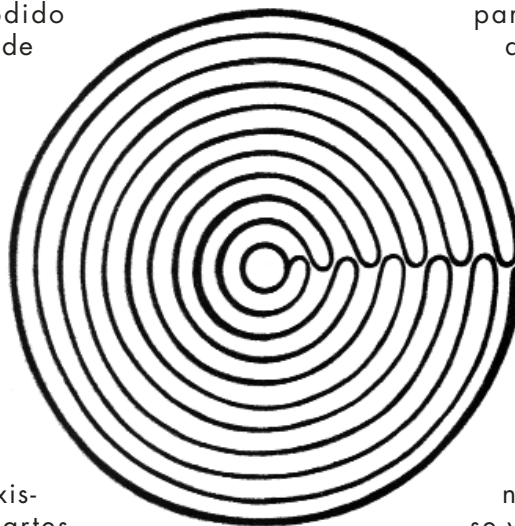
Obviamente existen ‘partes afectadas’ que no pueden convertirse en participantes en un discurso racional. En primer lugar hay varias razones prácticas por las que esta o aquella persona no puede tomar parte en tal o cual discusión particular que tiene consecuencias para sus intereses. Para dar cuenta de esta dificultad, el principio de la ética del discurso se plantea en un modo hipotético: “hubieran podido ponerse de acuerdo”. Pero la expresión “hubieran podido” es vaga y ambigua puesto que hay ‘partes afectadas’ que no sólo no pueden participar a causa

de razones prácticas contingentes, sino que, en principio, jamás estarían en condiciones de tomar parte en una discusión racional. Los casos extremos de la ética bio-médica son bien conocidos: entre estos casos no se cuentan tan solo los niños que aún no han alcanzado el nivel de madurez requerido para participar en una discusión, sino también individuos que han perdido permanentemente las capacidades con que antes contaban y que ya nunca

más podrán tomar parte en una discusión racional, y también hay miembros de la especie *homo sapiens* que ya desde su nacimiento

se ven afectados de tal grado que nunca estarán en condiciones de participar en tales discusiones. En estos casos existen ‘partes afectadas’ que, por diversas razones, jamás podrían entrar a formar parte de una discusión racional. En tales casos es, por lo tanto, necesario que haya alguna otra persona, un representante responsable, que sea designado para defender sus intereses.

Conceptualmente esto significa que tenemos que distinguir entre (i) ‘los afectados’ –esto es, sujetos biológicos corpóreos que pueden ser da-



ñados; podríamos llamarlos sujetos morales o sujetos dotados de comprensión moral- y (ii) posibles 'participantes' en discusiones prácticas; a los que podríamos llamar interlocutores morales. No todos los sujetos morales son interlocutores morales –aunque todos los interlocutores morales deben ser sujetos morales si han de estar en condiciones de entender aquello de lo que trata la discusión moral.⁵¹ Este punto tiene unas implicaciones importantes tanto epistemológicamente, como en lo relativo a la extensión de la noción de sujeto moral ('parte afectada')

Epistemológicamente el punto es importante dado que la teoría del discurso es concebida en términos de la posible participación. Incluso si descartamos los términos polémicos 'consenso' y 'situación ideal de habla', persiste el problema en cuanto a la posibilidad de participación de todas las partes afectadas. La teoría del discurso está moldeada sobre una concepción de la participación en el discurso, de la discusión como intercambio mutuo de argumentos y como un mutuo proceso de aprendizaje en el que se efectúa un intercambio de papeles por mor de una identidad mejorada y una formación de preferencias –esto es, está modelada sobre la participación, participación aquí y ahora entre interlocutores morales (que son también sujetos morales). Pero para las generaciones futuras, y para los casos críticos de la ética biomédica, esa participación en el discurso es, en principio, imposible.

Por lo tanto, las intenciones de la ética del discurso tienen que ser recogidas a través de representantes (*advokatorische Vertretung*). Esto significa que personas cualificadas tienen que tomar decisiones responsables relativas al bienestar de todos los sujetos morales actuales y posibles, decisiones en torno a qué se puede afirmar que es lo bueno y lo correcto para ellos.

En la medida en que poseemos conocimientos sobre algunas necesidades básicas, tiende a ser cada vez más fácil ponerse de acuerdo sobre lo que es dañino que respecto a la felicidad (lo que nos muestra la asimetría entre lo negativo y lo positivo y la primacía de lo primero). Es más, en la medida en que los

valores se hayan ligados a sistemas conceptuales y en que puede haber una discusión ilustrada sobre la adecuación o inadecuación relativa de los diferentes sistemas conceptuales en un caso dado, podríamos defender, en esta misma medida, algunas decisiones respecto a cuestiones de valores tomadas por representantes que defiendan los intereses de sus representados. En este sentido un cierto grado de 'paternalismo' es inevitable y deseable. En estos casos deberíamos hablar de paternalismo legítimo; y en ellos el principio de participación se transforma en una discusión ilustrada acerca de la interpretación de las necesidades, y de los modos de evitar el dolor, de los sujetos morales que no pueden tomar parte en ellas.

