

Sociedad real y comunidad ideal en K.-O. Apel

JOSÉ GARCÍA LEAL
(Universidad de Granada)

K.-O. Apel sitúa entre los principios normativos de la ética discursiva, por un lado, el de asegurar la supervivencia de la comunidad real, y, por otro, el de intentar superar progresivamente y a largo plazo la diferencia entre la comunidad real y la comunidad ideal.

Ambos principios, como todos los de la ética discursiva, son formales o procedimentales: pretenden establecer lo que todos los hombres en tanto seres racionales deberían querer; pero, en sí mismos, los principios lo único que fijan es el *procedimiento* para la formación de la común voluntad racional. Y ese procedimiento no es otro que el del diálogo y la búsqueda del acuerdo sobre cuestiones prácticas. En esa medida, dichos principios no predeterminan formas particulares de vida buena, valores, virtudes ni modos de autorrealización personal. En todo este ámbito caben distintas opciones, ligadas a situaciones históricas concretas y dependientes de proyectos individuales o colectivos que son legítimamente diversos. Un punto decisivo será el de cómo quedan interrelacionados los principios éticos formales y las distintas formas de vida buena. Mas independientemente de lo que resulte a ese respecto, no cabe duda de que los principios normativos mencionados son de carácter formal.

Ahora bien, lo que ya no parece tan seguro, al menos para algunos intérpretes, es que la *comunidad ideal* a la que —según uno de los principios normativos— debemos intentar aproximarnos pueda ser entendida también en clave exclusivamente formal. Nos encontraríamos en tal caso con la paradoja de que un principio formal nos conduciría a un objetivo, el de la comunidad

ideal, que representase algo substantivo, una comunidad prefigurada en sus formas y contenidos concretos. O para decirlo más claramente, apuntaría a una comunidad que sería la expresión de una forma concreta de vida buena, con valores y modelos de autorrealización personal predeterminados. Frente a esa interpretación, intentaremos mostrar que si se entiende adecuadamente la formalidad del principio que exige aspirar a la comunidad ideal, esta comunidad también aparecerá consecuentemente como algo formal.

Empezaremos analizando los problemas de la vida buena desde la perspectiva de la ética discursiva.

1. Universalidad normativa y vida buena

Tanto para Apel como para Habermas el núcleo de la ética se sitúa en el *principio de Universalización*. En ambos autores la ética es deontológica y normativa. Centra su interés en las cuestiones de justicia (y no en los problemas de la felicidad, la virtud o la vida buena, problemas que trataban las éticas prekantianas); se aplica a la legitimación de normas. Pretende establecer el procedimiento éticamente relevante de la fundamentación de normas. Y concluye que una norma es válida o legítima cuando resulta *universalizable*, es decir, cuando puede libremente ser aceptada por aquéllos a los que afecta en el curso de un diálogo en el que todos participan.

La exigencia básica de la ética consiste, pues, en la necesaria participación de todos los individuos en el diálogo y la búsqueda del consenso acerca de las normas prácticas. La norma justa es la que vale universalmente, y vale universalmente en la medida en que todos los afectados han llegado a un acuerdo sobre ella, la han reconocido como compatible con sus propios intereses. La clave última de la legitimidad de la norma está en el procedimiento por el que se instaura, o sea, en el diálogo y el acuerdo. En ello se resume el principio ético de universalización.

Como es bien sabido, dicho principio resulta, según Apel y Habermas, de una transformación dialógica del imperativo categórico kantiano. La transformación estriba en que, para Kant, el espacio en que se produce la decisión acerca de la norma es el de la conciencia individual, a través del monólogo interior de cada hombre. Para la ética discursiva, dicho espacio es el de los diálogos públicos, con la participación real de todos los interesados. Los diálogos reales son insoslayables (no se pueden sustituir por los monólogos internos), dado que los distintos individuos son los únicos que saben lo que efectivamente les conviene y tienen, por tanto, que expresarlo públicamente, ya sea por sí mismos o a través de sus representantes adecua-

dos. Así pues, el procedimiento de legitimación sólo es *en principio* el de los discursos reales.

Decimos «en principio», porque a este respecto Apel introduce dos dimensiones diferentes. En una estarán los diálogos que versan sobre normas *situacionales*, correspondientes al ámbito socio-político. Para tales casos es pertinente lo afirmado sobre los diálogos reales. Ahora bien, tales diálogos cuentan inevitablemente con una serie de limitaciones, derivadas de la insuficiente justicia que es inherente a cualquier situación histórica o incluso, si se quiere, derivadas de la condición finita del hombre. Limitaciones como, por ejemplo, ausencia de simetría en el diálogo, desigualdad de oportunidades, diferentes posiciones de fuerza entre los que dialogan, etc. Todo ello hace que las normas situacional es, surgidas de un procedimiento dialógicamente limitado, sólo obliguen relativamente desde un punto de vista moral. Más o menos, según la mayor o menor autenticidad del diálogo. Con dos precisiones. Primera: las limitaciones de los diálogos reales no eximen al individuo del deber de seguir participando en ellos. Más aún, está obligado a buscar por medio de nuevos diálogos la mejora o sustitución de aquellas normas que considere inadecuadas. Segunda precisión: Apel deja un resto último de decisión a la conciencia moral del individuo. Este es quien finalmente decide sobre la vinculación moral de las normas situacionales.

En la otra dimensión a que aludíamos aparecen los diálogos hipotéticos que tendrían lugar en una comunidad ideal de comunicación. Allí se cumplirían todas las condiciones pragmáticas que hacen posible una comunicación sin restricciones: simetría, igualdad de oportunidades, idéntica valoración de todas las opiniones, hasta el punto de que cada uno habría adoptado (además de la propia) la perspectiva del oponente, al haberlo reconocido como asociado en la búsqueda cooperativa de la verdad. En tal caso, no se llegaría a acuerdos parciales, sino a un consenso pleno sobre normas universales, a las que todos se sentirían moralmente vinculados. Esta es la dimensión ideal del consenso, que trasciende a los acuerdos parciales que se alcanzan en los diálogos reales. Estos últimos, ahora podemos decirlo, han de inspirarse y tender siempre al consenso ideal: aparte de afrontar inminentes problemas concretos, la búsqueda del consenso es lo que los justifica y otorga un sentido último. No obstante, conviene tener presente que tanto la comunidad ideal de comunicación como el consenso subsiguiente a ella son categorías contra-fácticas. Están en nuestro horizonte de exigencias éticas, pero es constitutivamente imposible que se den en la temporalidad histórica. Son, como veremos, ideas regulativas.

