

LA ETICA DIALOGICA ANTE EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA

Adela Cortina

1. LAS ÉTICAS DEONTOLÓGICAS Y EL PROBLEMA DE LA «VIOLENCIA DE RESPUESTA»

Una de las tareas de la ética consiste en indagar si es o no posible una fundamentación de lo moral, es decir, dar razón del hecho de que haya una dimensión humana llamada «moral»; pero también es misión de la ética tratar de averiguar qué tipo de orientaciones puede proporcionar el fundamento descubierto para dirigir el actuar de los hombres en los contextos concretos de acción. Sin duda la ética ni puede ni debe enunciar qué deben hacer los hombres concretos en los casos concretos, porque ni ella se mueve en el nivel de la concreción, ni a ningún hombre puede ahorrársele la responsabilidad de asumir sus decisiones personales en las situaciones concretas. Sin embargo, tanto incumple sus tareas cuando se empeña en ofrecer prescripciones concretas, como cuando se niega a dar orientaciones para la acción, como si semejante tarea no fuera con ella.

La ética, por el contrario, al ser filosofía práctica, se ve obligada a cumplir los dos deberes que hemos mencionado: no abandonar el ámbito propio de la filosofía, que no es el de las decisiones concretas, y ofrecer, sin embargo, orientaciones para actuar a esos hombres que han de tomar las decisiones concretas.¹

1. De exponer la naturaleza y tareas de la ética me he ocupado en *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986, sobre todo parte I; *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, sobre todo parte III.

En este orden de cosas, modelos éticos de corte *teleológico*, *deontológico* o *areteico* han diseñado diversas propuestas de fundamentación e indicaciones para la acción. Cada uno de ellos cuenta en nuestro momento en su haber con aportaciones ya irrenunciables, pero también con limitaciones que le llevan en múltiples ocasiones a tomar en préstamo de los demás modelos lo que le falta, de suerte que hoy no existen modelos «puros», sino más bien híbridos. Sin embargo, cada uno de esos híbridos continúa poniendo el acento sobre todo en una de estas tres claves de lo moral: *consecuencias* (teleologismo), *deberes incondicionados* (deontologismo), *virtudes* (areteísmo).²

Curiosamente, los modelos deontológicos, que deberían haberse debilitado en tiempos *light* como los que corren, están verdaderamente boyantes, y algunos de los que se dedican a la filosofía moral -entre los que me cuento- consideran que hoy en día una ética deontológica, como es la *ética discursiva*, constituye el marco de coordinación dentro del cual es preciso tener en cuenta las aportaciones de otras propuestas éticas. Porque en definitiva el mundo moral sigue necesitando como marco una idea de *incondicionado*, por mínima que sea, para seguir teniendo un sentido; porque si todo es medio para un fin, si no hay nada que no sea ya instrumento para otra cosa, el mundo moral se disuelve en simple cálculo de estrategias, más o menos inteligentes, pero no moralmente buenas o malas.

Sin embargo, la noción de incondicionado sigue presentando también sus dificultades, porque procede de una tradición kantiana, bien potente a nivel de fundamentación, pero con grandes dificultades a la hora de la aplicación.

A nivel de fundamentación, la afirmación kantiana de que cualquier ser racional es un *fin en sí mismo*, que no puede ser instrumentalizado para fines cualesquiera, y, por tanto, que debe ser *incondicionadamente* respetado, sigue siendo la clave de la afirmación de la dignidad de cualquier hombre y el fundamento de los derechos humanos. Sin embargo, a nivel de aplicación una pregunta, al menos, es ineludible: ¿son incon-

2. A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, caps. 2, 3 y 4. Del hibridismo político me he ocupado en *Ética aplicada y democracia radical*, sobre todo parte I.

dicionadas determinadas *máximas*, de suerte que no pueden incumplirse en ninguna circunstancia y bajo ninguna condición sin incurrir en mal moral, porque la acción que prefiguran es *intrínsecamente* perversa? ¿o cómo debe entenderse la incondicionalidad de las normas de acción?

La respuesta a esta pregunta es esencial para aclarar un buen número de cuestiones de ética aplicada, y de exponerla pormenorizadamente, así como sus consecuencias para los diversos ámbitos de la ética, me he ocupado en *Ética aplicada y democracia radical*; sin embargo, en el presente trabajo me ocuparé sólo de una de las cuestiones allí tratadas: el problema de la violencia y, muy concretamente, el problema de la llamada «violencia de respuesta».³

Entiendo por *violencia de respuesta* aquella que se produce para responder a una situación de *violencia de iniciativa* aniquiladora, ante la que el que responde no encuentra más arma efectiva para su propia supervivencia digna o la de otros afectados por la situación, que recurrir a su vez a una violencia en realidad no deseada. Si el «violento de respuesta» dispusiera de medios no violentos más eficaces, recurriría a ellos, porque la violencia le repugna, pero tales medios han sido agotados sin éxito.

Me importa aclarar desde el comienzo que es la violencia de respuesta la que puede plantear a la ética problemas de legitimidad, porque mientras la violencia de iniciativa es claramente inmoral, prácticamente cuantas éticas en el mundo han sido se han visto obligadas a enfrentarse alguna vez al problema de dilucidar si está justificado el recurso a la violencia cuando peligran la supervivencia, la integridad o la dignidad de seres humanos, y los agredidos no encuentran otro medio eficaz para lograr que se les respeten esos bienes a los que tienen todo el derecho.

Ahora bien, si es cierto que prácticamente todas las éticas se han visto interpeladas por este problema, no lo es menos que las que tienen mayores dificultades para responder son las de corte deontológico, precisamente porque si la máxima que ordena no recurrir a la violencia manda incondicionalmente, también la violencia de respuesta debería quedar excluida del mundo moral.

3. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, pp. 183 ss.