Respecto a la extensión de la noción de 'partes afectadas' a los distintos sujetos morales que no pueden participar en las discusiones podríamos referirnos brevemente a los siguientes puntos: tomar en consideración a generaciones futuras es normativamente necesario, pues las personas del futuro se verán afectadas por las consecuencias de nuestras actividades y nuestras decisiones. Las generaciones futuras tienen que ser, por consiguiente, defendidas por representantes responsables (*advokatorische Vertretung*). Este punto tiene implicaciones prácticas tanto



Temas importantes para la legislación internacional son la escasez y la vulnerabilidad de los recursos ecológicos; otro es la posibilidad de futuras intervenciones biotecnológicas.

para las leyes nacionales como para legislación internacional, por ejemplo en relación con los intereses en conflicto sobre recursos ecológicos escasos (tanto si el conflicto se da con los intereses de las generaciones futuras, como si se da con los de sujetos morales no humanos).

Desde este punto de vista, temas importantes para la legislación internacional son la escasez y la vulnerabilidad de los recursos ecológicos; otro es la posibilidad de futuras intervenciones biotecnológicas en la biología humana, con las consiguientes implicaciones para las cuestiones de identidad.⁵²

Amén de estas implicacio-

Amén de estas implicacio-

nes para la legislación internacional y para la justicia global, que se extienden a las generaciones futuras, tenemos otro tema espinoso en cuanto a cómo trazar una línea de división entre humanos y no humanos que sea justificable normativamente, desde el momento en que todos ellos son sujetos morales, esto es, seres sensibles que pueden verse dañados por nuestras acciones y decisiones. En resumen, al llevar a cabo nuestros análisis orientados a los casos concretos, nos vemos obligados a admitir que cualquier capacidad o característica que nos parece merecer que le atribuyamos normativamente moralidad (lo que implica una defensa representativa en las discusiones prácticas), siempre habrá algunos seres humanos que no logren cumplir con estos criterios, o algunos que satisfarán estos criterios mejor que otros.⁵³ En cualquier caso, no parece haber nada que justifique una distinción tajante entre seres humanos y no humanos cuando se tratan cuestiones de adscripción de moralidad y, por lo tanto, cuando se trata de las demandas de representación en los discursos.⁵⁴

El último punto tiene sus implicaciones normativas, e incluso jurídicas: si no existe una demarcación precisa entre humanos y no-humanos, entonces una conclusión razonable sería aquélla que tiene un talante inclusivo, más que una exclusiva, incluyendo por tanto a los no-humanos en el ámbito de los sujetos morales. Esto quiere decir que partes de lo que solía considerarse 'naturaleza' (como los anima-

les sensibles) deberían ser defendidos discursivamente a través de representantes. El antropocentrismo ético se ve así superado por una ética-ecológica de corte gradualista que abarca desde los humanos hasta el reino de los otros seres sensibles. Este gradualismo ético contiene, ciertamente, implicaciones de largo alcance para una fundamentación y una extensión normativa de la legislación internacional.

Todo ello quiere decir que la teoría del discurso debe apoyarse en argumentos razonables, pero falibles, a favor de las otras personas y seres sensibles, y esto significa que el aspecto participativo de la teoría del discurso tiene que complementarse con un mejoramiento gradua-



Al vivir en una sociedad industrializada nos damos cuenta de que la tecnología moderna, al tiempo que posibilita los mercados globales, hace posible el terrorismo global.

lista que se muestre sensible a las distintas situaciones.

Esta propuesta representa, en mi opinión, una transformación necesaria de los planteamientos de Habermas y de Apel sobre la validez normativa, incluyendo la justicia en términos de legislación. Y esta inclusión de sujetos morales que ni son ni pueden ser interlocutores morales tiene implicaciones vitales para la legislación internacional: el principio de la autorregulación mediante la participación discursiva y política ha de verse transformado de modo que incluya una defensa discursiva y legal de todas las

facciones existentes, de todos los sujetos morales, y también una defensa, a través de representantes, de aquellos sujetos morales que no puedan tomar parte en las discusiones prácticas ni en los procesos democráticos. En la medida en que estos sujetos están activa o estructuralmente excluidos, nos hallamos ante una violación de la legitimidad de la legislación internacional.