A través de estas consideraciones ha surgido ya la cuestión de la comunidad ideal y de nuestro deber de aproximarnos gradualmente a ella, aun cuan-

do nunca llegará a coincidir del todo con la sociedad real. Pero antes de abordar directamente dicha cuestión, nos ocuparemos de la relación existente entre universalidad y vida buena.

El hecho de ser una ética de normas, hace que la ética discursiva tenga que reconocer y asumir la existencia de un dominio previo, que le es extraño, en el que se pone en práctica una perspectiva moral distinta a la suya, el dominio de la vida buena. En tanto que ética de normas, no tiene nada que decir —con acento específicamente suyo— acerca de la dimensión interior de la conducta moral. No tiene una opinión distintiva sobre los problemas de la autorrealización personal, de la búsqueda de la propia excelencia, o sea, sobre lo que cada uno hace moralmente con sí mismo: lo que M. Foucault llamaba «las prácticas de sí»¹.

Además, la ética discursiva entiende que tales «prácticas de sí» se ejercitan siempre de acuerdo con un determinado modelo de vida buena. Y lo que es más importante, entiende también que los distintos modelos de vida buena están inseparablemente vinculados a distintas tradiciones sociales, hasta el punto de que esos modelos forman parte de la identidad de los respectivos pueblos o comunidades históricas. Si los pueblos se identifican con ciertos modelos de vida buena, los individuos, por su parte, se personalizan a partir de los criterios valorativos, normas y patrones de racionalidad y de conducta que configuran la identidad colectiva. Así, el individuo, «para poder decidir autónomicamente sobre cuestiones prácticas, tiene que enlazar siempre con una comprensión previa del mundo y, en este sentido, también con normas convencionales y —en la moral vivida— con una “cultura de máximas”. Aquí se trata, como se puede ver con facilidad, del *a priori* de facticidad de una tradición particular»².

De ese modo, quedan reconocidas dos perspectivas respecto a lo moral: la de la vida buena, ligada a una tradición particular, y la del universalismo ético, propugnada por la ética discursiva. La primera es la perspectiva de lo *bueno*; la segunda es la perspectiva de lo *justo*. Por una parte, el plano *fáctico* de la legítima diversidad de modelos comunitarios de moralidad y, en ese marco, la legítima diversidad de proyectos individuales de autorrealización personal. Por otra parte, el plano *ideal* de la exigencia de universalidad: la idea regulativa de consenso y universalización ética (más allá de la vinculación moral relativa de las normas situacionales).

¹ *Historia de la sexualidad, II*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 26 y ss.

² K.-O. Apel, «Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva»; conferencia pronunciada por Apel en la Universidad de Granada el 6 de noviembre de 1992.

Son dos perspectivas específicas, ambas necesarias, que se complementan mutuamente y que deben entrar en interrelación ³.

La afirmación de la primera perspectiva no tiene sólo el sentido de asumir los supuestos fácticos de una moralidad vinculada a contextos socio-históricos. También tiene positivamente el sentido de mantener el pluralismo valorativo y la libertad de opciones en lo concerniente a las «prácticas de sí». Establece como legítimo el que cada individuo no tenga que comportarse en cada caso igual que lo harían los demás ni tenga que preferir los valores que los demás preferirían. Se pronuncia, en definitiva, contra la homogeneización de las voluntades, contra la reducción de la voluntad singular a voluntad común.

La otra perspectiva, la que atiende a lo que es *justo*, establece la universalización ética como criterio de preferencia entre modelos de vida buena y —habría que esperar también— como criterio de reflexión sobre la propia forma de vida. De acuerdo con el deontologismo kantiano, al adoptar esta perspectiva es cuando el sujeto adquiere una dimensión plenamente moral. Como dice C. Thiebaut, «no es la adhesión a una de esas moralidades particulares en uno de esos mundos concretos y diferentes lo que nos constituye en sujetos morales, sino que, por el contrario, somos más bien tales sujetos morales sólo cuando somos capaces de considerarnos reflexivamente ubicados en relación a otras formas de moral y a la nuestra misma, cuando podemos aprender y criticar *otras* morales en la medida en que podemos aprender y criticar la *nuestra*» ⁴.

No es éste el momento de discutir si el centro originario de la moralidad está en las «prácticas de sí», como mantendría una ética de corte naturalista o teleológico, o bien está en la racionalidad reflexiva y universalizadora, de acuerdo con una ética deontológica (o en la racionalidad discursiva y consensual, según la versión de Apel). Pero sí hay que dejar constancia de que la ética discursiva afirma la *primacía de la perspectiva deontológica*. Esa prioridad de la deontología le viene dada por ser ella la que tiene que pronunciarse evaluativamente sobre las morales particulares cuando éstas entran en conflicto mutuo o no respetan ciertas leyes sobre las que ya existe un consenso universal (por ejemplo, los derechos humanos). Y se pronuncia convocándonos a la reflexión dialógica, a la búsqueda del acuerdo racional y al estableci-

³ Estos puntos los he tratado más ampliamente en: «Universalidad y pluralismo en la ética discursiva», texto que se publicará próximamente en una obra colectiva sobre Apel, cuya edición corre a cargo de Domingo Blanco.

⁴ «¿La emancipación desvanecida?», en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 203.

miento subsiguiente de normas universales que hagan efectivamente posible la convivencia entre las distintas formas de vida y el respeto de todos a esos mínimos éticos sobre los que ya hay consenso.