Ante tal situación, y habida cuenta de que considero que una ética deontológica -la ética discursiva- es la que ofrece hoy el marco de principios adecuado para construir en su seno una ética aplicada, quisiera abordar en este artículo la siguiente cuestión: la idea de incondicionado que, según las éticas deontológicas, es una característica insoslayable de la moralidad, ¿está inserta de tal modo en la moralidad de la máxima «no recurrirás a la violencia», que cualquiera que haga uso de ella en cualquier circunstancia está actuando de forma inmoral? ¿Son entonces inmorales tanto la violencia de iniciativa como la de respuesta, aunque la primera pueda calificarse de más culpable, de suerte que los únicos medios moralmente lícitos para una ética deontológica son los medios no violentos?

Puesto que la respuesta que a estas cuestiones darían la ética kantiana y la discursiva no es la misma, consideraremos la «solución» de ambas por separado, y en ambos casos argumentaremos por nuestra cuenta y riesgo porque ni una ni otra se han planteado explícitamente el problema de la violencia de respuesta.

2. LAS CONTRADICCIONES DEL DEONTOLOGISMO KANTIANO ANTE EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA

La razón práctica kantiana ha sido sobradamente criticada por sus limitaciones, y no me refiero ahora solamente a las deficiencias filosóficas más profundas de la propuesta kantiana, sino a las limitaciones de este modo de entender lo moral en el momento de la *aplicación*, es decir, en el momento de construir una *ética aplicada*. Porque si es cierto que señalar a un tipo de seres como fines en sí da sentido a interpretar la economía, la política y todas las demás actividades como medios a su servicio, no es menos cierto que este reconocimiento no es de excesiva ayuda en el caso de tomar decisiones en situaciones concretas ante un conflicto de valores o principios morales.

Por poner un ejemplo, a la hora de establecer criterios para decidir qué pacientes serán ingresados en una Unidad de Cuidados Intensivos, el hecho de reconocer que *todos* ellos, sin distinción de sexo, grado o tipo de enfermedad, son fines en sí, no nos ayudará a discriminar entre

ellos, y nos veremos obligados a recurrir a otras propuestas morales para que nos ayuden a hacerlo, aunque dentro del marco deontológico.

Por otra parte, si la moral deontológica trata de deberes que han de ser cumplidos de forma *incondicionada*, ¿cómo resolver los conflictos que se producen entre distintos deberes en situaciones concretas? El hecho de tener que optar sin remedio por uno de ellos, dejando el otro incumplido, ¿obliga al agente a considerarse en cualquier caso inmoral?

Un claro ejemplo de este tipo de conflictos es el que se produce cuando, en situaciones de palmaria violencia y opresión, alguien *exige a los oprimidos como un deber moral* que se comporten de forma no violenta. Si la razón de la exigencia es que la violencia es *intrínsecamente mala* y que *bajo ninguna condición* puede ser utilizada, entonces el oprimido se encuentra bloqueado entre el *deber moral incondicionado de defender la vida de los oprimidos*, y el *deber moral igualmente incondicionado de no hacer uso de la violencia*: en cualquier caso su opción es inmoral; cuando él no ha elegido nacer y vivir en tal situación de violencia.

Según algunos autores, en la ética kantiana se producen estas situaciones dilemáticas como resultado del *utopismo* kantiano, que consistiría en exigir el cumplimiento de los deberes de forma *incondicionada*, es decir, sin atender a las circunstancias en que se encuentra el sujeto que recibe el mandato ni tampoco a las consecuencias que se seguirían en el caso de que efectivamente lo cumpliera. La ley moral debe ser obedecida por su valor *intrínseco*, mientras que las máximas inmorales deben ser ignoradas por su maldad también *intrínseca*. Hay, pues, orientaciones de la acción -máximas- que son intrínsecamente buenas y otras que son intrínsecamente perversas. Las primeras deben ser obedecidas en cualquier circunstancia, las segundas desobedecidas en cualquier situación.

A mi modo de ver, fue M. Weber quien puso por vez primera expresamente el dedo en la llaga al señalar -como es bien conocido- la diferencia entre *dos actitudes* al enfrentar el tema de la exigibilidad de los ideales morales: la propia de una moral de la convicción y la propia de una moral de la responsabilidad.⁴ La primera, representada por la

4. M. Weber, "Política como vocación", en *El político y el científico*, Madrid,

ética kantiana y por los pacifistas de su tiempo, entiende que hay acciones intrínsecamente malas, que por eso están siempre prohibidas; de ahí que califique Weber de *absolutistas* a quienes defienden que mandatos morales, como no recurrir a la violencia o no mentir, deben ser obedecidos de forma absoluta, es decir, «suelta de» el contexto de acción, desligada de las circunstancias que en tal contexto previsiblemente se seguirían. Mientras que tendrá por partidarios de una ética de la responsabilidad a quienes creen que nunca una acción puede valorarse moralmente «suelta» del contexto y las consecuencias, nunca una acción puede exigirse de forma absoluta, sino que en la propia valoración hay que atender al contexto y las consecuencias.

Una ética que abandonara el utopismo, como será el caso de la ética discursiva, no se vería situada ante estos dilemas, que dejan a la persona bloqueada ante dos deberes incondicionados: el de no recurrir a la violencia de respuesta y el de defender la vida y dignidad de los afectados por la violencia de iniciativa. ¿Cuál sería -nos preguntamos- la «solución» kantiana, antes de pasar a la ética discursiva?

