Globethics Repository



Etica normativa y racionalidad estratégica [Ethics rules and strategic rationality]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Apel, Karl-Otto;Bertomeu, María Julia
Publisher	Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-19 22:42:28
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/200688

Universidad Nacional de la Plata
Facultad de Humanidades
y Ciencias de la Educación

FaHCE Memoria Académica

Apel, Karl-Otto

Ética normativa y racionalidad estratégica: El problema filosófico de una ética política

Revista de Filosofía y Teoría Política

1985, no. 25, p. 1-30

Este documento está disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica édita e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio
www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio
www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida
Apel, K. O. (1985) Ética normativa y racionalidad estratégica: El problema filosófico de una ética política [En línea] Revista de Filosofía y Teoría Política, (25). Disponible en Memoria Académica: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1259/pr.1259.pdf

Licenciamiento
Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/.

Para ver la licencia completa en código legal, visite
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

ETICA NORMATIVA Y RACIONALIDAD ESTRATEGICA: EL PROBLEMA FILOSOFICO DE UNA ETICA POLITICA

Karl-Otto Apel

I. El proyecto de investigación

En lo que sigue trataré de contribuir a la solución de dos viejos problemas: el primero es la cuestión acerca de qué constituye el problema específico de una ética política. Esta cuestión constituirá mi interés principal, porque sospecho que hay cierta tendencia -especialmente hoy en día- a disfrazar el carácter específico y la dificultad del problema de una ética política. El segundo problema, que resulta directamente del primero, es la cuestión de *si es concebible una solución racional del problema de la ética política,* o para expresarlo con otras palabras, si hay una ética que sea al mismo tiempo filosóficamente satisfactoria y sugerible a un político. Con respecto a esta segunda cuestión sólo propondré algunas ideas regulativas al final de mi trabajo, puesto que pienso que hasta ahora no hay una ética filosóficamente satisfactoria que al mismo tiempo pueda ayudar o servir realmente a un político.

En la parte central de mi trabajo me ocuparé de mis dos problemas en términos de una teoría de tipos de racionalidad de acción, es decir, *racionalidad técnica, racionalidad estratégica y racionalidad consesual comunicativa.* Pero no procederé sistemáticamente, sino más bien trataré de enfocar el problema históricamente, por medio de un esquema reconstructivo de la situación moderna respecto de la ética y de los tres tipos mencionados de racionalidad. Comenzaré por introducir dos famosos comentarios sobre ética política. En mi opinión, ninguno de ellos es satisfactorio filosóficamente, pero sin embargo ambos son muy apropiados para ilustrar los problemas que termo que tratar. Me refiero a las posiciones de San Agustín o, respectivamente, Martín Lutero por una parte, y Nicolás Maquiavelo por otra.

II. La ética política a la luz del cristianismo y la emancipación de los tipos de racionalidad valorativamente neutrales al comienzo de época moderna

Agustín, el santo cristiano y Padre de la Iglesia, tiene el mérito, a mi entender, de haber expuesto el problema de la ética política de una manera radical; al haber despojado de su inocencia, por así decir, a la actitud antigua acerca del uso del poder político. Llevó a cabo esto, por ejemplo, con su famosa comparación de los estados seculares con bandas de bandidos, es decir, con "grupos de hombres dirigidos por la voluntad de un líder que se mantienen unidos por un contrato social y combaten el botín

de acuerdo a un convenio fijado" (1). Agustín ha calificado su veredicto al hablar de "estados sin justicia", pero dado que su comparación debe ser considerada en el contexto de su doctrina de los dos reinos o estados, la *"Civitas dei"* y la **"***Civitas diaboli"*, no hay duda de que el estado mundano (*la civitas terrena*), debe ser equiparado con la *civitas diaboli.* Lo cual implica afirmar que no es apto para realizar la justicia, según San Agustín, por estar basado en el "amor a sí mismo", mientras que sólo la "*civitas dei*" se basa en el amor de Dios y por tanto en la justicia (2).

De este modo es claro que Agustín no deja ninguna posibilidad real para una ética de la política secular. Sólo como ciudadano de la Iglesia invisible que constituye la *civitas dei*, los políticos pueden tener la esperanza de participar en la misericordia de Dios, a pesar de su ocupación terrenal, por así decir. Al comienzo de la época moderna esta perspectiva dualista es reconfirmada y agudizada por la versión de Martín Lutero de la doctrina de los dos reinos, porque ahora la ética cristiana del amor es contrapuesta como asunto de *pura creencia* a la *razón secular*, que para Lutero es meramente una prostituta al servicio del amor a sí mismo.

En sus diferentes escritos y en distintas ocasiones políticas, Lutero llega a sugerir una especie de contabilidad de doble entrada respecto de la conducta práctica de los políticos y militares que tienen que mantener el orden y la obediencia "hiriendo y estrangulando" (3). Así la ética política de acuerdo a la doctrina luterana de los dos reinos parece reducirse a veces a la famosa sugestión *"pecca fortiter ed crede fortius*".

Por tanto, no es difícil realizar una transición desde el punto de vista de Lutero respecto de la regla mundana de la política, hacia el análisis puramente secular de las condiciones de poder político por su contemporáneo Nicolás Maquiavelo; aunque por cierto Maquiavelo ya no habla como un defensor teológico de un orden patriarcal sino más bien como un vocero de la *ratio* puramente secular, y en relación con las condiciones de conquista y conservación del poder político (4).

A fin de disponer de algunos argumentos ilustrativos para mi discución ulterior de los problemas, citaré algunos pasajes característicos de Maquiavelo respecto de la así llamada *"necessitá"* es decir, la compulsión o coersión de la situación que debe enfrentar un político. En este contexto, su argumento más principista y provocativo respecto de la ética dice así:

"Hay una diferencia tan vasta entre la vida tal como es y como debería ser, que aquel que deja de hacer como se hace para hacer como se debería hacer, más bien acarrearía su ruina que su preservación. Un hombre que en todo respecto quisiera solo el bien, perdería necesariamente entre tanta gente que no es buena. Por tanto, un príncipe que desee conservarse debe ser capaz de no hacer el bien de acuerdo a la coersión de la situación" (5). O, con otras palabras:

"Debe saberse que hay dos maneras de luchar: una por las leyes, la otra por la fuerza o violencia. La primera es propia de los hombres, la segunda de las bestias; sin embargo, ya que la primera a menudo no basta, hay que hacer uso de la segunda. Por tanto, un príncipe debe saber mostrar a veces la bestia y a veces el ser humano" (6). De acuerdo con Maquiavelo, "el organizador de un estado o legislador debe siempre proceder según el supuesto de que todos los hombres son malos y que siempre seguirán su mentalidad perversa en tanto tengan oportunidad de hacerlo" (7).

Considerando en conjunto las sugerencias de Maquiavelo al político, especialmente en *El Príncipe,* se puede aún hoy en día llegar a la misma opinión ambivalente que era obviamente sostenida por los discretos lectores de sus obras en el período del "absolutismo", cuando se propuso la doctrina de la "razón de estado". Por una parte, sus sugerencias debieron ser rechazadas y aún sometidas al escándolo público desde el punto de vista moral, por otra parte, no podía negarse que en su concepción de la *"necessiti",* Maquiavelo había señalado algunas características de la situación del político que nadie podía dejar de enfrentar.

En relación con nuestro problema de ética política, podemos quizás sentirnos inclinados a decir que las sugerencias de Maquiavelo no son satisfactorias desde el punto de vista de la razón ética, pues -para mencionar sólo un punto- en *El Príncipe,* no se plantea siquiera la cuestión acerca de la finalidad humana de conquistar y mantener el poder político, pero precisamente por esta razón se puede afirmar que Maquiavelo, por primera vez, ha analizado la política desde el punto de vista abstracto de *la racionalidad instrumental-técnica* o, más precisamente desde el punto de vista de la *racionalidad estratégica*, porque la racionalidad estratégica puede ser definida - como sugiero- como aplicación de la racionalidad instrumental-técnica bajo las condiciones de reciprocidad de la interacción humana, es decir, como aplicación a las personas de la racionalidad instrumental-técnica bajo el presupuesto de que las otras personas tratarán también de instrumentar nuestras propias acciones o intenciones para sus propios fines.