(VI) Conclusiones finales

Sobre la base de esta breve presentación de los planteamientos de Habermas y de Apel respecto a la cuestión de la posibilidad de hallar una justificación filosófica para principios de validez universal, incluyendo una legislación internacional para que

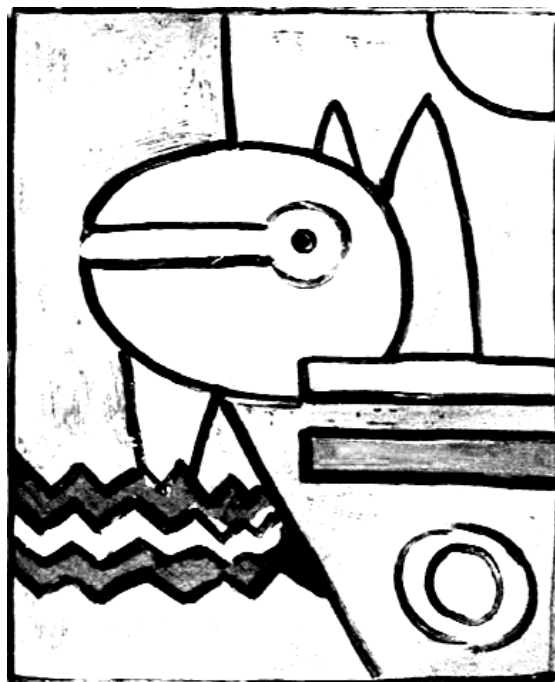
se dé una justicia básica entre las naciones y las generaciones, me gustaría hacer hincapié en la conveniencia de un modo de trabajar más proclive al análisis orientado a los casos concretos. Lo que, a mi juicio, fortalecería este intento de justificar los principios universales básicos tanto en el ámbito de la moral como en el de la jurisprudencia.

Estos principios exigen la primacía de la justicia, no del poder, como punto obligado elemental para una comunidad internacional civilizada. Esto significa que el uso de la fuerza ha de ser legitimado de acuerdo con estos princi-

pios, siendo éstos aplicados a las situaciones particulares de un modo muy cuidadoso. Esta interpretación requiere la colaboración discursiva y la búsqueda de algún tipo de consenso razonable, a la par que favorece los acuerdos e instituciones internacionales al tratar de evitar el unilateralismo, sobre todo cuando éste se apoya en unas asimetrías que no son razonables y en unas interpretaciones excesivamente unilaterales. Más aún, al vivir en una sociedad industrializada nos damos cuenta de que la tecnología moderna, al tiempo que posibilita los mercados globales, hace posible el terrorismo global. En una sociedad de riesgo es preciso tener en cuenta consecuencias negativas no deseadas, y lo mismo puede decirse del daño intencionado en términos de actos de sabotaje o de ataques terroristas perpetrados por individuos descerebrados o ideológicamente pervertidos.

Sobre el fondo de estos principios legales básicos, y con una idea realista de los riesgos de las sociedades industrializadas que se basan en la tecnología moderna, deberíamos esforzarnos en establecer instituciones internacionales más adecuadas para la reducción de los actos nocivos, incluyendo los conflictos militares, y en alcanzar unas mejores condiciones para una

justicia global e intergeneracional. Para ello tenemos que tomar en consideración distintas perspectivas tanto científicas como procedentes de ámbitos no científicos. Pero es importante evitar una desviación indebida en la composición de los diferentes grupos de expertos, pues un predominio indebido de algún tipo concreto de expertos sería



perjudicial tanto para la racionalidad del cuadro que se nos presenta, como para que sea posible que los grupos no privilegiados estén en igualdad de condiciones a la hora de obtener una representación adecuada y una exposición apropiada de sus intereses.

Es bien sabido que los inte-

reses económicos y las perspectivas militares a menudo definen la situación y determinan, por tanto, la agenda y los medios para resolver los problemas tal y como son vistos desde estos intereses y perspectivas.⁵⁵ En un esfuerzo por evitar este tipo de desviaciones, irracionales e indeseables, en lo referente a la composición de las discipli-

nas o perspectivas científicas y académicas, podría ser, por lo tanto, conveniente mejorar la competencia del público en general con una 'alfabetización científica' y mejorar así su capacidad para reflexionar sobre la disposición dada de las perspectivas disciplinares. En este sentido, se requiere una habilidad básica para la reflexión interdisciplinar (para la 'racionalidad inter-racional').

A fin de promover no sólo la justicia global, sino también los diálogos entre culturas, existe una necesidad similar de una racionalidad internacional. Con este propósito hay una lección que debemos aprender de la teoría del discurso que enfatiza la necesidad de la comunicación y del reconocimiento mutuo en las discusiones: este reconocimiento mutuo no implica la exclusión de la crítica entre culturas, pero sí excluye una asimetría etnocéntrica normativa entre personas y entre pueblos, e


incluye el reconocimiento básico de todas las personas como personas. Al mismo tiempo abre (e incluso demanda) una vía para una crítica justa y decente de las actuaciones e ideas que están desencaminadas, son desafortunadas o incluso decididamente malas –legal, moral o cognitivamente. Sin la posibilidad de un reconocimiento mutuo basado en una crítica de este tipo, no puede darse un reconocimiento real, ni tampoco un verdadero proceso de aprendizaje basado en el intercambio discursivo y en la asunción de los diferentes papeles del proceso comunicativo por parte de las personas y los pueblos.