Se ha acusado reiteradamente a la perspectiva deontológica de constituir un espacio vacío, sin efectividad concreta, y al que únicamente tendrían acceso unos sujetos abstractos, desarraigados de sus formas históricas de vida. La ética discursiva responde a tales acusaciones manifestando que ella no tiene por qué ocupar el lugar de las morales particulares, que son las que promueven valores materiales y modelos de vida buena. Su cometido exclusivo es el de iluminar racionalmente las formas de vida buena que se han tornado problemáticas, pero sin generar nuevas normas que afecten a las cuestiones de la felicidad, la virtud, la autorrealización personal, es decir, las cuestiones a las que responden las distintas morales particulares. Las normas resultantes del acuerdo diálogo pertenecen a otro orden, apuntan a una postulada racionalidad ideal, y sólo pretenden que las formas de vida dadas puedan hacerse más reflexivas, sin renunciar a su coherencia propia, y puedan asimismo mantenerse en su diversidad fáctica.

Por todo ello, la interrelación de las dos perspectivas comporta una tensión irrenunciable entre lo fáctico y lo ideal.

2. Los nuevos principios normativos y la comunidad ideal

Esa misma tensión es la que se establece entre la comunidad real y la comunidad ideal. Apel la pone de manifiesto a través de los *principios de Conservación y Complementación*.

En «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética» (1973), el *principio de Conservación* se concreta en lo siguiente: «Con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad *real* de comunicación.» Y el *principio de Complementación* se formula en estos términos: «Debemos intentar realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*»⁵.

Es importante subrayar dos aspectos. En primer lugar, estos nuevos principios son principios morales normativos. Vienen a suponer una prolongación del *principio de Universalización* (que constituye la norma básica de la ética), cuando éste es aplicado atendiendo al contexto histórico: teniendo presentes las circunstancias y consecuencias de su aplicación. El segundo aspecto a destacar es que todos los principios morales tienen su fundamento en

⁵ En *La transformación de la filosofía, II*, Madrid, Taurus, 1985, p. 409.

el *factum* de la comunicación racional entre los hombres, y particularmente en esa modalidad reflexiva de la comunicación que es el discurso argumentativo. Los principios morales representan la articulación consciente, la apropiación activa de los presupuestos ineludibles de la argumentación. Los presupuestos inherentes a todo discurso argumentativo, al ser asumidos activa y conscientemente, alcanzan una dimensión propiamente moral, devienen principios normativos. Esto es lo que conviene a una ética que se califica de «comunicativa» o «discursiva».

Así, el *principio de Universalización* se fundamenta en el ejercicio mismo del diálogo y la argumentación. Dialogar no es sino ofrecer razones que avalen el punto de vista propio y estar dispuesto a aceptar las razones de los otros interlocutores. Y en tal medida, buscar el acuerdo mutuo. Perseguir el acuerdo no implica necesariamente alcanzarlo. Pero el consenso constituye el *telos* interno del diálogo, lo que le da su sentido último.

Por su parte, los *principios de Conservación y Complementación* también tienen su origen o manifestación primera en el lenguaje, ya sea en el orden real o ideal de la comunicación. Se fundamentan, pues, en la doble y dialéctica dimensión que de hecho está siempre presente en todo uso del lenguaje. Vinculan de forma expresa cada uno de los órdenes lingüísticos a la comunidad real de comunicación o a la comunidad ideal a la que respectivamente corresponden. Siempre que en la comunidad real se argumenta con propiedad se están presuponiendo las condiciones ideales de la comunicación. Es decir, se están anticipando, aun cuando sea contrafácticamente. Aunque todavía no se den de hecho, es imposible argumentar sin apelar a ellas: todo discurso con pretensión de verdad presupone necesariamente las condiciones ideales que harían posible el acuerdo en la verdad, las condiciones que se cumplirían en una comunidad ideal de comunicación. De ahí que los principios nos orienten a mantener la comunidad real y a intentar, como compromiso moral, que ésta se aproxime progresivamente a la comunidad ideal.

Ambos principios se implican mutuamente y no es posible, por tanto, separarlos. Expresan la dialéctica entre las dos comunidades de comunicación. La comunidad real es condición necesaria de la ideal; mientras que la comunidad ideal proporciona su sentido y finalidad a la real. La conservación de la comunidad real es imprescindible para la proyección ética de la ideal; pero sin la aspiración a ésta no tendría sentido la pervivencia de la comunidad real, pues renunciaríamos a lo que está presupuesto en ella y la vertebra teleológicamente. La comunidad ideal está exigida por la comunidad real. Ello forma parte de la relación dialéctica entre ambas. Una relación que, por un lado, está dada desde siempre y que, por otro lado, nuestra conducta

puede o no asumir reflexivamente, pero a sabiendas de que hacerlo es lo que le otorga un positivo alcance moral.

Apel insiste en que la invocación de la comunidad ideal no responde a una «mera ficción del pensador solitario». No es una arbitraria decisión subjetiva ni tiene el carácter de un postulado idealista. No es una pura construcción mental, sino algo que está insoslayablemente presupuesto en la dimensión lingüística de la sociedad humana. Desde el momento mismo que argumentamos en cualquier diálogo, la estamos ya anticipando: responde a la lógica propia de la argumentación. En palabras de A. Cortina, «la idea de una comunidad ideal de comunicación —a diferencia de la posición original rawlsiana— no es un constructo hipotético, sino un presupuesto pragmático de la argumentación, por el que, en tanto que tal, no cabe optar»⁶. Otra cosa es que nos comprometamos moralmente, o no, a intentar que la sociedad real se aproxime gradualmente a la comunidad ideal. Pero aun si falta dicho compromiso, siempre que nos comunicamos estamos anticipando contrafácticamente las condiciones de una comunicación plena e ilimitada, ideal.

Ahora bien, ¿en qué consiste la comunidad ideal? Vamos a ir perfilando la respuesta a través de dos cuestiones interrelacionadas, la de si la comunidad ideal sólo puede darse de hecho como principio regulativo y la de si tiene un carácter exclusivamente formal (según nos planteábamos al inicio del presente trabajo).

Es obvio que, desde «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», Apel concibe la comunidad ideal como un principio regulativo. Sin embargo, en aquel texto aparecen algunas expresiones que pueden prestarse a confusión. De entrada, la propia definición (que citábamos) del *principio de Complementación* mantiene que debemos *realizar* la comunidad ideal. Y en coherencia con la idea de que es algo *realizable*, se habla de la comunidad ideal «como *posibilidad real* de la sociedad real»⁷. Y se nos dice que «debemos postular moralmente esta *disolución histórica* de la contradicción [entre ambas comunidades]»⁸. Con todo lo cual cabe suponer que la oposición dialéctica entre las dos comunidades podría, de algún modo, llegar a resolverse históricamente, aunque fuese a largo plazo.