A mi juicio, ante semejante dilema la ética kantiana tendría una solución que -como veremos- no resulta muy convincente ni siquiera para el propio Kant. En principio, puesto que el mandato que *prohíbe* hacer uso de la violencia es *negativo*, es un *deber perfecto*, del que no puede quererse ni pensarse que sea moral; mientras que la obligación de defender la vida propia o la de aquellos a quienes se podría salvar, es una obligación *positiva* y, por tanto, es un *deber imperfecto*, lo cual significa que no puede quererse que su contrario sea moral, pero sí puede pensarse sin contradicción que lo sea. La infracción de los deberes perfectos, una vez universalizada, es contradictoria con el pensar y con el querer, mientras que la infracción de la contraria de los deberes imperfectos es contradictoria con el querer, pero no con el pensar.⁵

De todo ello concluiríamos que, en un conflicto de deberes como el que arriba hemos expuesto, tiene primacía el perfecto: no debemos hacer uso de la violencia, que es intrínsecamente mala, ni como mecanismo de iniciativa ni como mecanismo de respuesta.

Alianza, 1967, pp. 81-179.

5. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV, p. 424 (hay trad. cast. de

Esta conclusión, que -a mi juicio- se seguiría del análisis de los imperativos categóricos, choca frontalmente, sin embargo, con los escritos del propio Kant en el ámbito de la filosofía del derecho y de la política, porque la violencia institucionalizada sí es legítima. El fundamento del derecho es, en definitiva, el ejercicio de una *coacción* por parte del Estado, que intenta neutralizar a quien *coacciona* a otros, impidiéndoles ser libres. Puesto que la libertad, entendida como autonomía, es el fundamento de la moral y del derecho, la coacción que este último ejerce está legitimada porque se ejerce con un fin: defender la libertad de quienes se ven coartados por otros.⁶ Y, desde esta perspectiva, Kant encuentra legitimada incluso la pena de muerte.⁷ Con lo cual, mientras que los Estados están autorizados moralmente para hacer uso de la violencia, no lo están las personas. Cosa tal vez funcionalmente justificable, pero no moralmente, porque si la violencia es intrínsecamente perversa desde un punto de vista moral, también debería serlo cuando recurren a ella los Estados.

Podemos ver, pues, en el ejemplo de Kant, que llevaba razón M. Weber al afirmar que ni una sola ética ha dejado de legitimar un mínimo de violencia: en este caso, la violencia ejercida por el Estado.

Y podemos seguir preguntándonos por nuestra cuenta y riesgo, regresando a la ética personal, por qué una persona no está autorizada moralmente para hacer uso de la violencia cuando únicamente pretende neutralizar la violencia a que otros la someten, para poder ejercer sin coacciones su libertad, a lo cual tiene todo el derecho; es decir, por qué el contrato social por el que las personas crean un Estado santifica la violencia de respuesta y no puede santificarla la autonomía de las personas, que es en definitiva el valor sagrado, el «único derecho natural» que quiere defenderse con el pacto social.⁸

Con objeto de evitar contradicciones internas como éstas, las éticas kantianas, y muy concretamente la ética del discurso, plantean de forma

M. García Morente en Madrid, Espasa-Calpe).

6. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, VI, p. 231 (hay trad. cast. de A. Cortina y J. Conill, con Estudio Preliminar de A. Cortina, en Madrid, Tecnos, 1989).

7. *Ibid*, pp. 331 ss.

8. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, pp. 237-239.

distintas el problema de los mandatos morales incondicionados y de su aplicación en la vida cotidiana.

3. LA ÉTICA DEL DISCURSO: COMUNICACIÓN Y ESTRATEGIA

3. 1. EL NIVEL DE FUNDAMENTACIÓN: LA SITUACIÓN IDEAL DE HABLA

La ética del discurso, también llamada «ética dialógica», constituye -como es sabido- un eje de esa construcción teórica que K. O. Apel y J. Habermas empezaron a pergeñar sobre todo a partir de los años 70, y que se compone de una pragmática formal del lenguaje, una antropología del conocimiento,⁹ una teoría de la acción comunicativa, una teoría de los tipos de racionalidad, una teoría consensual de la verdad y la corrección y una teoría de la evolución social.¹⁰ Preocupada la *ética* discursiva, como filosofía moral, antes por la corrección de las normas de acción que por la verdad de las proposiciones, más por el discurso práctico que por el teórico, cree poder ofrecer hoy en día una *fundamentación de lo moral* que transforma dialógicamente el principio moral kantiano de la autonomía de la voluntad, de modo que se hace necesario el tránsito del «yo pienso» al «nosotros argumentamos».

En afirmar que la ética tiene esta misión *fundamentadora* de lo moral -concretamente de su dimensión normativa- coinciden Apel y Habermas. Ambos creen posible y necesaria una fundamentación trascendental de lo moral (aunque con matices diferentes), y en ella ven la tarea central de la ética que, como filosofía moral, no ha de dar contenidos, sino desentrañar las condiciones de racionalidad de hechos incontrovertibles.

9. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 297 ss.: "Antropología del conocimiento".

10. Para la fundamentación y aplicación de la ética del discurso véase fundamentalmente K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, pp. 341 ss; *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986; *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988; K. O. Apel, *Teoría de la verdad y Ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991; K. O. Apel/A. Cortina/J. De Zan/D. Michelini (eds), *Ética comunicativa y democracia*: J. Habermas, *Conciencia moral y Acción comunicativa*; *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992; J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid, F. C. E., 1990; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*; *Ética mínima*; *Ética sin moral*; *La moral del camaleón*; *Ética aplicada y democracia radical*; Vicente D. García Marzá, *Ética de la Justicia*, Madrid, Tecnos 1992.

En efecto, siguiendo las pautas del método trascendental, diseñado por Kant, piensan los mencionados autores que la filosofía debe partir de algún hecho indiscutible y, a partir de él, tratar de discernir cuáles son sus condiciones de posibilidad o, lo que es idéntico, de racionalidad.