Más exactamente se puede quizás decir, que el tipo político de racionalidad estratégica descubierto y analizado por Maquiavelo es, para decirlo con palabras de Carl Schmitt (8), el de las *relaciones amigo-enemigo,* y en este caso deberíamos recordar que en la época en que éste tipo de racionalidad estratégica fue lanzado en la escena de una política no tradicional en el renacimiento italiano, por así decir, también otro tipo de interacción estratégica entre personas humanas comenzaba a emanciparse de las restricciones a ellas impuestas por la moral religiosa tradicional. Lo que quiero decir es, por supuesto, la racionalidad estratégica de la conducta económica, especialmente de los negocios bancarios, es decir, cobro de intereses en el capitalismo primitivo.

Mientras la conducta estratégica en política se somete al principio regulativo de

maximizar el propio poder, que resulta posible por medio de alianzas de amigos contra enemigos; la conducta estratégica en economía obedece, podría decirse, al principio regulativo de *maximizar el provecho,* que se hace posible por cooperación y participación de beneficios de socios en los negocios. Sin embargo, estos dos tipos de racionalidad de acción estratégica están constituidos en base a una *abstracción de fines o propósitos éticos* y en base a las reglas específicas de maximización; y por esa razón no proporcionan esas reglas restrictivas del juego a partir de su propia la: lig, es decir, normas legales o reglas equitativas ni siquiera con respecto al juego de la guerra; reglas en base a las que siempre estuvo restringida la conducta estratégica en el curso de la historia humana.

Debería completar mi examen de los *tipos abstractos de racionalidad* que fueron acuñados al comienzo de la época moderna, mencionando la *racionalidad intrumental-técnica en sentido escrito,* que se manifestó en íntima relación con la racionalidad de la física experimental, como por ejemplo, la hidrostática, la cinemática y la mecánica. Estos tipos de racionalidad pueden distinguirse de la racionalidad estratégica por el hecho de que se pueden definir con completa abstracción de la interacción humana. Así, pueden concebirse como formas de regular acciones solitarias o respectivemente operaciones cognitivas dentro del marco de la así llamada relación sujeto-objeto, tal como fue tematizada por la filosofía moderna de Descartes a Kant. Estos tipos de racionalidad estrictamente *monológica* deberían hacerse significativos para la problemática occidental de la ética política por dos razones:

En primer lugar, en un sentido muy fundamental, *la racionalidad científico tecnológica* de la relación sujeto-objeto ha moldeado a la filosofía moderna en tal medida, que la epistemología moderna en general ni siquiera introdujo explícitamente *la relación sujeto-co-sujeto de la interacción y comunicación humana* como una condición de la posibilidad de conocimiento -por ejemplo de compartir intersubjetivamente significados válidos de lenguaje y en consecuencia también una verdad intersubjetivamente válida. Esto es éticamente relevante porque si se hubiera reflexionado sobre las precondiciones comunicativas del conocimiento, se podrían haber detectado normas éticas de todo pensar serio. En lugar de ello, el "solipsismo metódico" se transformó en un supuesto de la filosofía moderna desde Descartes hasta Husserl; y por lo tanto la ética debió ser fundada, aún en el caso de Kant, sin suponer explícitamente una *relación trascendental sujeto co-sujeto*. Pero este punto en una anticipación que debo retomar y explicar más adelante.

La segunda razón por la cual la *racionalidad científico-tecnológica* de la relación sujeto-objeto se ha hecho relevante para la problemática occidental de la ética política, está constituida por el hecho de que este tipo monológico de racionalidad ha ocultado en

cierta medida la estructura comunicativa de la acción *estrategica*. Pues hasta ahora nunca se ha aclarado totalmente, según me parece, la importante diferencia estructural que hay entre la *interacción estratégica* entre personas -digamos en política o economía- y la así llamada *tecnología social* basada en explicaciones y predicciones de la conducta de otros pueblos por parte de la ciencia del comportamiento. Y pienso que por esta única razón, para no hablar de la ética de la comunicación, las así llamadas paradojas de la *profecía de la autorrealización y la autodestrucción* casi nunca han sido analizadas de manera adecuada.

En cambio, en el *programa político de la tecnocracia* -desde Bacon o respectivamente Saint Simon hasta Marx y Lenin, y aún en el programa restringido de Popper de "la ingeniería social del mosaico"- la planificación responsable en política se ha basado en el supuesto de experimentos sociales repetibles, realizados por los "sujetos" de la tecnología social respecto de los "objetos" humanos de sus operaciones. Es decir, en el hecho de que los seres humanos en cuanto objetos de la ciencia del comportamiento y de la tecnología social conservan su status de copartícipes y/o antagonistas de la interacción y la comunicación, hecho que no ha sido hasta ahora tenido en cuenta por una teoría sistemática de la comprensión de la racionalidad humana de la acción. Pero también ésto es una anticipación de una problemática que ha de ser retomada y explicada más adelante.

Por el momento quiero, en primer lugar, resumir los resultados de mi introducción histórica de los tipos más o menos *abstractos racionalidad humana,* en contraposición a las *posiciones sobrenaturales o metafísicas de la ética cristiana.* En primer lugar, es evidente desde este punto de vista, que todos los tipos mencionados de racionalidad son *valorativamente neutrales* o libres de valor, para decirlo con Max Weber. Respecto de la metafísica tradicional, esto significa que las concepciones modernas de la racionalidad no tematizan y menos aún prescriben un fin o propósito último de la vida humana; más bien suponen propósitos inmanentes en las operaciones pertinentes, como por ejemplo un cierto tipo de conocimiento experimentalmente controlable y su aplicación por medio de tecnología instrumental y ciertos fines de conducta estratégica que pueden ser formulados por reglas de maximización de los beneficios o el poder.

Desde el punto de vista cristiano, tal como fue expresado por ejemplo por Lutero, esto quiere decir que todos ellos representan un tipo de *ratio* que en última instancia puede ser puesta al servicio del *interés propio,* sin suministrar por si ningún motivo o norma de acción anti-egoísta. Esta es la razón por la cual Lutero llama "ramera" a la razón secular, pero es también la razón por la cual todos los tipos mencionados de racionalidad abstracta parecen ser insatisfactorios desde el punto de vista de la *razón ética.* Pero entonces, surge la cuestión acerca de qué puede ser la *razón ética,* o la cuestión más

radical acerca de *si existe algo como una razón ética,* o para expresado con otras palabras, un tipo de racionalidad que sería valorativamente neutral pero fundamentaría una norma básica de acción moral o el valor de una vida buena.

Esta cuestión de la posibilidad de ***un fundamento racional de la ética en general*** tiene que ser respondida antes de discutir la cuestión actual y específica de la posibilidad de una *ética política*. Por tanto, consideraremos con algún detalle la *primera cuestión* que, según me permito sugerir, constituye el problema característico de la filosofía práctica en la época moderna después de la disolución del "ordo" medieval a favor de la dicotomía de una *ética racional protestante*, por una parte, y los tipos de *racionalidad valorativamente neutrales* por la otra.