De esta forma, parece que Apel intenta conciliar en sus primeros textos de ética el que, por un lado, se pueda llegar a resolver históricamente la contradicción entre ambas comunidades y el que, por otro, la comunidad ideal

⁶ «Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico», en Apel, Cortina, De Zan y Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 233.

⁷ En *La transformación de la filosofía, II*, op. cit., pp. 407-8 (subrayado nuestro).

⁸ *Ibid.*, p. 406 (subrayado nuestro).

sea un principio regulativo. Por ejemplo, en el texto: «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?», se hace referencia al deber de «la superación a largo plazo de la contradicción entre realidad e ideal» y, a continuación, se reafirma la validez de «la distinción básica kantiana entre el “ideal”, es decir, “idea regulativa” y toda realización empíricamente concebible del ideal»⁹.

¿Es realmente posible conciliar ambos extremos? El intento de conciliación apunta a lo siguiente. Apel advierte que la comunidad ideal es una idea regulativa. Pero no sólo es eso: como presupuesto pragmático, está ya anticipada en el orden real de la comunicación y, por otro, no es una mera ficción del pensador solitario, según hemos venido comentando. Pues bien, lo que está presupuesto en la comunicación es, por lo mismo, «realizable» (al menos parcialmente) de forma positiva y expresa en la comunicación efectiva de la sociedad real. Esto significa que en parte, aunque sólo en parte, se pueden cumplir de hecho las condiciones normativas de la comunicación ideal. O sea, se puede «realizar» en algún grado la comunidad ideal; si bien ella jamás coincidirá con ningún *factum* en el tiempo y el espacio.

A partir de ahí habla Apel de la superación de la contradicción entre ambas comunidades. Pero todo parece indicar que esto último no es ya del todo coherente con la noción de principio regulativo. Se puede conceder que con ello, como él pretende, se proporciona una justificación ética de la fe en el progreso. Ahora bien, el progreso nunca puede hacer que desaparezca la contradicción entre las dos comunidades. Lo que sí puede hacer es que la comunidad real se aproxime gradualmente a la ideal (en la medida en que aumente el cumplimiento de las condiciones normativas de la comunicación ideal), pero sin llegar jamás a coincidir y, consiguientemente, sin que se anule la tensión entre ambas. De hecho, en los últimos textos de Apel han desaparecido las referencias a la superación de la contradicción y, por contra, se habla de «disminuir la diferencia» entre las dos comunidades, de la «supresión aproximativa y a largo plazo» de la diferencia entre ellas, etc.

Y eso es así porque las ideas regulativas, en razón de su propia naturaleza, «no designan una situación en la historia, y tampoco un estado más allá de la historia. Su función es la de colocarnos continuamente sobre el camino, dirigir nuestras experiencias y nuestro proceso de progreso, y esto también en lo que concierne a nuestros intentos éticos de mejorar la sociedad y de disminuir la diferencia entre comunidad real e ideal de comunicación. Pero este intento no está asociado a la expectativa de que alguna vez

⁹ En *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 210 y 212, respectivamente.

tenga que conducir a un resultado definitivo»¹⁰. Así pues, aunque podamos aproximarnos gradualmente a ella, la comunidad ideal no puede convertirse en una realidad histórica. Y en esa medida tampoco puede disolverse la oposición que mantiene con la sociedad real. Más que una «posibilidad real» (según se citaba anteriormente), la comunidad ideal es una exigencia. Una exigencia ineludible, en tanto que presupuesta desde siempre en las sociedades históricas, y a la vez una exigencia que la moral se encarga de reactivar permanentemente: nunca dejará de ser exigencia para convertirse en resultado o logro histórico. Está anticipada en el orden de lo real, pero sólo en el mismo sentido en que la comunicación efectiva anticipa la comunicación ideal: se trata de una anticipación que es siempre contrafáctica.

Quedaba pendiente otra cuestión, la de si la comunidad ideal tiene sólo carácter formal. Tal vez en congruencia con algunas de las referencias comentadas, en «El *a priori* de la comunidad de comunicación...», Apel suponía que los principios regulativos apuntan a una *meta con contenido*¹¹. En cuyo caso, y puesto que es imaginable que tal meta coincide con la comunidad ideal, habría que afirmar que ésta, al estar dotada de algún contenido, no era concebida por Apel como algo meramente formal. ¿Es esto ciertamente así? ¿Es ésa la respuesta adecuada a la cuestión que venimos planteando?

A pesar de las imprecisiones señaladas¹², aun reconociendo la ambigüedad terminológica en que cae una expresión como «meta con contenido», no

¹⁰ *A priori de la facticidad y A priori de la idealización: opacidad y transparencia*. Entrevista de L. Sáez Rueda con K.-O. Apel, realizada el 4 de diciembre de 1991. Pendiente de publicación.

¹¹ En *La transformación de la filosofía*, II, op. cit., p. 407.

¹² Algo semejante podría decirse de Habermas. En un texto de 1972, «Teorías de la verdad» (en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 156-57), puede leerse: «La anticipación de la situación ideal de habla tiene para toda comunicación posible el significado de una apariencia constitutiva, que es a la vez barrunto de una forma de vida. Ciertamente que *a priori* no podemos saber si ese barrunto es sólo una subrepción, por más que tenga su fuente en suposiciones inevitables, o si pueden producirse en la práctica las condiciones empíricas para la realización, aunque sea aproximativa, de la forma de vida supuesta en las propias estructuras de la comunicación.»