En este contexto es importante el juego entre la teoría del discurso, en tanto que práctica comunicativa, y la teoría normativa de la modernización y la socialización. No obstante, en muchos casos podría existir una tensión inherente entre la tecnología moderna y las prácticas sociales que lleva asociadas por un lado, y las estructuras y actitudes pre-modernas por el otro. Este parece ser el problema fundamental en muchos países islámicos. Pero también se encuentran tensiones similares en países occidentales, como los Estados Unidos, donde, por ejemplo, se acepta políticamente la retórica religiosa a causa de una falta de modernización cultural que permita un escepticismo autorreflexivo en estos temas.

Cuando de lo que se trata es de lograr diálogos internacionales e interculturales, también hemos de considerar alternativas exclusivamente culturales y basadas en valores.

Al nivel de la comunicación existe una necesidad de diálogos que promuevan el entendimiento mutuo, así como de discusiones en pos de los mejores argumentos a distintos niveles. En resumidas cuentas, se necesita un mejor entendimiento, no sólo una justificación mejor.

Más aún, debemos darnos cuenta de que hay ‘grandes diálogos’ y ‘pequeños diálogos’: es preciso explicar detalladamente la perspectiva general de una tradición y discutir sus logros y sus valores; pero también es necesario atender a los comentarios e interpretaciones contextuales concretas, basadas en situaciones del mundo de la vida y en experiencias personales. Es importante hablar con la



Existe la posibilidad de justificar principios normativos fundamentales, también para la legislación internacional y para una justicia global intergeneracional.

gente, y no sólo acerca de ella y a ella. Es importante aprender a escuchar, especialmente aquello que nos resulta extraño. Por consiguiente, lo que llamamos banalidades puede ser algo muy importante:⁵⁶ se necesita tanto de las ‘grandes ruedas’ como de las ‘pequeñas ruedas’ para promover el entendimiento en una comunidad internacional con distintos códigos de significados, identidades y valores.

Concluyo: Existe, filosóficamente, la posibilidad de justificar principios normativos fundamentales, también para la legislación internacional y para una justicia global inter-

generacional. Esta justificación habría de complementarse con teorías de la modernización que incluyan una reflexión sobre la profesionalidad científica y académica, y debería verse complementada también con diálogos interculturales.

Como colofón podríamos, desde esta perspectiva, mencionar algunos desafíos especialmente urgentes: (i) Tenemos que obtener una perspectiva realista de las raíces tecnológicas comunes de la globalización económica y de las modernas sociedades de riesgo, incluyendo la posibilidad de ataques terroristas. (ii) Es preciso renovar y reforzar el tipo de crítica de la religión que comenzara con Espinosa y la Ilustración y que

podría neutralizar el fundamentalismo religioso⁵⁷. (iii) Necesitamos defender una redistribución realista y justa de los recursos escasos, globalmente entre las distintas generaciones y también con la consideración debida a las necesidades de los seres sensibles que no pertenecen a la especie del *homo sapiens*.

gunnar.skirbekk@svt.uib.no

Referencias bibliográficas

- Apel, Karl-Otto (1988), **Diskurs und Verantwortung**, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Apel, Karl-Otto (1998): **Auseinandersetzungen**, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Atlas, James (2003): "The Classicist's Legacy: New Empire Builders", en: *The New York Times*, May 4, Section 4.
- Böhler, Dietrich, Matthias Kettner and Gunnar Skirbekk (eds.) (2003): **Reflexion und Verantwortung** (*Festschrift* para Karl-Otto Apel), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bandom, Robert (ed.) (2000): **Rorty and his Critics**, Oxford: Blackwell.
- Burckhart, Holger, Horst Gronke (eds.) (2002): **Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik** (*Festschrift* for Dietrich Böhler), Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Dorschel, Andreas (et al. eds.) (1993): **Transzendentalpragmatik**, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fjelland, Ragnar (et al. eds.) (1997) **Philosophy Beyond Borders**, Bergen, SVT Press.
- Frachon, Alain y Daniel Vernet, (2003): "Le stratège et le philosophe", en: *Le Monde*, Abril 16, pp. 12-13.
- Habermas, Jürgen (1981): **Theorie des kommunikativen Handelns**, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1983): **Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln**, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1985): **Der philosophische Diskurs der Moderne**, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1991): **Erläuterungen zur Diskursethik**, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1992): **Faktizität und Geltung**, Frankfurt am Main: Suhrkamp (Between Facts and Norms).
- Habermas, Jürgen (1999): **Wahrheit und Rechtfertigung**, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2001a): **Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik**, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2001b): **Zeit der Übergänge**, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2003): "Was bedeutet der Dankmalsturz? Verschliessen wir nicht die Augen vor der Revolution der Weltordnung: Die normative Autorität Amerikas liegt in Trümmern", en: **Frankfurter Allgemeine**, Abril 17, p. 33.
- Heer, Jeet (2003): "The Philosopher", en: *Boston Globe*, May 11, p. H1.
- Niquet, Marcel (et al. eds.) (2001): **Diskursethik. Grundlagen und Anwendungen**, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Øfsti, Audun (1994): **Abwandlungen**, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sandbothe, Mike (ed.) (2000): **Die Renaissance des Pragmatismus**, Weilerswist: Velbrück Verlag.
- Skirbekk, Gunnar: "The Modernity Debate. Rationality - universal and plural?" Bergen: SVT Working Paper 1/2001.
- Skirbekk, Gunnar (ed.) (2002): **On Pragmatics**, Bergen: Skriftserien filosofisk Institutt nr. 20.
- Skirbekk, Gunnar (2003): **Praxeologie der Moderne**, Weilerswist: Velbrück Verlag. Up-dated version of Skirbekk (1993): **Rationality and Modernity**, Oslo/Oxford: Scandinavian University Press/Ox-