Kant, por su parte, tomó como punto de partida la existencia de juicios sintéticos *a priori* en las ciencias, con el fin de averiguar las aportaciones de la razón en su uso teórico, la existencia de peculiares juicios del gusto, en el caso del juicio reflexionante, y -como es bien conocido- la conciencia del imperativo categórico como «hecho práctico» (como hecho moral) inapelable. Desde este último hecho, que es el que ahora nos importa, descubre que todo su sentido procede del carácter legislador de la razón pura, que hace de los seres que gozan de ella seres autolegisladores. Que tales seres no deben ser tratados como mercancía en un proceso de intercambio; que tienen moralmente un valor absoluto y no relativo a determinados deseos o apetencias; que tienen un valor incondicionado y son fines en sí mismos, son las consecuencias prácticas que se extraen del descubrimiento del carácter autónomo de los seres racionales: la incondicionalidad, la afirmación del valor absoluto de un tipo de seres, constituye el sentido profundo de lo moral. Sin ellos la moralidad dejaría de existir.

La ética del discurso, por su parte, también abre su reflexión con algún *hecho indiscutible* como es el de que realizamos *acciones comunicativas* (Habermas) o bien el hecho de la *argumentación* (Apel) que, en definitiva, es una prolongación del anterior, ya que, quien realiza una acción comunicativa y ve puestas en cuestión cualquiera de las pretensiones de validez que ha elevado con su acción, tiene que recurrir a la argumentación, si es que quiere proceder racionalmente.

Partiendo del análisis de la acción comunicativa, llegan nuestros autores a la conclusión de que el éxito de la acción se produce porque el hablante eleva con ella cuatro pretensiones de validez del habla (inteligibilidad, veracidad, verdad y corrección), que normalmente el oyente acepta. Ahora bien, en el caso de que el oyente ponga en cuestión dos de tales pretensiones de validez (la verdad de las proposiciones o la corrección de las normas de acción), la única salida *racional* que tiene el oyente consiste en *argumentar*, en aducir las *razones* por las que tiene

la proposición por verdadera o la norma por correcta. Evidentemente, caben otras salidas, como recurrir a la violencia, a la autoridad o a la costumbre («siempre ha sido así»), pero éstas no son salidas racionales, es decir, que revelen que el interlocutor tenía razones para creer que lo que decía era verdadero o correcto.

¿Cómo se puede llegar a decidir si tiene razón el hablante? No a través de cualquier tipo de argumentación, como es natural, sino a través de una que se someta a unas reglas lógicas, que Habermas ha expuesto detalladamente, tomándolas de R. Alexy.¹¹ Una argumentación sometida a tales reglas compone lo que llamamos un *discurso práctico*. Precisamente porque la ética de la que tratamos descubre su principio ético en el discurso práctico es por lo que recibe el nombre específico de «ética discursiva».

Conviene saber, antes de dar un paso más en este nivel de la fundamentación, que el *discurso* se concibe aquí como aquel modo de comunicación que *se libera de la carga de acción* para poder eludir las coacciones propias de la acción y no permitir que triunfe otro motivo para llegar a un consenso que no sea la fuerza del mejor argumento.

Es decir, que la ética discursiva descubre en este contexto dos niveles de racionalidad: 1) la racionalidad comunicativa, ejercida en los contextos concretos de acción en que las personas nos vemos obligadas a tomar decisiones, «agobiadas» por el peso de tener que tomarlas, pero que ya se estructura pragmáticamente con las cuatro pretensiones de validez del habla; 2) una racionalidad discursiva, que prolonga la racionalidad comunicativa, pero *se ejerce en contextos libres de la presión de la acción*. Es la racionalidad propia de quien argumenta *en serio*, siguiendo unas reglas lógicas, porque le interesa dilucidar si el contenido de la acción comunicativa era verdadero o correcto.

Como es fácil comprender, el problema de la violencia se plantea en los contextos concretos de acción y el «violento de iniciativa» poco tiene que ver con el interlocutor preocupado por descubrir la corrección de las normas. El nivel del discurso no es el nivel de la acción.

El discurso es, pues, una necesaria prolongación de la acción comunicativa que, a diferencia de ella, se mueve en el ámbito sereno de

11. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 112 ss.

quien no se encuentra urgido por la acción, sino que se pregunta desapasionadamente por lo verdadero o lo correcto, y que presupone - como condición de sentido- que quienes en él participan están dispuestos a argumentar *en serio*; es decir, que les interesa sinceramente averiguar si el enunciado era verdadero o la norma correcta. Éste es el motivo por el que quieren participar en el discurso, y por eso carece de sentido, en el caso de que dialoguen sobre la corrección de normas, que excluyan de él a algunos de los afectados por las normas de que se trate, o que lleven intención de engañar, presionar o convencer por otros medios distintos a los del mejor argumento.

Por eso, para llegar a dilucidar si la norma cuestionada era correcta, es preciso presuponer contrafácticamente la posibilidad de una *situación ideal de habla* o, lo que es idéntico, una *situación ideal de racionalidad*, en que todos los afectados por la norma puedan participar en condiciones de simetría (es decir, con iguales posibilidades de intervenir, replicar, etc.), hasta llegar a un *consenso motivado por la fuerza del mejor argumento*: un consenso que no se obtiene por mayoría ni por presión, sino por el *libre asentimiento de todos y cada uno de los afectados*, convencidos de que la norma satisface *intereses generalizables*.

Esta situación ideal de racionalidad no es una situación habitual en la vida cotidiana, sino un *presupuesto contrafáctico* del habla sin el que carece de sentido nuestro discurso acerca de la corrección de normas. Porque si digo que tengo una norma por correcta eso significa que creo que podría lograr el consentimiento autónomo de todos los afectados por ella, si pudiera dialogar con todos ellos en condiciones de simetría, y si todos ellos participaran en el diálogo en serio, es decir, preocupados por dilucidar si la norma es correcta y no sólo por defender intereses individuales o grupales.