Ahí, la situación (o comunidad, en expresión de Apel) ideal de habla conlleva el barrunto de una forma de vida. Sin embargo, en textos más recientes la situación ideal aparece concebida en términos estrictamente formales. Así, respecto a la idea de intersubjetividad que se asocia a una situación de comunicación sin restricciones, Habermas precisa lo siguiente: «Intersubjetividad no menoscabada es el anticipo o promesa de relaciones simétricas de libre conocimiento recíproco. Pero esta idea no se la debe estirar convirtiéndola en la totalidad de una forma de vida reconciliada y lanzarla como utopía hacia el futuro; pues no contiene más, pero tampoco menos, que la caracterización formal de las condiciones necesarias para formas no anticipables de vida no errada» (*Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 186).

creo que dicha expresión permita finalmente pensar que a la comunidad ideal le es atribuible un contenido particular y determinado. No le corresponde el contenido de un modelo concreto de ordenamiento político. Y en sentido más amplio, no coincide con ninguna utopía social concreta. La comunidad ideal, según venimos planteando, sólo alude a las condiciones normativas ideales de la comunicación. Está claro que la comunicación ideal comporta ciertas formas ideales de interacción social; pero únicamente aquellas que están vinculadas a la comunicación. Es decir, las pautas de comportamiento y condiciones sociales que hacen efectivamente posible que nos comuniquemos y que, a su vez, responden a las exigencias comunicativas (reconocimiento mutuo, igualdad de derechos, simetría en las posiciones y algunas otras que más adelante resumiremos).

Más aún, de acuerdo con la lógica profunda del discurso de Apel, a la comunidad ideal ni siquiera le corresponde un modelo particular de vida buena que incluya valores, nociones establecidas de virtud y felicidad, formas de autorrealización personal, etc. Las razones para que sea así, están ya expuestas: las hemos visto en el apartado anterior acerca de la universalidad y la vida buena. Nos referimos allí a dos perspectivas morales que son complementarias, pero que no deben confundirse entre sí, de modo que una suplante a la otra o llegue a anularla. La perspectiva de lo *bueno* mantiene el pluralismo valorativo y la legítima diversidad de formas de vida. La perspectiva de lo *justo* apunta a una racionalidad ideal y proyecta sobre lo anterior unas normas consensuales que, entre otras cosas, hacen efectivamente posible la convivencia de formas de vida heterogéneas. Pero esta segunda perspectiva no debe ocupar el espacio de la primera, no debe convertirse en un modelo determinado de vida buena. Pues bien, parece obvio que la comunidad ideal forma parte de la segunda perspectiva: pertenece también al orden de las exigencias ideales, de los principios regulativos. Y, por tanto, no le corresponde un modelo concreto de vida buena ¹³.

Para entender la mencionada alusión de Apel a una «meta con contenido» hay que tener en cuenta su contexto. Se está tratando en esa ocasión de evitar, en lo que concierne a los principios regulativos de la ética del discurs-

¹³ El que la perspectiva de la ética del discurso no ocupe el lugar de las morales de la vida buena, no significa que no actúe o no tenga nada que decir sobre ellas, que sea neutral a ese respecto. Ya vimos que no era así. Y tampoco es neutral en lo concerniente a las cuestiones de justicia. La comunidad ideal no se identifica con un determinado orden social, pero sí establece condiciones necesarias para que cualquier orden social sea justo. Véase sobre este particular: A. Honneth, «La ética discursiva y su concepto implícito de justicia. Una observación para la discusión», en Apel, Cortina, De Zan y Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, op. cit., pp. 164-74.

so, la acusación que reiteradamente se ha hecho al imperativo categórico kantiano de estar vacío de contenido. Lo que tal vez se quiera apuntar es que a los principios regulativos propuestos es posible darles un cumplimiento efectivo o que ellos nos comprometen a acciones determinadas (que en su momento tendremos que considerar). En cualquier caso, aquella expresión aislada no puede oscurecer lo que establece en su coherencia última el discurso global de Apel: tanto los principios regulativos como la comunidad ideal tienen un carácter exclusivamente formal. A partir de ese rasgo es más fácil preguntarse en qué consiste la comunidad ideal de comunicación.

Veámos antes que la ética discursiva fundamenta sus principios regulativos en el *factum* de la comunicación racional. Tal fundamentación se obtiene al reconstruir las implicaciones pragmáticas de la argumentación, o sea, lo que necesariamente presupone todo aquel que argumenta. Pues bien, del mismo modo en que la existencia de la comunidad ideal —al ser ésta uno de los presupuestos ineludibles de la comunicación— no depende de un diseño nuestro, tampoco depende de una decisión nuestra cuál sea su naturaleza o constitución. También su naturaleza responde a la lógica propia de la comunicación. *La comunidad ideal sería aquélla en que se cumpliesen absolutamente las condiciones que harían posible una perfecta comunicación racional entre sus miembros.* Podremos perfilarla reconstruyendo los presupuestos del discurso argumentativo. Aunque ya hemos mencionado algunos en otras ocasiones, detengámonos ahora en el resumen de tales presupuestos:

Todo discurso con pretensiones de verdad o de legitimación de normas prácticas presupone especialmente lo que sigue: que cada uno de los interlocutores procura cumplir las llamadas «pretensiones de validez del habla», consistentes en la *inteligibilidad* de lo que se dice, la *veracidad* del que habla, la *verdad* de las proposiciones que enuncia y la *corrección* respecto a las normas. Presupone además que a partir de ahí todos los interlocutores se comprometen a la «búsqueda cooperativa de la verdad» (en expresión de Habermas). Esto implica que el discurso tiene como objetivo el acuerdo o el consenso; lo cual no significa que se alcance, sino que se ha de reemprender su búsqueda permanentemente. La tendencia al acuerdo es constitutiva de la argumentación dialógica: quien «coopera a la verdad» con argumentos, manifestando su punto de vista, tiene que estar dispuesto a apropiarse los argumentos y puntos de vista de los demás, a convencer y dejarse convencer, a perseguir el acuerdo. Por otro lado, y además de lo anterior, el discurso presupone una serie de condiciones objetivas, cuyo cumplimiento en mayor o menor grado determina la calidad de la comunicación. Entre tales condiciones pueden citarse la de que a todos los interesados les sea realmente posible participar en el discurso, que tengan las mismas oportunidades para hacerlo,

que lo hagan libremente, sin coacción de ningún tipo, desde una posición simétrica para todos, de modo que cada una de las opiniones cuente por igual, y sólo cuente por su contenido racional. Se trata, en resumen, de que todos los participantes se acepten y reconozcan recíprocamente como interlocutores.