Hablando con propiedad, sólo en Kant se encuentra una distinción metodológica entre los principios de la *ética racional en general*, la *filosofía del derecho* y la *ética política*; y una jerarquía de respuestas sucesivas. Sin duda fue Kant quien produjo la primera concepción paradigmática de una legislación ética elaborada por una *razón autónoma independiente tanto de la creencia religiosa,* como también del *servicio de la racionalidad del auto-interés*. Pero antes de examinar la solución de Kant voy a considerar el concepto moderno de *ley natural,* en el sentido anglosajón iniciado por Thomas Hobbes, dejando de lado la discución de las versiones neo-aristotélicas de ley natural y de la filosofía práctica posterior. Mis razones para proceder así se apoyan en los siguientes preconceptos:

1. Hasta hoy, todas las concepciones neo-aristotélicas de filosofía práctica y especialmente de ética política, que en cierto sentido comprenden incluso a la filosofía hegeliana del estado, pueden considerarse como intentos de renovación -después de la disolución del "*ordo*" medieval- de esa *unidad sustancial de la "praxis" razonable que se entendía como la "buena vida" del hombre en la polis*.

Ahora bien, la cuestión acerca de si tal renovación de la "moralidad substancial" (*Substantielle Sittlichkeit*, en el sentido hegeliano) es suficiente para abordar los problemas de una *ética*, sólo puede resolverse a la luz de la situación presente de !a humanidad. De modo que postergo el problema hasta que abordemos esta cuestión.

2. Por otra parte, el tipo de filosofía práctica que plantea Hobbes puede ser entendido como la respuesta inmediata de *racionalidad moderna* frente al dilema dualista que traté de mostrar al principio, en mis citas de Agustín y Lutero. La respuesta de Hobbes y sus sucesores a la teoría moderna del *juego estratégico* puede reducirse a la siguiente tesis: no hay ninguna necesidad de un tipo de razón ética que no sea valorativamente neutra, ya que la racionalidad abstracta moderna, es decir, la racionalidad valorativa neutral, instrumental o estratégica puesta la servicio del auto-interés bien entendido es apta para resolver los problemas de la ética en general, y especialmente de la ética política. Ahora

bien, esta tesis representa un profundo desafío que quisiera refutar en este trabajo antes de mostrar que el tipo de razón ética kantiana tampoco sirve, y que la "moral substancial" neoaristotélica de la polis llega incluso a ocultar los problemas que fueron expuestos por los pensadores cristianos y por los modelos modernos de filosofía práctica desde Hobbes hasta Kant.

Tomando primero la respuesta de Hobbes, se puede decir que su enfoque se basa en una combinación de tres supuestos elementales:

1. el supuesto de una concepción nominalista de la voluntad libre en el sentido de arbitrariedad.

2. el supuesto de afectos tales como la ambición, orgullo y miedo a la muerte, entendidos como una base natural del *autointerés humano*.

3. el supuesto de *razón o racionalidad***,** en el sentido de una facultad de calcular libre de valores, apta para extraer con la ayuda de signos, toda clase de consecuencias a partir de las premisas dadas.

Combinando todos estos supuestos, Hobbes deriva sus así llamadas "leyes naturales" que considera equivalentes a los principios de la "filosofía moral", entre ellos:

1. buscar la paz y mantenerla.

2. restringir el derecho natural propio a todas las cosas, si los otros también están preparados para hacer lo mismo y en la medida en que sea necesario para la paz y la autodefensa.

3. mantener todos los contratos establecidos (9).

Como se sabe, sobre la base de estas leyes naturales apoyadas en el auto interés racionalmente calculado, es posible, según Hobbes, *fundar* moralmente y *explicar* el origen *del contrato social*, y por ende del estado constitucional.

Como consecuencia de los supuestos de Hobbes, resulta claro que sus principios de moralidad o "leyes naturales" no son sino "imperativos hipotéticos" o "consejos de prudencia" en el sentido de Kant, es decir, que su validez depende siempre de la preservación del autointerés como última instancia normativa, por así decirlo. Esto está expresado de manera clara en las apreciaciones que Hobbes hace a la segunda ley, que equipara a la "regla de oro" de las *Sagradas Escrituras,* y está explícitamente formulado en su definición de "ley natural" como "una regla general, según la cual ningún hombre puede hacer aquello que atenta contra su vida, o suprime los medios de conservarla, y prohibe omitir aquello que consideran más apto para conservarla" (10). Para abreviar, la "ley natural" de la moralidad es la ley de la racionalidad estratégica al servicio del autointerés.

De este modo, la cuestión central es si el fundamento racional que Hobbes le da a sus

leyes naturales es suficiente para asegurar la *validez intersubjetiva* de las normas de acción, tal como lo requiere, por lo menos, un estado constitucional basado en un contrato social.

En un primer nivel, la respuesta de Hobbes podría ser la siguiente: la *validez intersubjetiva* de sus leyes naturales está garantizada en la medida en que puede suponerse una *igualdad* de los seres humanos en relación con sus tres supuestos: arbitrariedad, afectos y razón, entendida como una facultad de calcular las consecuencias. Por cierto podría haber defectos de la razón en los casos particulares, y precisamente por esto, porque puede calcularse con anterioridad, el contrato social debe incluir un contrato de *subordinación* a un *soberano* que hace que todos cumplan las normas establecidas por la ley. Pero esta respuesta no nos parece satisfactoria, y quisiéramos precisar nuestra pregunta de la siguiente manera:

Incluso si suponemos una *perfecta racionalidad* de los seres humanos en el sentido de Hobbes, como facultad de calcular, ¿sería ella suficiente para fundamentar la validez de los "principios morales" hobbesianos? Por ejemplo, ¿es racional en el sentido de Hobbes, *celebrar y mantener* contratos? En mi opinión, la única respuesta a esta pregunta sería: es sin duda *racional*, si uno se apoya en las premisas de Hobbes, *estar interesado en celebrar contratos en general y hacer que las otras personas mantengan el contrato*, y también es racional celebrar contratos uno mismo, siempre que el propio interés se vea satisfecho por dicho contrato y que la ruptura del contrato sea seguida de sanciones. Pero no es racional mantener contratos también en aquellas situaciones en las cuales su ruptura no implique consecuencias negativas, y en aquellas situaciones *en* las cuales de la ruptura del contrato se derive una ventaja adicional, en el caso de que otras personas lo mantengan.

Es racional desde un punto de vista puramente *estratégico* establecer contratos con una *reserva criminal* que tenga en cuenta eventualidades de este último tipo. Y no es racional, en los términos de las premisas de Hobbes, abstenerse de celebrar contratos favorables que resulten en desmedro de otras personas que no participan en dichos contratos, pero que se vean afectadas por ellos.

Estos dos ejemplos negativos son suficientes, según creo, para mostrar que las leyes naturales de Hobbes -en la medida en que pueden fundarse racionalmente en sus premisas- no son *en* absoluto *principios de moralidad.* Son, sin duda, *principios de racionalidad estratégica* que podrían ser seguidos por criminales o miembros de la mafia, como así también por miembros virtuales o concretos de un estado constitucional. En síntesis, los principios de Hobbes de un autointerés bien entendido y calculado racionalmente, parecen confirmar los juicios de Agustín y Lutero acerca de los estados seculares o la *razón secular.*

Ahora bien, al reflexionar sobre esta última sugerencia quiero agregar que ésta es una conclusión precipitada ya que las premisas de Hobbes no son ni siquiera aptas para *explicar el funcionamiento de un estado constitucional secular.* Toda asociación se destruiría por falta de legitimidad, si sus ciudadanos estuvieran motivados solamente por un autointerés calculado, en el sentido hobbesiano. Es decir, si las normas del derecho positivo no sólo tuvieran que desalentar los motivos parasitarios y fomentar los morales, sino también *reemplazar* las disposiciones morales por gratificaciones y sanciones. También considero my poco plausible que el problema de establecer un estado constitucional o una asociación pueda ser resuelto por un pueblo de demonios inteligentes tal como postulan Kant y Hobbes en la *perspectiva naturalista* de su filosofía política (11). En breve, afirmo que el autointerés junto con la *racionalidad estratégica,* no son suficientes para fundamentar el comportamiento moral y por consiguiente no sirven para explicar el surgimiento y el funcionamiento de la ley constitucional, dado que la *legalidad* puede distinguirse de la *moralidad*, pero no separarse completamente de ella.