ford University Press.

- Tibi, Bassam (2002): **The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder**, Berkeley/London: University of California Press.

- Wingert, Lutz, and Klaus Günther (eds.) (2001): **Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit** (*Festschrift* para Jürgen Habermas), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Traducción:

Javier García Wegener.
jgwiv@hotmail.com

Notas

¹ Véase Jürgen Habermas acerca de la guerra en Kosovo en: Habermas 2001b pp. 27-39, "Von der Machtpolitik zur Weltbürgergesellschaft", La visión de Apel: "Das Spannungsverhältnis zwischen Ethik, Völkerrecht und politisch-militärischer Strategie in der Gegenwart. (Philosophische Retrospektive auf den Kosovokonflikt)" en: Marcel Niquet et al. (eds.), 2001, pp. 205-18. Comentarios de la perspectiva de Apel: Tilman Lücke, "Zwischen Völkerrecht und Verantwortungsethik: Militärintervention in der Perspektive der Moralphilosophie Karl Otto Apels", en: Dietrich Böhler et al. (eds.), 2003, pp. 350-363.

² Véase por ejemplo los argumentos funcionalistas e institucionalistas en favor de la normatividad legal en Habermas 1992.

³ Vid. Karl Otto Apel 1988 y 1998 y Jürgen Habermas 1981, 1983 y 1991.

⁴ Vid. Skirbekk 2003.

⁵ O 'racionalidad inter-racional'. Término tomado de Martín Seel.

⁶ En cuanto al debate actual acerca de la idea de un orden mundial fundado sobre la legislación internacional, que sufre un doble ataque desde un ultraderechismo norteamericano y desde el fundamentalismo islámico, véase Frachon y Vernet 2003, Habermas 2003, Atlas 2003, Heer 2003 y Tibi 2002.

⁷ Vid. Skirbekk 2003, capítulo 7.

⁸ Vid. La conclusión principal en Skirbekk 2003.

⁹ Vid. Skirbekk 2001.

¹⁰ Vid. Los diversos argumentos presentados en los estudios de las ciencias y las humanidades.

¹¹ Esto es lo que el autor denomina "naturaleza perspectivista", término que adoptaremos de aquí en adelante. (N. del T.)

12 Sobre la 'sociedad del riesgo' vid. Ulrich Beck

13 Véase por ejemplo, la argumentación de Karl Popper contra las predicciones en la historia en *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*.

14 El desarrollo de nueva tecnología constituye la base tanto de una economía globalizada como de una 'sociedad del riesgo', incluyendo la posibilidad de actos terroristas.

15 Este es el punto clave de la teoría de Habermas de la acción comunicativa en las sociedades industrializadas.

16 Este aspecto es subrayado por Habermas (v.g. en Habermas 1992) también por muchos otros teóricos del derecho; incluso por un teórico de sistemas como Niklas Luhmann.

17 Referencias recientes a esta obra se encuentran en: Dietrich Böhler, Matthias Kettner y Gunnar Skirbekk (eds.) 2003.

18 Vid. el debate entre Rorty y Habermas (y Wellmer), por ejemplo en: Robert Brandom (ed.) 2000, y también la crítica de Wellmer, "Rorty on Truth, Justification, and Experience" en el libro de Schlipp dedicado a la filosofía de Rorty.

19 "Forceless force" en el original y "Zwangloser Zwang" en palabras de Habermas. 'No-coactiva' tan sólo en el sentido de que no se ve impuesta desde fuera mediante el uso de la fuerza, sino que la 'obligación', que de hecho existe, de aceptar el mejor argumento disponible radica en la argumentación misma y en el modo en el que el propio interlocutor concibe el discurso. [N. Del T.]

20 Skirbekk 2003, cap. 8.

21 Vid. Apel 1988, 1998.

22 Skirbekk 2002, pp. 222-226.

23 *In casu*, en discusiones claramente profesionales, como sucede con los discursos científicos y académicos.