La comunidad ideal supondría la puesta en práctica total de esas disposiciones y actitudes de los interlocutores, el cumplimiento pleno de esas condiciones. En tanto tal, engendraría no ya el acuerdo, sino el consenso último sobre cualquier tema abordado. Pero siempre hay que tener presente que es sólo una idea regulativa. Así como que tiene un carácter formal: establece condiciones y criterios para que algo pueda ser considerado justo, pero no predetermina los contenidos morales de la vida buena ni, mucho menos, un modelo concreto de sociedad.

3. Utopía o deber ético

La anticipación contrafáctica de las condiciones ideales de la comunicación se efectúa siempre desde unas condiciones sociales concretas, es decir, desde las distintas condiciones reales de comunicación que corresponden a las distintas sociedades, desde aquellas condiciones que son determinadas y a la vez determinan las diversas formaciones históricas. Hemos visto que entre las condiciones reales de la comunicación y las condiciones ideales habrá siempre una diferencia radical. Pero la constatación de la diferencia, lejos de ser un impedimento, ha de resultar un estímulo para intentar aproximar las primeras a las segundas. Esa es una de las claves del compromiso ético. El principio normativo que nos orienta a la aproximación de la comunidad real a la ideal tiene una clara traducción práctica: la exigencia de transformar las condiciones reales de la comunicación por las que se configura la comunidad real. Una transformación que, recordamos, debe progresar permanentemente en el sentido de la igualdad real de derechos y oportunidades para participar en el diálogo público, de la libertad y reconocimiento homogéneo de las opiniones, de la simetría en las posiciones, etc. De igual modo, puede hablarse de una transformación social tendente a que se den las condiciones reales para que el *principio de Universalización* pueda tener de hecho cumplimiento ¹⁴.

¹⁴ En expresión de Apel, «el contenido teleológico del principio de complementación responde a la máxima formal de colaborar en las condiciones de aplicación [del principio de universalización], teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes»: «¿Límites de la

Por lo demás, la ética discursiva señala también los medios o procedimientos de los que debemos servirnos para lograr los objetivos sociales mencionados. Prescribe que debemos hacer posibles y participar en los «diálogos reales» en los que se establecen las «normas situacionales», procurando revisar éstas para que siempre sean acordes con aquellos principios (tal como los derechos humanos, criterios de justicia o ciertos supuestos del orden democrático) sobre los que ya hay un consenso universal. Y prescribe asimismo participar en los diálogos como vía para la resolución de cualquier conflicto. De esta forma se hace teóricamente posible que los principios normativos de la ética del discurso, sin dejar de ser principios formales, lleguen a tener una aplicación concreta. O como decíamos en una ocasión anterior, se abre la posibilidad de dar cumplimiento a los principios, en la medida en que ellos pueden comprometernos a acciones determinadas.

Pero con todo esto no se resuelve el problema de la *aplicación* de la ética discursiva. Ni tampoco se resuelve apelando a la necesidad de la prudencia (*phronesis*) y la capacidad de juicio (que permite discernir cuándo a un caso particular le es aplicable una norma) a la hora de llevar a la práctica los principios. Es evidente que se requiere una competencia moral por parte del sujeto que aplica los principios, y esa competencia incluye la capacidad de juicio y la prudencia. Hay, además, que suponer que todo ello va vinculado con la formación de la personalidad moral. Pero el problema al que se enfrenta Apel es otro. Es el de si cabe actuar exclusiva e incondicionalmente de acuerdo con los principios de la ética discursiva cuando, como de hecho ocurre en nuestras sociedades, no todas las personas están igualmente dispuestas a actuar de la misma manera. O en otras palabras, el problema es si el individuo moral ha de guiarse sólo por la racionalidad discursiva.

Pues, en efecto, vivimos en un mundo en el que no están realizadas las condiciones sociales para la plena aplicación de los principios normativos. En muchos países no existe un estado de derecho que asegure los cauces institucionales en que pueden darse los diálogos. Pero aunque existan dichos cauces, de ello no se sigue la implantación efectiva de los diálogos públicos como único procedimiento para resolver los conflictos objetivos de la interacción social. Más aún, la regulación meramente discursiva de los conflictos no es posible ni siquiera aconsejable desde el momento en que no todas las personas están decididas a guiarse siempre por los criterios de la racionalidad deontológica. En tal contexto, ¿debe un individuo a título particular comportarse en todas las ocasiones como si fuese miembro de una comuni-

ética discursiva?», epílogo a A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, (Salamanca, Sígueme, 1985, p. 261).

dad ideal de comunicación? ¿Debe alguien actuar según la máxima de universalización moral cuando se enfrenta a otra persona o grupo del que se tiene constancia que va a actuar violentamente o, al menos, según criterios estratégicos? No se trata ya de que en tales situaciones no sean exigibles los principios de la racionalidad discursiva. Ocurre que la puesta en práctica de esos principios puede llegar a tener consecuencias negativas, resultados no deseables. Así pues, Apel manifiesta que la aplicación de los principios sólo es adecuada si se tienen en cuenta las circunstancias y consecuencias de su aplicación. Recoge de esa forma el concepto de una ética de la responsabilidad como la de Max Weber.

Ello se traduce en el reconocimiento de que la parte A de la ética (en la que se exponen los principios normativos) necesita ser complementada con una parte B (para enlazar los principios con las situaciones concretas y para la previsión de las consecuencias, en el sentido de una ética de la responsabilidad referida a la historia), lo que supone la introducción de un criterio general para el comportamiento ético: es necesaria una mediación de la racionalidad discursivo-consensual y la racionalidad estratégico-instrumental.

No entraremos aquí en la consideración de la parte B de la ética. Lo que hemos planteado acerca de la aplicación de los principios viene a confirmar, desde otro punto de vista, la tensión irresoluble entre comunidad real e ideal, que remite a la tensión entre práctica moral de la vida buena y ética deontológica y que se reproduce ahora entre racionalidad estratégica y racionalidad discursiva. Lo que se recoge en todas estas manifestaciones es la necesidad, por nuestra parte, de poner en renovada interacción dos polos: uno corresponde al orden de lo real, el otro al orden de lo ideal. Ninguno de los dos se puede absolutizar, hasta el extremo de que anule al contrario y ocupe su lugar. Pero tampoco pueden permanecer mutuamente ajenos, separados entre sí. El impulso ético esencial tiende a interrelacionarlos, a mediar el uno con el otro. Y Apel entiende que en esa mediación la perspectiva de lo ideal ha de tener la primacía, la última palabra.