La *teoría consensual* de la verdad y la corrección es una teoría del *significado* de los términos «verdadero» y «correcto», más que una teoría criterial de la verdad o la corrección.

Para comprobar si la norma es correcta es, pues, imprescindible en este orden de cosas aplicar el *test* de la *universalización*, sugerido por Kant como prueba para discernir la moralidad de una máxima, pero ahora por un procedimiento dialógico y no ya monológico como el que

Kant prescribía. De suerte que el nuevo principio de universalización dice:

cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían de su acatamiento *universal* para la satisfacción de los intereses de *cada* uno (previsiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados y preferidos a las consecuencias de las posibles alternativas conocidas.¹²

Sin embargo, con el principio de universalización no hemos excedido el ámbito de las reglas de la argumentación y por ello la ética discursiva, de la mano de Habermas propone como su *principio ético* el siguiente: «sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico».¹³

Por su parte Apel, ya desde el capítulo último de *La transformación de la filosofía*, que lleva por título «El apriori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», intenta fundamentar trascendentalmente lo moral desde el *factum* de la argumentación, y el trabajoso intento de desentrañar las condiciones de racionalidad y sentido de este hecho le conduce, entre otros, a un principio, que expresa del siguiente modo:

Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión.¹⁴

Podríamos recordar que en este texto Apel reconstruye desde una perspectiva dialógica dos conceptos ya clásicos en la ética occidental: el concepto de *persona* y el de *igualdad*. La persona se nos presenta ahora como *un interlocutor válido*, que como tal debe ser reconocido

12. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 86 y 116.

13. *Ibid.*, pp. 86 y 117.

14. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, II, pp. 380-381.

por cuantos pertenecen a la comunidad de hablantes. Frente al presunto monologismo kantiano, la categoría de *reconocimiento recíproco*, clave en una pragmática lingüística, y condición básica de racionalidad de la comunicación y la argumentación, explicita la idea de persona en la de interlocutor válido. Por otra parte, la idea de igualdad se torna ahora comunicativa, en la medida en que ninguna persona, ningún interlocutor válido puede ser excluido *a priori* de la argumentación, ya que no hay razón alguna para establecer desigualdades *a priori*, y la resolución sobre si una norma es o no correcta debe tomarse en una *situación ideal de diálogo*, en la que todos los afectados pudieran participar en condiciones de simetría y dieran su adhesión a la norma únicamente si les convenciera la fuerza de los argumentos.

En este contexto, como vemos, es posible reconstruir la idea kantiana de incondicionado, pero ahora reformulada dialógicamente, en la medida en que podemos decir que cualquiera que desee argumentar en serio, cualquiera que quiera averiguar en serio si una norma de acción es correcta, se ve obligado a respetar a los restantes afectados como interlocutores en un discurso práctico, y a no instrumentalizarlos con vistas a lograr un resultado que le parezca conveniente a sus intereses, sino a tratarlos como seres autónomos, fines en sí y no medios.

3. 2. EL NIVEL DE APLICACIÓN: LA RESPONSABILIDAD POR LAS CONSECUENCIAS

Obviamente, a la fundamentación que la ética discursiva ofrece pueden dirigirse un buen número de críticas, pero en el contexto del tema que nos ocupa yo quisiera más bien formular la siguiente pregunta: *¿no cabe a la ética más tarea que la fundamentadora?*

Así es, según Habermas, porque para él la ética no tiene otra misión más que la de esclarecer el significado del término «correcto» cuando se aplica a una norma, en el sentido descrito. Mientras que Apel, desde el artículo antes citado, muestra un especial empeño en distinguir dos partes en la ética: la parte A, que se ocupa de la fundamentación racional de la corrección de normas y la parte B, preocupada por diseñar el marco racional de principios que permiten aplicar en la vida cotidiana el principio descubierto en la parte A.

Ciertamente, la celebridad de Apel en el campo ético se debe en primera instancia al empeño por lograr lo que él llama una «fundamentación filosófica última», en este caso, de lo moral, pero en los últimos tiempos tanto él como los que podríamos llamar miembros de su escuela vienen mostrando un especial empeño en bosquejar los trazos del marco de aplicación y en averiguar qué rentabilidad ofrece la ética discursiva para orientar la conducta en los distintos ámbitos de la vida social.¹⁵ Y eso es lo que a continuación me propongo hacer en un caso bien concreto, no sin antes hacer una observación que me parece imprescindible en lo que respecta a la naturaleza de la ética aplicada.

Según Apel, así como la parte A de la ética se orienta por la idea de *fundamentación*, la parte B se orienta por la de *responsabilidad*, porque una cosa es descubrir el principio ético ideal, muy otra intentar aplicarlo a los contextos concretos de acción, en los que la aplicación siempre viene condicionada por las consecuencias que se siguen de la acción y por las situaciones concretas. Si la ética del discurso -piensa Apel- fuera totalmente kantiana tendría que exigir, como Kant, que su principio ético se cumpliera en cualquier tiempo y lugar, sin atender a circunstancias ni a consecuencias. En tal caso el principio de la ética discursiva debería dirigir inmediatamente la acción y se formularía del modo que A. M. Pieper sugiere: «¡Obra (siempre) como si fueras miembro de una comunidad ideal de comunicación!». ¹⁶

¿Es racional obrar de este modo? ¿Es racional obrar siempre comunicativamente, sin reservas, tratando de llegar con el interlocutor a un acuerdo motivado racionalmente, si en múltiples ocasiones no tengo garantía alguna de que obrará de igual modo?

Exigir moralmente que siempre se actúe según el principio de la ética discursiva es para Apel -y concuerdo con él- una irresponsabilidad. Por eso conviene atender el consejo de M. Weber y optar por una ética de la responsabilidad, según la cual a la hora de valorar moralmente una

15. K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*; K. O. Apel/M. Kettner (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

16. Citado por K. O. Apel, en "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik", en K. O. Apel/M. Kettner (Hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, p. 36.

máxima es preciso tener en cuenta las circunstancias en que se encuentra el destinatario de la misma y las consecuencias que se seguirían de ella para el fin que pretendemos.