24 Vid tres artículos contra Habermas, publicados en Apel 1998.

25 Traducción literal de G.S. "Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer rationaler Diskurse zustimmen könnten," (en Böhler et al. [eds.] 2003, p. 47)

26 Actualmente se debate sobre la interrelación entre este principio de la ética del discurso (D) y el llamado principio de universalización (U), y en torno a la relación de ambos con los principios normativos de la argumentación, y se discute acerca de cómo se puede 'especificar' el principio democrático en el lenguaje de los principios jurídicos y los derechos, esto es, con términos tales como "estado constitucional", "derecho internacional" y "derechos humanos". Estas discusiones se hallan ya integradas en la elaboración habermasiana de una teoría del derecho, que tiene la intención de mantener una fundamentación normativa cumpliendo además las mismas funciones que otros pretenden cubrir partiendo de elementos como los 'derechos naturales', a la vez

que presta atención al modo específico de funcionamiento de los sistemas jurídicos –'de arriba abajo' o 'de abajo arriba': evitando al mismo tiempo (i) la neutralización de los principios normativos debida a un análisis empírico unilateral 'de abajo arriba', y evitando (ii) el peligro de unilateralidad conceptual y de recargamiento filosófico a menudo inherente a los análisis puramente filosóficos 'de arriba abajo' (recargamiento que también se encuentra en la 'pragmática universal' de Karl Otto Apel a juicio de Habermas).

27 Para Apel este último punto se puede abordar desde la 'parte B' de su ética del discurso, que se centra en el problema de la aplicación a las distintas situaciones. En esta línea Apel argumenta también a favor de una ética de la responsabilidad (siguiendo a Max Weber): en las situaciones estratégicas a menudo será moralmente incorrecto actuar moralmente (esto es 'gesinnungsethisch').

28 Traducción literal G.S.: "Ich vermute, dass unsere Auseinandersetzung über den richtigen architektonischen Aufbau der Theorie letztlich auf eine Dissens über die Rolle der Philosophie selber zurückgeht" (op.cit., p.64).

29 "Die Antwort auf meine Frage, die Habermas in Kapitel 5 von 'Wahrheit und Rechtfertigung' skizziert hat, ist m.E. durchweg von der –auch bei Wellmer– anzutreffenden unzulänglichen Reflexionstheorie bestimmt." (op. cit., p.129). [La respuesta a mi pregunta que ha esbozado Habermas en el capítulo 5 de 'Verdad y Justificación' viene determinada, a mi juicio, por una teoría de la reflexión que no resulta, tampoco en la obra de Wellmer, suficientemente satisfactoria, N. Del T.] Y también: "Dieser kaum noch bemerkte Selbstwiderspruch der Gegenwartsphilosophie [Apel se está refiriendo a Wittgenstein, Heidegger, Gadamer y Derrida] beruht aber –und dies ist für die hier zu führende Diskussion noch wichtiger– auf dem nahezu vollständigen Fehlen einer angemessenen Reflexionstheorie, ..." (op. cit., p. 191-2). [Esta autocontradicción de la filosofía contemporánea, apenas percibida hasta ahora, radica –y esto es aún más importante para lo que se está debatiendo aquí– a la ausencia casi completa de una teoría de la reflexión adecuada, N. Del T.] Véase también Apel, en Burkhardt y Gronke (eds.) 2002 (pp. 71-88): "Transzendente Intersubjektivität und das Defizit einer Reflexionstheorie in der Philosophie der Gegenwart".

30 El objetivo del ataque de este tipo de críticas no es sólo el escepticismo radical, que niega el conocimiento de un modo explícito, sino una amplia gama de enunciados y teorías que expresan o presuponen una falibilidad general o incertidumbre para toda forma de conocimiento. Estos casos abundan en los escritos postmodernos –en los que se declara, sugiere o asume que el lenguaje es demasiado vago para permitir una argumentación del tipo

propuesto por la teoría del discurso, o se afirma, se sugiere o se asume que 'la fuerza no coactiva del mejor argumento' no es más que poder camuflado, o bien se afirma, se sugiere o se asume que todo conocimiento es en principio falible. Este uso crítico (o negativo) de argumentaciones que parten de una inconsistencia autorreferencial abundan en filosofía. El punto controvertido en este uso crítico de los argumentos autorreferenciales no es tanto la necesidad de evitar tales inconsistencias; lo que más se discute es la cuestión de si, en cada caso concreto, una inconsistencia autorreferencial asumida ha de ser realmente vista como un caso de una inconsistencia de este tipo, o si no debería ser vista, más bien, como un modo paradójico de expresar algún tipo de intuición. Pero cuando una intuición paradójica así está en juego, es oportuno hacer hincapié en que el significado de ese comunicado paradójico debe ser al menos susceptible de ser explicado a otras personas –de ahí que existan límites para las argumentaciones (postmodernistas) que parten de una intuición paradójica.