A todo ello apelan, como veíamos, los *principios de Conservación y Complementación*: supervivencia de la comunidad real y su aproximación progresiva a la comunidad ideal. Aunque no se pueda delimitar con total precisión cuándo empieza una racionalidad y acaba la otra, cabe decir, en términos generales, que la racionalidad estratégica se aplica en todo aquello que conserva la comunidad real y la racionalidad discursiva en lo que promueve la aproximación a la ideal. El primer principio normativo hace justicia a lo que Apel llama el «*a priori* de facticidad», el segundo al «*a priori* de la idealidad». Al relacionar internamente ambos principios, Apel está adoptando una decidida posición filosófica, algunos de cuyos desafíos e implicaciones quedan

sugeridos en estas palabras: una ética discursiva «puede reivindicar que ella toma en consideración, desde un principio, las concepciones de la *hermenéutica filosófica* en el *a priori* de la “facticidad” e “historicidad” del ser-en-el-mundo (Heidegger) y en el de la pertenencia necesaria a una “forma de vida” determinada socioculturalmente (Wittgenstein), sin dejar pasar o ignorar el *a priori no contingente de los presupuestos universales de la racionalidad del discurso argumentativo*, como ocurre hoy, por lo general, entre los seguidores de Heidegger y del segundo Wittgenstein»¹⁵.

La consideración de la facticidad impide que únicamente se tenga en cuenta la universalizadora razón discursiva, que en su uso exclusivo correspondería a los seres puramente racionales que poblarían la comunidad ideal. Y así, hay que partir de la racionalidad estratégica, los modelos consolidados de vida buena y, en general, de los soportes fácticos de la comunidad real. Hay que *conservar* las condiciones naturales de vida y los logros socio-culturales históricamente alcanzados (en especial, los logros institucionales que hacen posible de hecho participar en los diálogos públicos acerca de las normas situacionales).

De ese modo se evita lo que Apel ha nombrado en varias ocasiones como un «utopismo peligroso», que correspondería a una polarización exclusiva en la comunidad ideal de comunicación, menospreciando los elementos de facticidad de la comunidad real. El *principio de Conservación* actúa como restricción de dicho utopismo.

Ahora bien, eso no resta vigencia al *principio de Complementación*. Recordemos tan sólo que, según Apel, una adecuada reconstrucción filogenética de los logros culturales que hay que conservar mostraría que esos mismos logros apuntan a un principio de idealidad: en este punto remite a los análisis de Piaget y Kohlberg. Desde otra perspectiva, él desarrolla la misma idea al mostrar la anticipación contrafáctica de las condiciones ideales de la comunicación (que comentamos en su momento). Y desde ahí está ya legitimada la necesidad de entrecruzar las exigencias de la comunidad ideal y de la racionalidad ética discursiva con los supuestos fácticos de la comunidad real. Al efectuarse el entrecruzamiento, la pervivencia de las formas de vida buena queda limitada (especialmente, cuando la aparición de conflictos o de situaciones generalmente reconocidas como injustas así lo requieran) por la universalidad deontológica, como la racionalidad estratégica está limitada por la racionalidad discursiva.

¹⁵ «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant», en K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 165-66.

Este planteamiento no es utopista por varias razones. De un lado, por las razones que tienen que ver con la conservación de la comunidad real y el uso de la racionalidad estratégica. De otro lado, por las razones referidas a que la comunidad ideal es sólo una idea regulativa y tiene un carácter formal. Aparte de estas consideraciones, se puede añadir un nuevo motivo por el que la comunidad ideal no designa ninguna utopía social concreta: a nuestra idea de tal comunidad «sólo le interesan las *condiciones ideales de la posible formación de consenso sobre normas*, por lo que hace depender la conformación concreta de la sociedad de las conclusiones falibles y revisables de los afectados»¹⁶. Aquí incide de nuevo el factor que determinaba, para Apel y Habermas, la transformación dialógica del imperativo categórico kantiano: la necesidad de recurrir a efectivos diálogos públicos para cualquier decisión vinculante, puesto que sólo cada individuo sabe lo que, de hecho, le conviene en cada ocasión. Así, el modelo concreto de sociedad sólo es elegible en todo momento por los individuos afectados y en un proceso de revisión siempre abierto. Nadie puede decidir en lugar de ellos: la definición de un modelo predeterminado de sociedad carece de sentido.

Es cierto que la ética discursiva incluye una apelación al progreso. Pero se trata de un proceso de carácter ético y que tiene una fundamentación ética. «Aquí, la ética no ha sido “superada” en el “saber del curso necesario de la historia”, ni se ha sustituido el *deber*, obligatorio para cada cual en todo momento, por el saber de los funcionarios acerca de la *necesidad histórica*; más bien, *al contrario*, de la ética se deduce un principio del deber obligatorio en todo momento y que —como Kant previó— obliga a un compromiso, resistente a la frustración, en favor del progreso moral, imponiéndole la tarea probatoria al representante de la tesis sobre la imposibilidad del progreso moral»¹⁷.

El progreso no es una necesidad histórica, sino un deber. Tenemos que presuponer su posibilidad y debemos procurarlo, aun cuando la ausencia de toda forma de determinismo excluya cualquier garantía respecto al futuro. El progreso concierne en lo esencial a la exigencia ética de universalidad, que corresponde a las condiciones normativas de la comunicación. Busca una mejor realización de los diálogos públicos. Y, en esa medida, afecta también a las condiciones sociales y logros institucionales que hacen posibles los diálogos. Apel cree que las constituciones democráticas, los foros internacionales de discusión y la proliferación efectiva de los diálogos en diversos órdenes de la vida pública suponen *de hecho* que ha habido en ese sentido un progreso histórico. Pero este último punto, que acaso alguien no comparta, no condiciona especialmente su concepción general de lo que es el progreso ético.

¹⁶ *Ibid.*, p. 184.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 183-84.

La ética discursiva únicamente coincide con el utopismo en un aspecto: ambos reconocen la existencia de un ideal, contrapuesto a la realidad existente. Ahora bien, de acuerdo con la interpretación que venimos ofreciendo, está claro que el ideal ético no es más que el principio regulativo de la comunicación ideal. Y de igual modo, que siempre se mantendrá un desajuste constitutivo entre lo fáctico y lo ideal.