A fin de corroborar esta tesis, permítaseme añadir a esta consideración de la doctrina de Hobbes un comentario sobre una propuesta característicamente neo-hobbesiana destinada a fundamentar a la ética política, que ha surgido en nuestros días especialmente en función de las relaciones internacionales. Estoy pensando en la tesis de Hermann Lübbe, según la cual el problema filosófico de una moral y de normas individuales fundadas racionalmente es trivial, en tanto que el verdadero problema es el de proporcionar *validez social* a las normas racionales. La justificación neo-hobbesiana de este principio está dada por el modelo de Lübbe que -como sostiene explícitamente- reduce todo a un problema de *racionalidad técnico-instrumental* (12).

La propuesta reductiva de Lübbe se apoya en la siguiente consideración: las normas de acción pueden entenderse como una respuesta a conflictos de intereses entre las personas, entre grupos sociales e incluso entre los estados. Esto resulta obvio, por ejemplo, en el caso en que se fija la cuota de pesca de ballenas o arenques entre naciones. Y a fin de identificar las normas que resultan racionalmente justificadas en la fijación de dicha cuota, sólo es necesario considerarlas como medio para alcanzar la mayor ventaja común de los participantes. Ello posibilita mostrar que las normas son indudablemente medios o instrumentos que sirven a un interés de vida común. Por supuesto, este procedimiento debería repetirse, según Lübbe, en todos los casos en los que entren en NO los intereses comunes.

El punto crucial de este modelo es, en mi opinión, el *procedimiento de acuerdo acerca de propósitos comunes o respectivamente de superpropósitos.* Y precisamente este aspecto del modelo es ambivalente en relación con el tipo de racionalidad presupuesta. En la explicación de Lübbe es importante alcanzar un acuerdo tan rápido como sea

posible, es decir, centrándose en el interés de los participantes y dejando de lado toda implicación ideológica o esotérica. Ahora bien, si se sigue este principio, todo el modelo se convierte en un modelo de *racionalidad estratégica de negociación* que no tiene nada que ver con la moral, dado que, en este caso, también puede ser aplicado por dos bandas que tengan problemas, por ejemplo, para organizar el tráfico de drogas.

De este modo nos encontramos nuevamente con los veredictos de Agustín o Lutero contra la racionalidad secular. Si, por el contrario, el procedimiento de acuerdo tiene que ser moral entonces de- be considerar y observar desde el comienzo algún principio que al menos prohíba un acuerdo rápido de los participantes en el conflicto, en detrimendo de todas las otras personas afectadas.

Además, si todas las *personas afectadas* se pusieran de acuerdo *concretamente* sobre algún propósito, este acuerdo no sería de ninguna manera idéntico a la "buena vida", como supone Lübbe, porque podría ocurrir que todas ellas estuvieran interesadas en algo perjudicial, por ejemplo, las drogas.

Este análisis crítico del modelo propuesto por Lübbe para fundamentar normas debe ser confirmado por un análisis más detallado de su tesis según la cual el verdadero núcleo de la moral y de la ley consiste en proporcionar "validez social" a las normas. También esta parte de la tesis general es ambivalente. En la explicación de Lübbe, el hecho de proporcionar validez social a las normas se *identifica* con el problema de los procedimientos institucionalizables, esto es de proveer fuerza legal o validez a aquellas normas que están fundadas racionalmente.

Ahora bien, este supuesto de identidad entre la *validez legal y social* sólo es plausible -en mi opinión- si hay un estado constitucional cuyas leyes están suficientemente fundadas por el consenso de la totalidad del pueblo. Si este no es el caso, como ocurre con muchos estados en nuestros días, el problema de proporcionar *fuerza social* a las normas es muy diferente del de proporcionar *fuerza legal o validez*. La razón de esta diferencia puede hallarse precisamente en el hecho de que las normas que se *implementan legalmente* no están lo *suficientemente fundadas racionalmente*. En otras palabras, incluso las normas *legalmente válidas* pueden no ser *moralmente legítimas*, de lo cual resultaría que no pudieran ser *socialmente implementadas*.

Se hace evidente que el conflicto de la *fundamentación racional de las normas* no es de ninguna manera un problema trivial para la filosofía -como supone Lübbe- ya que *no puede* reducirse a una cuestión técnico-instrumental o estratégica. Y lo mismo puede señalarse en relación con la moderna teoría de los juegos, que pretende servir como un modelo de fundamentación de la ética junto con la teoría contractual, como hace J. Rawls en su *Theory of justice.*

La teoría de los juegos estratégicos es apta, por cierto, para mostrar que el *estado*

natural de los hombres puede no ser tan sólo un estado de "*bellum omnium contra omnes*". Los juegos cooperativos o más bien las faces cooperativas de los juegos son posibles e incluso probables bajo el supuesto de una interacción puramente estratégica. No obstante, si las normas de la justicia han de tener un fundamento racional, las *convenciones*, tácitas del estado natural deben ser reemplazadas por la noción de un *contrato social* explicito, por cuanto es sólo en este nivel de contrato que las decisiones o elecciones racionales del individuo presupuestas por la teoría de los juegos pueden hacerse explícitas. Así, Rawls plantea el problema de la justicia como una combinación de los supuestos de la *teoría estratégicas los juegos* y la *teoría contractual*. Pero precisamente con estas condiciones surge el problema de si es posible considerar una *elección racional* en el sentido de la teoría estratégica de los juegos, es decir, bajo los supuestos de arbitrariedad de la voluntad, autointerés y racionalidad valorativa neutral, como fundamentación suficiente de la justicia.

Rawls trata de resolver la cuestión con un recurso ingenioso (13). Para mostrar que los seres humanos racionales podrían elegir o elegirían un estado de justicia sobre la base de los supuestos de la racionalidad estratégica, imagina una situación artificial a la que también llama "situación originar, en la cual el "punto de vista morar, es decir, el reconocimiento recíproco de los seres humanos como seres dotados de los mismos derechos, se identificaría con el punto de vista del autointerés de todos. Y tal situación es alcanzable bajo el supuesto del así llamado "velo de ignorancia" en relación con la propia posición que uno tendrá en la sociedad surgida en virtud del contrato social, porque en tal situación, según Rawls, todos calcularían sus riesgos y en consecuencia elegirían a partir de su propio interés un orden social orientado a la compensación de las desventajas individuales, en lugar de confirmar la desigualdad natural y social de justicia. Así, Rawls trata de compatibilizar, por así decirlo, la postura de Hobbes y la de Kant con respecto al contrato social.

No creo, sin embargo, que Rawls haya logrado su objetivo. Para decirlo en forma más precisa, Rawls no ha podido demostrar que en la situación original todos deban elegir (a partir de su autointerés) un orden social de justicia, y en tal sentido, en principio debe abandonar la *reserva criminal tácita* en relación al orden elegido. Esto, por lo menos, no puede lograrse por la ficción de las condiciones *externas* que limitan la situación de elección. Sólo podría ser concebido bajo el supuesto de una determinación *interna* o motivación de la voluntad, orientada a *pegar* o por lo menos *restringir* el principio del cálculo de autointerés mediante un principio de razón. Pero en este caso, *la razón* no sería una facultad *valorativa neutral destinada a calcular al servicio del autointerés*, sino una *facultad de motivación y de valoración transubjetiva*. Pero, ¿es concebible tal facultad?. Esta pregunta me parece la más radical de la filosofía práctica moderna,

después de que Lutero, Hobbes y sus sucesores negaron la posibilidad de una razón *no instrumental.*

IV. La idea de Kant acerca de una razón moral legislativa y sus limitaciones: el surgimiento aporético del problema de la ética política

Todos sabemos hoy que Kant respondió afirmativamente a esta cuestión, ya que postulé una *facultad moralmente legislativa de la razón autónoma*, que sería una alternativa o contra-instancia en relación con todas las determinaciones heterónomas de la voluntad, tales como los mandatos divinos por un lado, y el autointerés afectivo de Hobbes, por el otro. Kant también mostró que la legislación autónoma de la razón de hecho puede concebirse en términos de un principio que proporciona un *criterio de transubjetividad*. Esto es lo que significa el Imperativo categórico" al postular una máxima de la voluntad que puede servir como *ley universal* para todos los seres racionales (que constituiría el "reino de los fines", esto es, una comunidad de seres que son fines en sí mismos y que deben ser respetados como tales los unos por los otros).