31 Vid. Habermas y su crítica de los postmodernistas franceses en: Habermas 1985.

32 No se trata de argumentos deductivos (ese es el contra-argumento equivocado que manejan los defensores de la 'teoría crítica', desde Hans Albert hasta Herbert Keuth), ni tampoco de argumentos teóricos a nivel semántico. Se trata de argumentos pragmáticamente autorreferenciales que hemos de representarnos en la primera persona de un tiempo del indicativo. Tampoco se les debe, de acuerdo con Apel, malinterpretar como si fuesen enunciados psicológicos acerca de experiencias personales. Más aún, toda persona puede ser reflexivamente consciente de su propia falibilidad en el acto reflexivo cuando está racionalmente persuadida de que un argumento es el mejor argumento. Precisamente ésta es la razón por la que nosotros, en tanto que participantes en una discusión, tenemos que presuponer que pudiera haber argumentos aún mejores por venir y que la noción de verdad está inserta en nuestros actos de habla discursivos en términos de la presunción de un consenso ideal (bajo condiciones ideales). El falibilismo se conecta así con los argumentos dentro de una discusión racional; pero cuando se trata de las condiciones previas para toda discusión racional, que han sido reconocidas mediante la reflexión, la noción de falibilismo no tiene sentido –excepto en tanto que conciencia de las posibles mejoras en el modo en el que uno articula estas intuiciones reflexivas.

33 Otras traducciones al uso del verbo alemán del que procede esta expresión son: 'desempeñar' (Jiménez Redondo) en la **Teoría de acción comunicativa** o 'saldar' (Salvador Más Torres en *Teoría y Praxis*). Su sentido viene a ser el de dar cuenta de,

dar fe de, argumentar a favor de... No en vano el propio Habermas lo equipara al verbo 'bezeugen' (certificar, atestiguar) en **Wahrheitstheorien**: Habermas, Jürgen, **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984 (stw 3. Aufl 1989) p. 142. [N del T.]

34 Esta no es un tipo de idealización ligada a 'modelos ideales' (como el '*homo economicus*'), introducida con fines intelectuales. El tipo de idealización que encontramos en la pragmática universal se refiere a (lo que se supone que son) las condiciones previas pragmáticamente inevitables de los actos de habla o, más específicamente, de los actos de habla argumentativos. Estas idealizaciones se asume que son inherentes a estos actos. No son puestas ahí por nosotros para satisfacer unos fines intelectuales específicos.

35 Vid. Wellmer en: Böhler et al. (eds.), 2003, pero también en: Sandbothe 2000.

36 Vid. Horst Gronke, en Dietrich Böhler et al. (eds.), 2003, pp. 260-282: "Die Relevanz von regulativen Ideen zur Orientierung der Mit-Verantwortung. Eine Verteidigung von Apels transzendentaler Transformation des Pragmatismus".

37 Este último punto también se puede presentar en términos de una filosofía de las relaciones internas entre las distintas actitudes epistémicas conectadas con los diferentes pronombres personales (vid. Øfsti 1994): el 'yo', el 'tú' y el 'él' o el 'ella' –así como el 'nosotros / nosotras', el 'vosotros / vosotras' y el 'ellos / ellas'– no son solamente (necesariamente) aprendidos simultáneamente, sino que además aprendemos a desplazarnos reflexivamente entre las diferentes relaciones personales e interpersonales. Yo aprendo que 'yo' es un 'tú' para el otro y viceversa, y que ambos, 'yo' y 'tú', pueden ser 'él' o 'ella' –quizás incluso un 'ello' en casos extremos. La otra persona y sus contraargumentos están, por consiguiente, inherentemente presentes en 'mi' posición actual, manteniendo que un argumento determinado es el argumento (epistémicamente) correcto.

38 Vid. el artículo de Apel "Falibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung" en Apel 1998, pp. 81-193.

39 Vid. Skirbekk 2002.

40 Vid. Wellmer en Lutz Wingert et al. (eds.), 2001, pp. 13-52, "Gibt es eine Wahrheit jenseits der Aussagenwahrheit". También Skirbekk en Skirbekk (ed.), 2002, pp. 236-70, "Sobre la variedad de las cuestiones de verdad, de las certezas inherentes a la práctica a la falibilidad de las proposiciones".

41 Como en *Über Gewissheit* de Wittgenstein y (de un modo diferente) en *Ser y Tiempo* de Heidegger.

42 Vid. Kjell s. Johannessen sobre 'comprensión intransitiva' en Wittgenstein, en Fjelland et al. (eds.), 1997, pp. 225 ff. También Øfsti 1994.