Lo cual significa, en el caso de la ética del discurso: 1) que aunque el significado de la expresión «norma correcta» nos remite a una situación ideal de habla en que pudiera decidirse *racionalmente* si lo es, 2) a la hora de la aplicación, la racionalidad comunicativa tiene que venir mediada por el uso de la racionalidad estratégica, porque nadie nos garantiza que los restantes afectados van a actuar comunicativamente, y podemos poner en peligro con nuestro presunto «moralismo» el bien -incluso la vida- de algunos afectados.

Crear que del bien se sigue siempre el bien y del mal se sigue inevitablemente el mal, convicción de lo que Weber denominaba «racionalismo cósmico-ético», es en realidad irracional, es una hipótesis que no viene refrendada por los hechos y, por lo tanto, exigir que se actúe moralmente como si tal hipótesis fuera verdadera resulta irresponsable por parte de quien lo hace. De ahí que la racionalidad comunicativa haya de venir mediada en el ámbito de la aplicación por la racionalidad estratégica, como hemos apuntado.

Ahora bien, «mediación» no significa arrumbar la racionalidad comunicativa y optar sin más ambages por la estratégica, degenerando en puro pragmatismo, sino recurrir a la racionalidad estratégica sólo cuando con ello se pretendan dos metas: 1) la conservación del sujeto hablante y de cuantos dependen de su actuación; 2) poner las bases materiales y culturales para que algún día sea posible actuar comunicativamente sin que con ello peligre la conservación propia o ajena.

La comunidad ideal de comunicación funciona entonces, no sólo como un presupuesto contrafáctico del habla, sino también como un *ideal regulativo* en sentido kantiano, como una meta de la que no sabemos teóricamente si alguna vez será posible, pero en cuya realización es moralmente racional emplear todas las fuerzas disponibles, porque es un mandato de la razón perseguirlo.¹⁷ El nuevo imperativo ético dialógico debería decir así entonces, a mi modo de ver: «¡Obra siempre

17. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, VI, p. 354.

de tal modo que tu acción vaya encaminada a sentar las bases, en la medida de lo posible, de una comunidad ideal de comunicación!»

Ciertamente, esta preocupación por diseñar un marco de mediación de la racionalidad comunicativa por la estratégica dota a la ética discursiva de un «realismo» que la hace aplicable en ámbitos como el político o el económico y también en el caso de la violencia de respuesta. Porque señalar el carácter de presupuesto pragmático contrafáctico del principio ético no basta para construir una ética que desee orientar en alguna medida la acción, sino que es preciso percatarse de si puede aplicarse a los casos concretos sin causar la destrucción de quienes pretenden seguirlo o de aquellos de los que son responsables quienes pretenden seguirlo.

Si éste fuera el caso, si atenerse al principio comunicativo fuera a causar la destrucción del sujeto o de aquellos de los que responde, sería éticamente obligatorio no atenerse al principio ético de la comunicación sin reservas, sino proceder estratégicamente. Pero, eso sí, con una meta: la de intentar poner las condiciones para que alguna vez sea posible comunicarse sin reservas, sin que tal acción tenga consecuencias nefastas.

En este nivel B de la ética es en el que cabe preguntarse por el tratamiento que la ética del discurso podría dar al problema de la violencia.

4. LÍMITES DE LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA: LA SITUACIÓN REAL DE VIOLENCIA

4. 1. UN PROBLEMA DE APLICACIÓN, NO DE FUNDAMENTACIÓN

Como hemos visto, llega nuestra ética al descubrimiento de que la razón humana es dialógica, de tal modo que un hombre nunca podrá interpretar sus propios intereses ni sabrá lo que es moralmente correcto a no ser que participe en un diálogo con todos los afectados por las normas que son puestas en cuestión; diálogo que ha de celebrarse en condiciones de simetría y desembocar como conclusión en un consenso tal que se logre por el asentimiento sin reservas de todos los afectados, al haber sido convencidos por la fuerza del mejor argumento, que es el

que defiende intereses universalizables.

Ciertamente, la ética discursiva parece a primera vista una ética típica del Primer Mundo, propia de países europeos occidentales, en los que el diálogo parece de buen tono como modo de dirimir las contiendas. En estos países la moral habría sido sustituida por la estética, y parecería de mal gusto hablar de miseria, de injusticia, no digamos de violencia. En cambio el diálogo entraría de lleno en una ética estética de las buenas maneras.

Yo comprendo que ésta pueda ser la impresión suscitada por una ética dialógica a cuantos hace siglos ya están *de facto* y *de iure* excluidos de todos los diálogos en que se toman decisiones que les afectan, y que escuchen con verdadera desconfianza todas estas patrañas del diálogo universal, cuando no es sólo que no se les invita a la mesa de negociaciones: es que se les está negando la vida. Y tengo que reconocer que es sobre todo en América Latina donde he comprendido, hasta donde puedo hacerlo, qué sentirían un «desechable» o un sicario al oír hablar de un diálogo en que sus intereses serían tenidos en cuenta en pie de igualdad con los de un alemán, un español o con compatriotas de la clase alta o media: haría falta una fe que moviera montañas para tomárselo remotamente en serio.

Pero, con todo, voy a permitirme romper una lanza por esa ética, que es la que defiendo, no sólo por su calidad teórica, sino también por su potencial universalista y por su talante liberador: porque no hay liberación de los hombres concretos sin exigir para todos ellos condiciones de vida y dignidad, empezando, para que la exigencia se realice, por los más faltos.