Kant también elaboró una fundamentación para el *contrato social* y a partir de allí para el *estado legal constitucional*. Esta fundamentación, en forma similar a la de Hobbes, postula una restricción recíproca de la arbitrariedad; pero a diferencia de Hobbes, no justifica este postulado *en base al cálculo del autointerés de la voluntad arbitrarla*, sino por la *legislación autónoma de la voluntad libre en tanto razón*. Según Kant, la razón en sí misma exige el contrato social, esto es, la restricción recíproca del autointerés como principio regulativo de justicia. La importancia de su concepción es manifiesta- mente clara si se considera el hecho de que ni el contrato en si mismo ni el autointerés que puede llevar a celebrarlo, pueden proporcionar una *justificación racional para mantenerlo.*

Desde el punto de vista de su fundamentación del estado legal constitucional, Kant enfoca también el problema de la *ética política* en sus escritos menores, en los cuales también se ocupa del problema de una filosofía de la historia. La conexión entre estos dos tópicos -la ética política y la filosofía de la historia- está dada, según Kant, en el hecho de que el estado legal constitucional -en su terminología el "estado republicano”- no se ha realiza dio todavía sino que sólo una Idea regulativas. En este punto surge ya un deber de largo alcance y una tarea futura de la ética política. Pero la conexión Interna entre esta tarea de la ética política y la filosofía de la historia se vuelve enteramente clara si consideramos el principio kantiano desde el punto de vista de la justicia, en el sentido del estado republicano que no puede realizarse en los países individuales si no se realza simultáneamente en el nivel internacional, por medio del establecimiento de una sociedad cosmopolita o unión de estados sobre la base de la ley (14). A esta tarea de la política internacional se refiere Kant especialmente en términos de su proyecto de establecer la

"paz perpetua". Y en este punto es donde la noción kantiana del progreso histórico muestra su fundamentación ética, dado que la posibilidad del progreso histórico y, más aún, el intento de reconstruir la historia como si ella pudiera continuarse de manera progresiva no es -para Kant- meramente una cuestión de conocimiento científico o de especulación metafísica sino un postulado de la razón práctica y en consecuencia un deber (15).

Hasta aquí Kant ha proporcionado un paradigma para la concepción jerárquica de una ética de razón que proporciona una fundamentación para el estado constitucional y para una perspectiva de largo alcance de la praxis política y la reconstrucción de la historia. Preguntémonos entonces, si esta concepción brinda una solución satisfactoria a los problemas de la ética en general y de la ética política en particular.

En cierto sentido estoy dispuesto a contestar afirmativamente, pero esta afirmación sólo se refiere a una versión transformada del esquema abstracto de fundamentación en el cual Kant basa su jerarquía de ética racional, filosofía del derecho y ética política. Antes de explicar lo que quiero decir con esto permítaseme decir algo acerca de las limitaciones de la concepción kantiana, especialmente en relación con la ética política (16).

En primer lugar, quisiera hacer notar que el problema crucial de *fundar a la ética normativa en la razón*; con otras palabras, la cuestión de si existe una razón valorativa no neutral pero moralmente legisladora, no ha sido contestada en forma satisfactoria por Kant, aunque haya planteado el problema de manera explícita (17). La razón por la cual Kant no pudo resolver este problema puede situarse, en última instancia, en su metafísica dualista que, según creo, le impidió elaborar una concepción radical de una *filosofía trascendental* basada en la unidad de la razón práctica y teórica. Aquí estoy pensando en la distinción entre "*noumena*" y "*phainomena*", de acuerdo con la cual en hombre es un ciudadano de dos mundos y libre solo en el "mundo inteligible", en tanto en el mundo de la experiencia posible debe concebirse como determinado por causas naturales en relación con todas sus acciones perceptibles. De este dualismo metafísico en relación con el problema de una fundamentación ética basada en la razón práctica se deriva la siguiente consecuencia aporética:

Dado que Kant identificó a la *legislación autónoma de la razón* ***práctica*** con la *voluntad libre,* no pudo resolver el problema de aportar una prueba sobre la «realidad de la razón práctica" y, en tal sentido, creyó que es posible mostrar la validez de la ley moral por medio de una "deducción trascendental" de la existencia de la libertad. Los supuestos de su metafísica dualista no le permitieron *probar* la existencia de la libertad, dado que la existencia de la *voluntad libre* no puede ser conocida sino solo pensada como posible en el *mundo del noumena*. Así Kant, en última instanda, no logra

demostrar la validez de la obligatoriedad del imperativo categórico" sino que tiene que suponerlo como un "hecho evidente de la razón" que, por su parte, es la razón práctica que al mismo tiempo supone la existencia de la voluntad libre (*Du kannst denn du sollst*) (18). Esta doctrina del "hecho de la razón" podría, por supuesto, no ser reconocida como fundamentación de la ética normativa por parte de la *metaética* moderna. Y esto en virtud de que aparece por un lado como el reemplazo de una fundamentación dogmática, y por otro lado, Incluso como axioma, está expuesta a la crítica en tanto sugeriría la posibildad de derivar las normas éticas de los hechos y cometería así la “falacia naturalista” (19).

Otra consecuencia del dualismo metafísico de Kant radica en el hecho de que no concibe una *intervención de la voluntad aire y por consiguiente de las acciones morales en el reino de la experiencia posible*, dado que para él, en el mundo de la naturaleza no hay fenómenos posibles de *acciones intencionales* -para no hablar de *intenciones morales*- sino sólo de fenómenos determinados por causas naturales. Esta consecuencia del dualismo metafísico de Kant tiene, a su vez dos derivaciones precarias.

En primer lugar, en relación con la ética normativa en sentido estricto, Kant no puede concebir la responsabilidad del hombre en relación con los efectos directos o indirectos de sus acciones ya que supone que dichos efectos están determinados con independencia de la intervención intencional humana; de este modo, la diferencia entre acciones morales e inmorales no se descubre en el mundo de la experiencia. Esta es una de las razones por las cuales Kant define al bien moral solamente por la “forma de la voluntad", es decir, haciendo abstracción esplícita de la consideración de las *consecuencias de las acciones*. Otra razón para ello es el hecho de que Kant asume, por así decirlo, una perspectiva cuasi china para juzgar la buena o mala voluntad del hombre, en lugar de tomar la perspectiva de un hombre que, teniendo buena voluntad, se plantea la pregunta de qué acción sería buena, y con ésto se refiere tanto a la acción inicial como a sus consecuencias y subconsecuencias. Al menos en su *Fundamentación* Kant no piensa siquiera en las consecuencias que tiene las acciones para *otras personas* respecto de las cuales el agente debería asumir su responsabilidad, sólo piensa en las buenas o malas consecuencias que pueden tener para el mismo agente, consecuencias que como Kant argumenta, no deberían ser tomadas en consideración por un agente de buena voluntad.