J. Muguerza ha señalado que alguna contradicción apeliana «podría haber sido obviada con sólo declarar que la distancia que separa a la comunidad real de la ideal (...) no es sino la distancia que separa al *ser* socio-histórico del *deber ser* moral. La racionalidad dialógica entonces no sería algo “anticipado”, ni mucho menos “alcanzado”, en las sociedades conocidas o por conocer (que lo sea o no, quiero decir, no es relevante en este punto), sino una *exigencia ética*, a saber, la exigencia de transformar la sociedad en que vivimos en una auténtica comunidad». Y, en esa misma línea, se distancia de Apel por aliviar éste la tensión entre ambas comunidades “mediante la postulación de una confortadora confluencia del ser y del deber ser siquiera sea a la larga, como si la promesa de ese final feliz fuera capaz de promover nuestra acción moral»¹⁸.

En otro momento, tras preguntarse si alguna de las afirmaciones de Apel acerca del progreso no sigue resultando «cuasiescatológica», advierte que «como quiera que sea, si el “progreso” de que se nos hablaba ha de ser un *progreso moral*, tendrá que estar kantianadamente abocado a lo que Hegel denostaba como la “mala infinitud”. Aquella infinitud, como se sabe, para la cual no habrá un último término, es decir, no hallará jamás reposo en ningún *éschaton*»¹⁹.

Bajo mi punto de vista, las palabras de Muguerza no pueden ser asumidas como una crítica a Apel, pues sus propuestas coinciden en lo esencial con lo que establece en su coherencia básica (más allá de afirmaciones aisladas o matices terminológicos) el propio pensamiento de Apel. Lo que éste plantea en el ámbito ético es justamente la distancia, la tensión siempre reactivada entre facticidad histórica y deber moral. La comunicación ideal sólo está «anticipada» en tanto presupuesto contrafáctico del discurso, sin que pueda ser «alcanzada» de hecho. La racionalidad dialógica tendrá siempre que estar mediada con la racionalidad estratégica, así como la deontología con las morales de la vida buena. No hay ninguna promesa de final feliz. El

¹⁸ J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid, F. C. E., 1990, pp. 136 y 138.

¹⁹ «¿Una nueva aventura del barón de Münchhausen? (Visita a la “comunidad de comunicación” de Karl-Otto Apel)», en Apel, Cortina, De Zan y Michellini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, op. cit., p. 159.

progreso moral no tiene un último término. Es sólo un deber; un deber permanente frente a la facticidad constitutiva de todo lo humano.

El progreso comporta una aproximación gradual de la comunidad real a la ideal, aunque jamás puedan coincidir. Pero, según Domingo Blanco, «lo relevante no es aquí la exclusión de la coincidencia efectiva entre la sociedad empírica y la ideal, como si fuese racional guardar la esperanza en su aproximación indefinida, sino la comprensión de que *postular el acercamiento es desorientador*»²⁰. Contra Apel, D. Blanco entiende que la distancia entre ambas comunidades «no es susceptible de acortamiento». Entre ellas no se da una contradicción dialéctica, como supone Apel, sino una oposición real. Esta oposición hace que siempre se mantenga una heterogeneidad radical e insalvable entre el orden de lo fáctico y el orden de lo ideal. Por ello, los individuos nunca serán del todo transparentes para sí mismos. En el orden de lo real (tanto de la realidad subjetiva como de la que se enfrenta al sujeto) habrá permanentemente un fondo de opacidad. No una opacidad transitoria, que algún día podría llegar a esclarecerse, sino una opacidad constitutiva. Por lo demás, una opacidad de la que el sujeto puede sacar su fuerza, su capacidad de autocontradecirse, su impulso a la libertad.

Ahora bien, de nuevo creo que este planteamiento sobre la heterogeneidad de lo fáctico y lo ideal no cabe enfrentarlo al de Apel. Podrá haberlo elaborado mejor o peor, acaso tendría que desarrollarlo más explícitamente, pero es el mismo planteamiento que hay en su propio discurso. Se podrían recordar distintas afirmaciones de Apel en esa línea (como, por ejemplo, la que hemos recogido en la nota 15); pero donde más radicalmente se muestra la preservación del *a priori* de la facticidad en lo que tiene de específico e ineludible es, a mi entender, en el reconocimiento positivo de las distintas morales de la vida buena, determinadas socio-históricamente, y en la necesidad de contar permanentemente con la racionalidad estratégica. Apel ha insistido sobradamente en que el ideal deontológico no puede llegar a absolutizarse hasta anular por entero la dimensión fáctica de nuestro comportamiento. Supone, por tanto, que hay un fondo perdurable de opacidad, no por ninguna razón «metafísica», sino porque la condición histórica del hombre hace que para éste la realidad sea ilimitadamente explicitable.

Sin embargo, la admitida heterogeneidad de lo fáctico y lo ideal no excluye, sino todo lo contrario, que esos órdenes heterogéneos puedan y deban entrar en relación: precisamente porque la heterogeneidad es un hecho, un punto de partida, es por lo que se produce la exigencia ética de poner en in-

²⁰ «Autonomía moral y autarquía», en J. M. González y C. Thiebaut (eds.) *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 62 (subrayado nuestro).

teracción ambos órdenes. ¿Qué sentido tendría un ideal ético que careciese de toda eficacia sobre el ámbito de lo dado? Y en el caso de Apel, ¿por qué unos ideales generados por la propia dinámica del discurso no habrían de poder influir retroactivamente sobre las condiciones fácticas de los discursos?

No acabo, pues, de ver por qué la opacidad constitutiva de lo real ha de excluir el progreso moral entendido como aproximación indefinida de las dos comunidades. Dicha opacidad puede probar que la distancia no es enteramente salvable: *nada más*. No obstante, el deber ético impide conformarse con lo fácticamente dado y aceptar la distancia que lo separa de lo ideal. Exige proyectar la universalidad moral y procurar el cumplimiento gradual de las condiciones normativas de la comunicación ideal. No es seguro que ello se logre siempre; pero sin intentarlo no habría actitud ética.