En principio, el problema de la violencia no se plantea a la ética discursiva en el nivel de la fundamentación, sino en el de la vida cotidiana. En el nivel A tratamos de determinar discursivamente si una norma es correcta, lo cual sólo es posible en una *situación sin violencia*, es decir, sin violencia de iniciativa ni de respuesta, en la que los afectados no toman más iniciativa ni ofrecen más respuesta que la de introducir argumentos en el diálogo; bajo el supuesto, además, de que todos están interesados por dilucidar la corrección de la norma.¹⁸ Éste

18. Por una ética de la seriedad opta también J. Conill en *El enigma del animal*

es el procedimiento para determinar la corrección de una norma, y a él aludimos cuando decimos que tenemos una norma por correcta.

Otra cosa es el momento de aplicación del principio de la ética discursiva a una situación real de la que ya se ha enseñoreado la violencia de iniciativa. No es sin duda una situación precisamente en la que impere la racionalidad comunicativa, en la que los «oyentes» tengan fundamento para creer en la veracidad de los hablantes, sino una situación distorsionada de raíz, en la que la desconfianza domina con motivos sobrados. En una situación semejante la aplicación del principio ético ha de venir mediada -como dijimos- por un principio de responsabilidad en virtud del cual los oyentes no tienen la menor obligación moral de actuar comunicativa sino estratégicamente. Siempre que con ello pretendan sobrevivir y crear una situación en que no reine la desconfianza.

No es entonces que el oyente ha roto la comunicación, porque tal comunicación no existía. El deber de no recurrir a la violencia ha de tomarse entonces -a mi juicio- como un deber *prima facie*, en el sentido de D. Ross.

4. 2. DE LOS DEBERES ABSOLUTOS A LOS DEBERES «PRIMA FACIE»

En el terreno ético se ha ido produciendo un desplazamiento desde entender las exigencias morales como *absolutas*, como *incondicionadas*, en el sentido kantiano descrito, hasta interpretarlas como «deberes *prima facie*». Son deberes *prima facie* aquellos que, vistos en abstracto, sin estar aplicados a las situaciones concretas, han de ser cumplidos sin duda. Sin embargo, en las situaciones concretas pueden entrar en colisión con otros deberes que pueden tener mayor fuerza exigitiva, precisamente porque defienden mejor a los hombres, y en tal caso deja de ser un deber cumplir el que presenta una exigencia más débil.

Quién haya de ponderar la exigencia moral es siempre en último término el sujeto, hecho por el cual, y como gracias a Dios va siendo idea bien extendida, más nos vale formar actitudes que multiplicar las reglas, porque grandeza y miseria de lo moral es que al cabo tengan que decidir los actores y nadie pueda hacerlo por ellos.

Ahora bien, hasta el momento hemos obtenido dos respuestas a la pregunta inicial de nuestro artículo: 1) en las situaciones concretas es lícita la autodefensa y 2) los deberes morales -como la prohibición de recurrir a la violencia- no son absolutos, sino deberes *prima facie*. Sin embargo, yo quisiera ir algo más lejos y preguntarme si la ética del diálogo podría estar de acuerdo en admitir con Jon Sobrino que, en una situación de violencia como la de la negación masiva de la vida, la violencia de respuesta -recurso no deseado por quien se ve obligado a usar de ella- puede tener lo que él llama «subproductos positivos», de entre los que destaca dos: la capacidad de la violencia para desenmascarar la mentira institucionalizada, cuando no hay otro modo de hacerlo, y su exigencia permanente de luchar contra la injusticia.¹⁹ ¿Puede tener alguna función beneficiosa la violencia de respuesta en una ética dialógica?

4. 3. DOS MODOS DE DEJARSE AFECTAR POR LA REALIDAD HISTÓRICA

A primera vista podría creerse que una ética dialógica exige desenmascarar la injusticia a través de un medio *no-violento* como es el diálogo, y no a través de la violencia. Puesto que toda persona es virtualmente un interlocutor válido, es una exigencia moral denunciar verbalmente las injusticias que eliminan la vida, la reducen en su dignidad o privan de una palabra en el discurso; lo cual nos llevaría en buena ley a poner en cuestión todo el orden mundial establecido. Y ciertamente esto es lo que dice de forma expresa la ética dialógica: que una situación de injusticia es ya una situación de conflicto en que las normas vigentes deben ser dialógicamente revisadas. ¿No es esto lo que cualquier persona razonablemente sana desearía como forma de resolver conflictos de acción?

Sin embargo, y siendo esto cierto, ¿cómo intentar un diálogo transparente en condiciones de palmaria violencia, en las que aquel que se comporta dialógicamente va a ser aniquilado por quienes ni sueñan

fantástico, Madrid, Tecnos, 1991.

19. J. Sobrino, "Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia", en *Varios, Iglesia, sociedad y reconciliación*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1993, pp. 113-139.

en establecer un diálogo y sólo piensan en eliminarle con todos los suyos, porque ni remotamente creen que tienen ante ellos interlocutores válidos? ¿Qué es recurrir al diálogo en tales contextos sino una solemne irresponsabilidad?

La opción entre un medio no-violento, como el diálogo, y la violencia de respuesta no puede establecerse moralmente *a priori*.