Parece comprensible que esta peculiaridad de la ética kantiana de la buena voluntad, próxima a la ética protestante, haya dado origen más tarde a la distinción de Max Weber entre *la ética de la intención (Gessinungsethik)* y *la ética de la responsabilidad (Verantwortungsethik).* En mi opinión, esta distinción apunta a una de las limitaciones más serias del enfoque kantiano relativo al problema de la ética política (esto resulta

claro si se tiene en cuenta el notorio ejemplo de la Gessinungsethik que proporcionó el viejo Kant). En relación con el problema de si se debe decir la verdad o mentir en el caso de que un asesino preguntara por el escondite su víctima virtual, Kant insiste en la prioridad del "deber perfecto" -el deber de decir la verdad- frente al "deber imperfecto" de salvar la vida de otro ser humano (20). Veremos más tarde que este ejemplo apunta a la cuestión crucial de la ética política: a la necesidad de una mediación entre una *racionalidad comunicativa consensual* y a una *racionalidad estratégica*.

La otra derivación precaria de la separación kantiana entre el hombre como *noumenon* y como *phainomenon* se refiere a la relación entre la *ética* y las *ciencias socio-histórica.* Apoyándose en su dualismo metafísico, Kant no puede resolver el problema de la *identidad*, entre el destinatario de su ética y los objetos humanos de la ciencia socio-histórica. Esto se puede explicitar en relación con el *concepto de acción*. Según las premisas kantianas sólo es posible, hablando en sentido estricto, concebir por un lado acciones imperceptibles del entendimiento o voluntad, y por el otro acciones perceptibles como casos de comportamiento determinado causalmente. Lo que falta por completo en su perspectiva dualista - como también ocurre con el *cientificismo*, moderno- es el mundo de la *experiencia comunicativa,* es decir, la experiencia de las acciones intencionales de los seres humanos como parejas virtuales de interacción y receptores de habla.

Este mundo de la experiencia comunicativa, que más tarde resultó el tema de las así llamadas *Geistwissenschaften*, fue tratado por Kant en sus escritos políticos a nivel del sentido común. Así señala explícitamente que el *público racional (räsonierende öfentlichkeit)* es el destinatario de la ética filosófica como así también la ilustración en general (21). Pero, aún así, no considera a esta esfera de la experiencia comunicativa como caso paradigmático para la *comprensión* científica de las acciones humanas en la historia, presuponiendo que las acciones de la voluntad libre, y en consecuencia las intenciones morales, no pueden experimentarse como fenómenos, y por ende, no deben ser siquiera presupuestas como motivos de las acciones humanas en la historia.

Este es el marco que permite entender porqué Kant se plantea la tarea de explicar el establecimiento de un estado constitucional incluso para un pueblo de demonios inteligentes (22). Ya he indicado que esta suposición super-hobbesiana no es en absoluto *realista* sino más bien una generalización paradójica del espíritu de un dualismo metafísico que combina el idealismo ético con el naturalismo empírico. En todo caso este dualismo fue lo que le impidió a Kant explicar el hecho de que los sujetos humanos de la historia deban después de todo (y a pesar de sus motivos egoístas) ser los mismos que los receptores de sus escritos éticos, esto es, los sujetos responsables del progreso hacia una sociedad cosmopolita de derecho y paz.

Así Kant, en *su filosofía de la historia,* no llega a una perspectiva de reconstrucción crítica que tome en cuenta *al mismo tiempo* la posibilidad de una *historia interna del progreso moral* y de una *historia externa de las acciones destinada a ser explicada por el mecanismo natural de los motivos egoístas* (23). En lugar de ello, y en relación con la historia empírica, extrapoló y generalizó su ejemplo del establecimiento de un estado constitucional por parte de demonios inteligentes. Con el fin de reconciliar esta perspectiva naturalista con su ética, introdujo la presunción especulativa de que la divina providencia o la astucia de la naturaleza usarán el mecanismo natural de los motivos humanos egoístas en la forma que sea necesaria para alcanzar los fines del progreso (por ejemplo, como una sociedad cosmopolita o unión de naciones) cosa que, al mismo tiempo, es una tarea de largo alcance del esfuerzo moral (24).

No pretendo negar que incluso este recurso especulativo -que fue retomado por Hegel- pueda ser heurísticamente fructífero en la medida en que señala la *posibilidad* de poner los intereses egoístas al servicio de los propósitos morales. Desde Adam Smith hasta la moderna teoría económica de los juegos estratégicos, estas posibilidades han sido cuidadosamente estudiadas; pero si bien este mecanismo no conduce a atribuir toda la responsabilidad a la divina providencia, en principio presupone que hay o puede haber también *dentro de la historia instancias políticas humanas* que son capaces de juzgar con responsabilidad y hacer uso de los mecanismos cuasi naturales que existen en política y economía al servicio de la justicia.

No es sólo el dualismo metafísico de Kant lo que le impide mediar adecuadamente entre sus postulados éticos y la realidad de la historia, sino también el rigorismo característico de su *Gessinungsethik.* Esto resulta evidente en el único lugar en el que se plantea estrictamente el problema de la *moralidad del político.* Me refiero al pasaje del Apéndice del Tratado *La Paz perpetua* en el cual Kant discute el problema de un *posible conflicto entre la moral y la política* (25).

Lo interesante en este contexto es que Kant prohíbe al "político moral" todas aquellas prácticas que presupone como propias de la divina providencia en su filosofía de la historia. Así, el "político moral" no debe usar el mecanismo empírico de las motivaciones del egoísmo humano ni siquiera para alcanzar el mejor de los fines - como por ejemplo un orden de paz perpetua- sino que debe seguir siempre el *imperativo categórico,* al tratar a los otros sobre principios de justicia. Y como *criterio de justicia* necesario en este contexto político, Kant formula el principio "trascendental" de la "publicidad": "Todas la acciones relacionadas con el derecho de otras personas cuyas máximas no son compatibles con la publicidad, son injustas" (26)

una condición que hace a la posibilidad de una comunicación genuina por medio del habla, no puede reducirse a una *interacción estratégica,* por ejemplo al intento de

alcanzar *efectos perlocucionarios sin necesidad de efectos ilocucionarios*, esto es, sin el estadio intermedio que implica compartir los significados convencionales (35).

Ahora bien, dado que la justificación de la comunicación consensual debe haber sido siempre inherente a la comunicación humana, podemos postular la existencia de una *contrapartida antropológica* o un análogo a la fundamentación pragmática trascendental de la ética. Y esto nos proporciona un marco de referencia para basar e integrar una lógica del desarrollo de los estadios de la conciencia moral, como estadios del tomar conciencia interna del principio de reciprocidad generalizable hasta llegar al estadio de una ética del discurso consensual (me refiero, por supuesto, a la lógica del desarrollo de Piaget y Kohlberg y la interpretación de Habermas (36)).

Esto es todo con respecto a la transformación que hemos propuesto de la ética kantiana en base a una concepción *trascendental pragmática* de la ética de la *comunicación consensual.* Pero, ¿qué podemos decir acerca del problema especial de la ética política?, de la cual ya dijimos que no podía resolverse sobre la base de la *Gesinnungsethik* kantiana.

En primer lugar, podríamos por cierto mostrar que muchas de las limitaciones de Kant en lo relativo al tema específico de la ética política -es decir, al problema de la responsabilidad frente al sistema de automantenimiento entre antagonistas- radica en el hecho de que Kant no consideró que el imperativo categórico debe implicar el *principio de reciprocidad generalizada* (37) en una comunidad de comunicación ideal. Si lo hubiera hecho, no habría tenido que oponerse a Benjamin Constant, quien decía que el deber de decir la verdad se basa en la *reciprocidad* de derechos y deberes, y en consecuencia no debe aplicarse al hablar con el hombre que tiene obviamente la intención de asesinar (38). Es fácil extrapolar esta situación para comprender que todos los problemas característicos de un político de buena voluntad se relacionan con el problema de hacer frente a una situación de *reciprocidad insuficientemente realizada* entre individuos, grupos e incluso estados.