43 Se pueden hacer observaciones similares sobre algunos tipos de enunciados

explícitos que podrían formar parte de un discurso científico, como los enunciados 'todo hombre es mortal', 'el universo ha existido desde mucho antes de nuestro nacimiento', 'la tierra es redonda' etc. En estos casos no tendría sentido pedir un apoyo económico para averiguar si estos enunciados son verdaderos. No está claro ni tan siquiera qué forma podrían adoptar en estos casos los posibles contra-argumentos. En otros casos, como en la macroanatomía descriptiva del cuerpo humano, podríamos sostener que está más allá de toda duda razonable el que se ha alcanzado ya una respuesta definitiva –esto es, a un nivel general, como en el caso del número de articulaciones de la clavícula o el número de huesos de la mano o del pie; pero esto no sería aplicable al nivel específico de los estudios comparativos, como los cambios en el peso y en el grado de obesidad en el tiempo, o en lo relativo a las distintas poblaciones. En estos últimos casos la investigación empírica puede continuar indefinidamente. Pero a un nivel general, en lo que respecta a la macroanatomía descriptiva del cuerpo humano, se puede afirmar que sabemos cuanto es preciso saber. En este campo, y a este nivel, no hay lugar para el falibilismo. Hemos obtenido un conocimiento completo y seguro. La investigación ha llegado a su fin. Esta disciplina es ahora materia educativa, no de investigación. (Vid. Skirbekk (ed.) 2002)

44 Como Hans Albert y Herbert Keuth.

45 Vid. Mathias Kettner en: Dorschel et al. (eds.) 1993, pp. 187-211.

46 La cuestión de la posibilidad de una variedad de ideas de 'sinsentido' (o 'absurdo'), se puede clarificar por medio de análisis orientados a los casos concretos del tipo de los que encontramos en las discusiones, en filosofía analítica, respecto a los errores categoriales y las inconsistencias contextuales. (Vid. Skirbekk 2003 y 1993). A modo de breve recordatorio de este tipo de análisis nos limitaremos a hacer aquí la siguiente observación: el absurdo del error categorial contenido en 'Mi perro es el primero de mayo' es obviamente diferente del recogido en la preferencia 'Mi perro es doctor en filosofía'. Esta última es empíricamente absurda en el mundo que conocemos, pero bien podemos realizar películas con ese tipo de perros –en las películas de Disney se hace continuamente. Pero esto mismo no es posible en el caso anterior. Por lo tanto podríamos tomar en consideración, en primer lugar casos de un nivel creciente de grave falsedad empírica, y a continuación casos de creciente absurdidad, como, por ejemplo, 'Mi perro cuenta hasta 30', 'Mi perro cuenta hasta 2000' 'Mi perro lee el periódico'. Entre un mero error empírico (un conjunto de "falsedades" y de "absurdos") y una contradicción lógica (como la de la preferencia 'Mi perro no es mi perro' tomada en sentido literal) parece haber una variedad de errores epistémicos

(o 'absurdos') de distinto grado de gravedad, por así decir. El punto que queremos resaltar es que la noción de absurdo (o sinsentido) no es ni mucho menos clara y homogénea.

47 Esta es la principal conclusión de Skirbekk en: Skirbekk 2003.

48 La referencia principal aquí es Habermas 1992.

49 Como los derechos sociales están además de los derechos de participación y los derechos civiles.

50 Habermas 1992, p.138.

51 Vid. Skirbekk 2003, pp. 173 y ss. Además está la distinción entre quienes pueden actuar moralmente (agentes morales) y quienes pueden también discutir racionalmente (interlocutores morales). Todos los interlocutores morales son agentes morales, pero no todos los agentes morales son interlocutores morales. Este es un punto delicado, pues está ligado a la cuestión de las capacidades requeridas para la participación en las discusiones; por consiguiente, de un modo indirecto, se plantea la cuestión de una posible exclusión de la participación. Esta es una cuestión moral delicada, pero también lo es desde un punto de vista epistémico, especialmente para una teoría del discurso que se apoye, epistemológicamente, sobre la idea de un acuerdo en una discusión posible (real) entre todas las partes afectadas.

52 Vid. Habermas 2001, donde define de una ley para la biotecnología de carácter restrictivo basándose en una argumentación que pone de relieve el peligro de las relaciones interpersonales asimétricas debidas a cambios (fruto de decisiones paternas) en la constitución genética de otras personas (por ejemplo sus hijos).

53 Skirbekk 2003, cap. 7.

54 Hemos descartado las decisiones políticas y teológicas a favor de una distinción clara entre quienes deben contar como seres humanos y quienes no.

55 En las sociedades industrializadas basadas en el conocimiento científico y académico existe el peligro constante de una desviación conceptual y, en consecuencia, de algún tipo específico de 'ceguera de perspectiva' –por ejemplo: se podría concebir el mundo primariamente en base a nociones militares y estratégicas, o a valores morales concebidos, de un modo simplista, en términos de lo bueno y lo malo. En estos casos es necesario promover las discusiones y la adopción de los distintos papeles en la discusión. Y, a fin de evitar asimetrías unilaterales, incluir la asimetría en términos legales.

56 Sobre la 'conversación trivial' véase el artículo de Anne Granberg: "Small talk -rehabilitating Heidegger's Gerede", que será próximamente publicado en Working Papers, SVT Press, University of Bergen, 2004.

57 Además, la comunidad internacional debería aportar una solución justa para Palestinos e Israelíes en contra de la ocupación y la colonización ilegales.