Si leyéramos trabajos como los de I. Ellacuría o los «Apuntes para una espiritualidad en tiempos de violencia», escrito por Jon Sobrino desde la experiencia salvadoreña, creo que nos percataríamos de que la opción de los oprimidos por la *violencia de resistencia* o por la *no-violencia activa* -que, a mi modo de ver, no deberían descalificarse mutuamente- no descansan en dos modos distintos de valorar la violencia, sino en modos distintos de «dejarse afectar activamente por la realidad histórica»; en modos distintos de entender cómo los ideales morales exigen ser realizados en la historia.²⁰

Y en este sentido, sería preciso matizar el celeberrimo pasaje weberiano antes citado, ya que quienes hoy en día apuestan por la no-violencia y tienen a la violencia por injustificable en cualquier caso, como es el caso de G. Arias,²¹ aseguran que el no-violento no es un absolutista, sino que también cuenta con la experiencia histórica de que la no-violencia es más eficaz que la violencia de respuesta, lo que ocurre -añade- es que se trata de una eficacia a largo plazo. Por otra parte, en nuestro caso hay acuerdo entre unos y otros en que la violencia es intrínsecamente mala, expresión de un mal existente y generadora de mal, de suerte que contextos y consecuencias no pueden hacerla buena: la violencia es siempre indeseable, indigna de ser deseada. Por otra parte, también unos y otros aducen razones de eficacia mostrada por la historia, con lo cual el presunto absolutismo de los no-violentos resulta paliado y parecen todos convenir en una ética de la responsabilidad: no es por convicción desligada de la historia por la que se mantienen las

20. J. Sobrino, *Ibid*; I. Ellacuría, "Violencia y Cruz", en *Teología política*, San Salvador, 1973, pp. 95-127; "Trabajo no violento por la paz y violencia liberadora", en *Concilium*, 215 (1988), pp. 85-94.

21. G. Arias, "Hacia una cultura de la no-violencia: principios y mecanismos de la acción no-violenta", en *Varios, Iglesia, sociedad y reconciliación*, pp. 69-87.

posiciones, sino por responsabilidad, por eficacia a largo plazo.

Ahora bien, si éste es el caso; si unos y otros convienen en abrirse a la historia sin exigencias apriorísticas, entonces más coherente es la posición de quien no se cierra a considerar que en ocasiones la violencia pueda estar justificada y que son los afectados por la historia quienes responsablemente han de decidir. Porque ésa es la miseria y la grandeza de la decisión moral: que nadie puede asumirla *a priori* por mí, que soy yo quien ha de decidir personalmente, es decir, de una manera responsable de la que puedo dar razón.

Por eso en temas como el de la violencia urge invitar desde la reflexión y desde la acción a orientar las actitudes desde claves que -siguiendo a Sobrino- minimicen la violencia y que la rediman. En este doble esfuerzo estaría la tarea de cualquiera que se deje «afectar por la magnitud de la iniquidad» en situaciones de negación injusta y masiva de la vida, porque dejarse afectar por la realidad y cargar con ella haciéndose responsable, es el modo humano, frente al animal, de habérselas con las cosas, como bien vivió Ellacuría y como elevó a concepto de la mano de Xavier Zubiri.

Frente a un idealismo empeñado en reducir la realidad a un modo humano de categorizar impresiones -podríamos añadir; frente a un idealismo que exigiera incondicionadamente el cumplimiento, no sólo de la forma sino también del contenido concreto de lo moral, el realismo de cuño zubiriano «ordena» dejarse afectar por la realidad, hacerse cargo de ella y responder de ella. Sólo desde tal actitud puede haber una violencia liberadora, siempre que no degenera en venganza, terrorismo y mística; sólo desde tal actitud pueden percibirse lo que Sobrino llama «bienes de la violencia de respuesta», que -a mi juicio- también pueden ser apreciados en la ética del discurso.

4. 4. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

La ética dialógica, como ética universalista, recuerda que *de derecho* todos los hombres son *interlocutores válidos*, lo cual significa que son inmorales las decisiones de aquellos diálogos en que no se tienen los intereses de todos en cuenta, y que no hay mejor defensor de los propios intereses que uno mismo. Ahora bien, para que se dé el paso al

reconocimiento real de una inmensa cantidad de hombres como interlocutores válidos lamentablemente en muchas ocasiones no basta el diálogo mismo, porque los *hablantes reales*, los que -podríamos decir a lo castizo- monopolizan la voz cantante, no tienen interés alguno en admitir nuevos interlocutores. ¿Cómo romper el círculo?

Al interlocutor potencial no le queda más recurso que ofrecer algún tipo de mercancía, por el que hablar con él pueda resultar interesante, pero para ello es preciso disponer de tal mercancía; o bien, como ha ocurrido constantemente a lo largo de la historia, recordar su injusta exclusión por medio de la violencia, recordar que puede dañar de tal modo que conviene tomarle en serio; o tratar de volver del revés la violencia, cargando con ella.

Por empezar con la segunda opción, ya que la primera es clara, es ya vieja en la historia la violencia que busca el reconocimiento, y ahora, en la época de las cumbres y los encuentros, tomaría cuerpo en esa voluntad de ser reconocido como un interlocutor real válido en los diálogos que llevan a decisiones que me afectan. «Los pobres -dije en algún lugar- son hoy los interlocutores virtuales que nunca serán reales»,²² y por eso si *la violencia de iniciativa* -podríamos llamarle- no sólo es interna y externamente mala, sino que nunca está justificada; si lo mismo le ocurre a una violencia de respuesta que, inmersa en el espiral de violencia, sólo busca ya la destrucción, *aquella violencia de respuesta que tiene por meta obtener el reconocimiento como interlocutor real en un proceso dialógico*, en el que se toman decisiones acerca de las condiciones de una vida digna, tiene una justificación y un efecto beneficioso; pero, eso sí, es ante todo una descalificación en toda regla de esos hablantes poderosos que se niegan a reconocer realmente vida y capacidad dialógica a millones de hombres. Esa sí que es violencia, para la que no cabe justificación alguna.

Para destruirla no basta -y ésta es la otra cara inseparable de la moneda- con hacerle frente, sino que es preciso transformarla cargando con ella, como han hecho y hacen los mártires de esos submundos en los que se sigue negando masivamente la vida. Sólo que aquí es donde

22. *La moral del camaleón*, cap. 13: "La ética contemporánea y los pobres de la tierra".