En este punto, no obstante, deberíamos pensar en que nuestra ética de la comunicación consensual no se encuentra en mejor posición que la de Kant, ya que se basa en una *comunidad, comunicativa ideal,* y lo primero que un político responsable debe considerar es que nunca vivimos en una comunidad comunicativa ideal. Este hecho se podría expresar también de la siguiente manera en términos de la distinción que ya he establecido entre tipos de racionalidad e interacción: un aspecto notorio del discurso argumentativo ideal es que esté libre -por así decirlo- de interacción estratégica; y como ya lo señalamos esta es la precondición de justificación racional de las pretenciones humanas de validez. Ahora bien, en la medida en que debe tomar decisiones responsables, el político no se encuentra nunca en tal situación. Las

situaciones reales de comunicación con otras personas se caracterizan por una mezcla de interacción comunicativa consensual y estratégica (este segundo aspecto debe ser analizado con la ayuda de la teoría de los juegos).

No obstante, ¿qué podemos deducir de lo que acabamos de decir? ¿Acaso la ética de la comunicación consensual no lo obliga de por si? ¿Tenemos que retrotraemos a Maquiavelo o al irracionalismo de las deci- siones valorativas últimas de Weber? O, para mencionar una sugerencia que ahora está de moda, ¿ella sólo es posible en base a la phronesis aristotélica, esto es, a la prudencia, circunspección y sensibilidad del justo medio?

Para contestar esta pregunta en relación con la política interna, quisiera en primer lugar referirme al siguiente hecho: si la *idea de democracia* tiene una cualidad ética normativa -como yo creo- entonces ésta no es sino la idea de una realización aproximada de la norma fundamental de la comunicación consensual, es decir, de la mediación en la fundamentación o legitimación de las normas o leyes a través de un procedimiento de *formación de consenso.* Por supuesto, los individuos afectados están sólo *representados*, (en el parlamento) y las discuciones están regidas por procedimientos de *decisión*, por ejemplo, por mayoría de votos. Estas restricciones pragmáticas se pueden modificar una y otra vez sin por ello reducir la idea de democracia a un mero procedimiento de decisión, tal como sostienen ciertos politicólogos actuales. En efecto, me parece claro que la diferencia entre los procedimientos de decisión en una democracia y en una dictadura radica precisamente en el hecho de que sólo en la primera los procedimientos son el resultado de procesos de formación de consenso, los cuales se hallan subsumidos en la idea regulativa de maximizar el consenso de todas las personas afectadas.

Me atrevo a defender la tesis de que por lo menos en lo que respecta a la *política interna*, las democracias modernas han reconocido ya el principio regulativo de ir realizando progresivamente los ideales de una ética de comunicación consensual.

Pero, ¿qué pasa con la *política exterior*, o las *relaciones internacionales*, que desde Maquiavelo es el campo clásico de la *interacción estratégica* y que según Leopold von Ranke, debe tener primacía en la política en general? ¿Hay alguna razón, desde el punto de vista filosófico, para sostener la tesis de que incluso en este campo, el político de buena voluntad está obligado de alguna manera por la ética de la comunicación consensual en lo que respecta a los intereses de las personas afectadas? O ¿puede aceptarse que en este ámbito debe existir siempre una suerte de estado natural hobbesiano o mas bien darwiniano, que debe incluso proporcionar el criterio último para el político responsable, como parecen sugerirlo ciertos sociobiólogos? Desde mi perspectiva se podría argumentar que hablando con propiedad no es posible un estado

natural hobbesiano o darwiniano en el nivel de la existencia humana, por la simple razón de que el *pensamiento* humano se basa no sólo en la estrategia de *proliferación de los genes* (39) que regula el comportamiento animal; sino necesariamente también en el hecho de *compartir el significado y la verdad* y por ende, en la comunicación consensual. Este argumento es correcto, pero no nos ayuda mucho, dado que el principio de comunicación consensual puede ser restringido a un sólo sistema sistema político de autopreservación o a una alianza de dicho sistema en detrimento de otras partes de la humanidad. Se trata, en efecto, de un argumento usual en nuestra era de crisis ecológica, especialmente a la luz de la amenaza de un desarrollo desmedido de la población. Y tanto es así que uno de los ganadores del Premio Nobel de economía ha sugerido recientemente que una solución adecuada para restaurar el equilibrio ecológico sería dejar morir de hambre a los pueblos del tercer mundo que no pueden ayudarse a sí mismos. Creo que esta sugerencia no se encuentra muy lejos de lo que sostienen tácitamente muchos personajes prominentes de las naciones industriales ricas. Sospecho que la mayoría de los casos se disfraza el problema real, al hablar de la prudencia política y la responsabilidad en el sentido neo-aristotélico, lo cual deja abierta la pregunta de si la responsabilidad se relaciona con el destino de la humanidad o sólo con el mantenimiento del nivel de vida del sistema político propio, y más aún, en aquellos sistemas que son económicamente dependientes entre si. En este punto se torna importante señalar que la ética aristotélica de la *phronesis* se basa en la distinción entre una *praxis* política prudente y una *poiesis técnica hábil*; sin embargo Aristóteles no hace la distinción entre una praxis *consensual comunicativa* y una praxis *estratégica*. Esto obviamente está relacionado con la restricción de su ética a un sistema de automantenimiento de la "polis" (a diferencia de la ética cosmopolita de Antístenes y la Stoa).

Ahora bien, ¿realmente debería sugerírsele a un político de buena voluntad que anteponga a los imperativos de racionalidad estratégica y por ende a la responsabilidad frente a los sistemas especiales de auto-mantenimiento, la norma fundamental de una ética de formación de consenso universal?

Como conclusión de mi trabajo desearía insistir en la perspectiva kantiana sobre un desarrollo *fáctico* de las relaciones internacionales en esta centuria. Kant denominó "quiliasmo filosófico" el desear que algún día una unión federal de estados legales posibilitarían garantizar al menos un estado de paz (40); no obstante el hecho de que confiaba en que la "publicidad racional" inspirada en la filosofía ayudaría a propagar los principios *republicanos*, esto es, la idea regulativa de una ley constitucional basada en el consenso de todas las personas afectadas a escala cosmopolita. Yo pienso -como Kant- que esta visión representa en un primer momento un "postulado moral" válido para la

ética política. Esto significa que un "político moral" tiene el deber de abogar por su realización como una finalidad de largo alcance, sin descuidar su otro deber de bregar por el auto-mantenimiento del sistema socio- político que él representa. Más aún, pienso que hay síntomas de un desarrollo tendiente a realizar la visión kantiana en el nivel de la comunicación política. Sólo mencionaré el siguiente hecho:

En la actualidad no solo existe la ONU, sino que además hay una forma pública de coersión apta para tratar la mayoría de los problemas internacionales por medio de diálogos y conferencias, por ejemplo, los problemas de la crisis económica o el desarme. Estas conferencias pretenden públicamente seguir la regla de la mediación de los intereses de todas las personas afectadas, utilizando para ello argumentos racionales. Es bien claro que a ningún político realista le está permitiendo confundir esas conferencias con discursos argumentativos tal como son postulados por la ética filosófica (se dice, según la jerga de moda, que aquellas personas que son víctimas de tales confusiones y no advierten los aspectos estratégicos de las conferencias internacionales están "mirando la luna".)

No obstante, la coersión pública que subyace a la legitimidad o la ficción de tales conferencias- siendo tales conferencias considera- das como un medio de formación de consenso a través del discurso racional- no es sólo ocasión para una sonrisa indiferente de los así llamados realistas. Antes bien es una sugerencia acerca de aquellos que la filosofía práctica actual debe requerir como "principio regulativo" de una ética política.

Finalmente, permítanme formular este principio regulativo en términos de una ética pedante de la comunicación consensual. Pienso que un político de buena voluntad educado en la actualidad, que aboga por un sistema contingente de automantenimiento, debe seguir la norma fundamental de una ética consensual comunicativa del siguiente modo: debe adoptar una estrategia moral amplia de ayuda a fin de lograr las condiciones políticas aptas para una comunicación consensual requeridas por la norma ética fundamental, pero tiene que tener presente que adoptar una *estrategia* significa conciliar la demanda de ética de situaciones concretas con la de defender los intereses legítimos del sistema que representa. Como regla esta mediación que hemos postulado, es posible formular la siguiente máxima para una ética de la responsabilidad política: tratar de utilizar tantos *recursos estratégicos* (como, por ejemplo amenazas militares) *como sea necesario* (a fin de garantizar la seguridad) y de proveer la mayor cantidad de medidas previas a fin de lograr una solución de conflictos de manera consensual comunicativa como sea posible. Por cierto, se trata de una regla imprecisa, pero que requiere que sus ejecutores sean algo más que simples administradores de la crisis.

Traducción: María Julia Bertomeu

Notas

1. Aurelius Agustinus: *De Civitate Dei,* IV, 4

2. ibidem, XIV, 28. Cf. también G. Ritter: "Politische Ethik. Vom historischen Ursprung ihrer Problematik", en: H.D. Wendland (ed): *politik und Ethik*, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgemeinschaft, 1969

3. Véase especialmente M. Lutero: *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein kónnen.* Cf. also R. Niebuhr*: The Nature and, Destiny of Man II,* 1943, 194 y ss., y E. Troeltsch*: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppert* Tübingen, 3 ed. 1923, 473 ss., 486 ss, 500 ss; y J. Heckel*: im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre,* München 1937

4. En relación con Maquiavelo cf. G. Ritter: *Die Dárnonie der Macht Stuttgart: Hausmann,* 1947

5. N. Maquiavelo: *Principe,* cp. 15

6. Idem, cap 18

7. Idem, cap 18

8. Cf. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen,* 1932

9. Véase *Leviathan,* I, caps 14 y 15, London/New York: J. M. Dent & Sons; E. P. Dutton, 1944, repr. 1957, pp. 67, 74, 83

10. *Leviathart,* 1. cap. 15 (loc. cit.), pp 66

11. Cf. I. Kant: *Zum ewigen Frieden*, Akadernie-Textausgabe, Berlín: W. de Gruyter, 1968, vol VIII, p. 366

12. Véase H. *Lübbe:Philosophie nach derAufklárurig,* Düsseldorf 1980, p. 194 y ss.

13. Véase J. Rawls: *A Theory of Justice,* Harvard University Press 1971, cap. 3

14. Cf. I. Kant: "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht", séptimo principio *(Akad. Textausgabe*, vol VIII, p. 24)

15. Cf. *"Zum ewigen Frieden",* loc. cit. p. 386

16. En relación con lo que sigue cf. mi trabajo: "Kant, Hegel und das aktulle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht", en *Kant oder Hegel? Akten des Hegel Kongresses„* Stuttgart 1981: Klett-Cotta 1983, 597-624; trad. esp. en Theorema (de próxima aparición)

17. Véase e. g. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* Akademie- Textaugabe vol IV, pp. 392, 425, 444 s., 447 s., 449 s,

18. Cf*. Kritik der praktischen Vernunft,* Akad. Ausg. vol. V, pp. 46 ss

19. Cf. K. H. Ming: "Der naturalistische Fehlschluss bei Kant", en: M. Riedel (ed): *Ftehabilitierung der praktischen Philosophie,* Bd. 1, Freiburg, Rombach, 1972, 113-132

20. Véase "Uber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu Rigen", Akad.Ausg. vol. VIII, 423-429

21. Cf. e. g. "Was ist Aufklárungr, Akad. Ausg. vol VIII, 33-42

22. Cf. nota 11

23. La distinción entre historia Interna" y "externa" fue introducida por I. Lacatos en su ensayo "History of Science and its *rational* reconstruction", en R. Buck/R. S. Cohen (eds): *Boston-Studies*

in the Philosophy of Science, Dordrecht: Reidel, 1971, 91-96. Pelodistinción puede y debe ser extrapolada en relación con toda dimensión de la historia humana racionalmente comprensible.

24. Cf. "Idee zu einer aligemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" loc. cit (véase nota 14)

25. Véase Akad. Ausg., vol. VIII, pp. 378 ss.

26. ibidem, p. 381

27. ibídem, p. 378 s.

28. ibidem, p. 379

29. Cf. G. Roth/W. Schluchter: *Matjteber's Version of History, Ethics and Methods,* Berkeley: The University of California Press, 1979

30. Cf. mis siguientes artículos: "Das Apriori der Kommunikationsge- meinschaft und die Grundlage der Ethik", en *Transformation der Philosophie* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, vol. II, pp. 358-436 (Trad. inglesa en *Towards a Transformation of Philosophy,* (London: Routiedge, 1980); "The Conflicts of Our Time and the Problem of Political Ethics", en Fred Dallmayr (ed.): *From áty,* New York: Marcel Dekker, 1978, pp.81-102. *C5Wiest4cRettarnality* Today", en Th. Geraets (ed.)*Rationality to-day,* Ottawa: Univ. Press, 1979, pp 307-339;"Lásst sich ethische Vernunft van strategischer Zweckrationalitát unterscheiden? en: Archivio di Filosofia, LI (1983), 375-434; "The Question of the Rationality of Social Interaction", en Kah K. Cho (ed*): Philosophy and Science in Phenomenological Perspektive,* Loewen: Martinus Nijhof 1984. Cf. también las contribuciones e K. O. Apel, D. Bóhler y W. Kuhmann en K. O. Apel et alii: Funkkolleg "Praktischen Philosophie/ Ethik" 1980/81, Dialoge, Frankfurt a.M.:Fischer, 1984: *Studientexte,* Weinheim/Basel: BeltzVerlag, 1984

31. Cf. mi argumento con el de Popper en "The Problem of Philosophical Fumentai Grounding in Light of a Trascendental Pragmatic of Language", en: *Man and World,* vol. 8/ No 3, 1975, pp. 239-75

32. Este concepto es diametralmente opuesto a la afirmación corriente acerca de que no hay presupuesto transcedentales del concepto de teoría que no sean en sí mismos dependientes de la teoría, cf. W. Kuhlmann: "Reflexive Letztbergründung", en *Zeitschrift für Thilosophische Forscbupg,* 35, pp. 3-26

33. Cf. J. Haberrnas: "Towards a Theory of Communicative Competence", en *Irmyiry,* 13 (1970), pp. 360-375

34. Cf. G. E. Moore, *Principia Ethica,* Cambridge 1966,p. 114,126 y SS.

35. Cf. mi argumento con la teoría intencional del significado de Paul Grice en "Intentions, Conventions, and Reference to Things", en H. Parret/J. Bouveresse (eds) *Meaning and Understandins,* Berlín/ New York: W. de Gruyter, 1981, pp. 79-111

36. Cf. J. Habermas, "Moral Development end Ego Identity", en Telos, 24 (1975), pp. 41-55; y *Telos* 26 (1976), p. 176-82. El autor ha hecho un intento de aplicar la "lógica del desarrollo" a la historia de la" ética en Apel et *Funkkolleg "praktische Philosophie/ Ethik",* 1981-82 loc. cit.

37. De hecho en los textos kantianos hay sugerencias especialmente en conexión con el "reino de fines"- de que la ley moral o principio de generalización implica el principio *de reciprocidad* generalizada. Pero Kant no utiliza este concepto en aquellos casos en los cuales deduce *deberes*

morales a partir del imperativo categórico sino que sólo considera a la reciprocidad como un principio de justicia que pertenece al ámbito de la "legalidad".

38. Véase "Uber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen", Akad. Ausg., vol. VIII, pp. 423-30

39. Cf. e. g. R. Dawkins: *The selfish gene,* Oxford Univ. Press, 1976

40. I. Kant: "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", octavo principio (Akad. Ausg., vol VIII, p. 27)