



UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN
FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



EL LUGAR DE LA HUELGA

Un caso de aplicación de la ética del discurso

Tesis para optar al grado de magíster en filosofía

Candidato: Reinaldo Lonardi Bustos
Directora (guía) de tesis: Dra. Claudia Muñoz Tobar
Programa: Magíster en Filosofía
Abril, 2019
Concepción

Contenido

Resumen	3
Introducción	5
Capítulo I: La Pragmática Formal	17
Introducción: La Razón Comunicativa	17
I.1. La Pragmática Universal De Jürgen Habermas	22
I.2. La Pragmática Trascendental De Karl – Otto Apel	34
Capítulo II: La Ética Del Discurso	57
II.1. Los Principios (D) y (U)	57
II.2. La Parte A Y la Parte B De La Ética	65
II.3. Críticas A La Filosofía De Apel Y Habermas	75
II.4. Una respuesta: intersubjetividad	91
Capítulo III: El Lugar De La Huelga	101
III.1. Planteamiento: El Uso De La Fuerza	101
III.2. Aspectos básicos sobre la huelga laboral y la libertad sindical.	109
III.3. El Debate Sobre La Huelga En Chile: ¿Es Válida La Autotutela?	115
III.4. La Situación Ideal De Habla, La Comunidad Ideal E Ilimitada De Comunicación Y La Huelga Como Derecho Humano.	126
III.5. El Lugar De La Huelga Según La Ética Del Discurso	135
Conclusiones	154
Lista de referencias	167

Resumen

La ética del discurso es un conjunto de teorías que parten de los trabajos de Apel y Habermas, reformulando la filosofía de Kant mediante consideraciones de la filosofía del lenguaje, especialmente del pragmatismo. Punto central de la ética del discurso es la coacción del mejor argumento, esto es que existen razones mejores que otras, y los seres racionales se obligan a seguirlas. Ya sea en consideración a la acción comunicativa, o a una comunidad ideal de comunicación, el corazón de la ética del discurso es la resolución de conflictos a través de discursos prácticos, libres de dominación.

Lo cierto es que no siempre se dan las condiciones para que los conflictos se resuelvan de esta forma, por lo que nuestras intuiciones suelen decirnos que existen situaciones en que, incluso, puede hacerse uso legítimamente de la fuerza. Siendo esto así, cabe preguntarse ¿Qué significan estos casos para la ética del discurso? ¿Está siempre vetado resolver conflictos por medios ajenos a la argumentación? Si existen casos en que la violencia esté justificada, forzoso es preguntarse por qué y en qué sentido

se diferencian de los otros. Se pretende ilustrar este problema contrastando la ética del discurso con la justificación de la huelga como derecho humano.

Si la ética del discurso no es capaz de justificar un derecho humano a la huelga, deberá tenérsela como una teoría tan alejada de la realidad que desconoce una institución reconocida mundialmente por el rol que juega en las relaciones laborales. En cambio, si permite determinar que la huelga es un derecho humano, será necesario hacerse cargo del criterio según el cual otras formas de violencia son injustificadas. Puede adelantarse que la ética del discurso ofrece un criterio: la situación ideal de habla o la comunidad ideal e ilimitada de comunicación.

Introducción

El 15 de mayo de 2017, falleció el filósofo alemán Karl-Otto Apel. Su indisociable colega y amigo Jürgen Habermas, quien tuvo más repercusión en Europa y Estados Unidos, lo reconoció como su mayor influencia para la formulación de una ética fundada en la acción comunicativa, como indicó en la dedicatoria de *Conciencia moral y acción comunicativa*: “La dedicatoria no precisa aclaración: de entre los filósofos vivos ninguno ha influido más en mi pensamiento que Karl-Otto Apel” (Habermas, 2000, p. 7). Ambos filósofos se preocuparon de defender la universalidad de la verdad en contra de distintos tipos de relativismos y escepticismos, pero, sobre todo, de la idea de que la racionalidad se limita a la defensa de los propios intereses y al cálculo de los resultados. Según Norberto Smilg Vidal:

Ambos han trabajado en líneas parecidas y han colaborado entre sí, compartiendo aspectos tan importantes como la fundamentalidad de la comunicación, la importancia del giro lingüístico y pragmático, la concepción de la verdad como consenso o la llamada ética comunicativa o ética del discurso. Ambos son decididos partidarios de cambiar el paradigma de la filosofía de la conciencia por el de la razón comunicativa, es decir, ambos han descubierto las insuficiencias de una filosofía construida sobre la base del <<yo pienso>> (cartesiano, kantiano y en ciertos aspectos, también husserliano) y la necesidad de embarcarse en la tarea de cons-

truir el pensamiento desde el <<nosotros argumentamos>> propio de la racionalidad discursiva. Rechazando el solipsismo y el objetivismo cientificista, ambos se han esforzado por mantener una comprensión de la racionalidad que se muestra en el ámbito teórico preferentemente como <<pretensión de verdad>> y en el terreno de la racionalidad práctica como <<pretensión de corrección moral>>. Finalmente, ambos han asumido, analizando y desarrollando el interés emancipatorio, poniendo tanto a la filosofía como a las ciencias sociales al servicio de la humanidad, de una humanidad más plena y consciente de sí misma, de sus virtualidades y de las limitaciones que han de superar. (en Apel, 2017, pp. 1-2)

Sin tratar en detalle las diferencias de ambos autores, cabe decir aquí que el gran reto de Apel fue buscar la *fundamentación filosófica última* (*Letztbegründung*), cuestión que Habermas rechazaba. Donde Apel dijo *pragmática trascendental*, enfatizando el carácter kantiano de su pensamiento y el lugar *a priori* de la razón comunicativa, Habermas dijo *pragmática universal*, enfatizando el carácter sociológico de la acción comunicativa y la falsabilidad de sus presupuestos. Ambos terminaron aceptando el nombre *ética del discurso* para la consecuencia última de la *pragmática formal* - nombre genérico de ambas teorías-, pero terminan diferenciándose en ella por el valor que asigna cada uno al *mundo de la vida* como criterio de validez. En este último sentido, continúa Norberto Smilg:

A juicio de Apel, Habermas parece haber renunciado definitivamente en su última obra a la fundamentación de la ética del discurso, reemplazándola por argumentos de corte <<sociológico>>, históricamente contingentes y dependientes de formas de vida concretas: echa en falta en la argumentación habermasiana la sistematicidad en el uso del principio del discurso como clave de una fundamentación que ya no tiene carácter ontológico no procede desde la filosofía de la conciencia, sino que tiene un carácter claramente pragmático-trascendental. (en Apel, 2017, p. 8)

En el presente trabajo se pretende poner a prueba el pensamiento de estos autores, especialmente el de Karl-Otto Apel, ante las críticas de utopismo que recibe su concepto central: el de una *comunidad ideal e ilimitada de comunicación*. La ética discursiva de Apel se preocupa de un problema contemporáneo: la globalización y la aparente predominancia del pensamiento estratégico en política. Una ética del discurso últimamente fundamentada implica que, independiente de la sociedad de que se trate, un argumento que vaya contra las condiciones ideales de comunicación será inválido; así, para Apel no son concebibles los nacionalismos, racismos y demás consideraciones de los intereses de unos como más válidas que las de otros. Sin embargo, tal propuesta no puede ser vista de modo acrítico pues la acusación de utopismo no es menor. ¿No son la razón comunicativa y la ética del discurso un enaltecimiento de la democracia liberal? ¿No ha sido la pretensión

de universalidad la justificación de invasiones por quienes se juzgan portadores de la verdad en contra de modos de vida que se acusan de autoritarios, dogmáticos, represivos? Para *testear* la teoría de Apel se revisará uno de los tópicos centrales de la ética del discurso: la coacción del mejor argumento y el consecuente rechazo del uso de la fuerza. Para esto, se usará un ejemplo paradigmático de uso de fuerza legitimado: la huelga laboral.

La huelga aparece como respuesta a una situación opuesta a los supuestos del discurso ideal: la desigualdad entre las partes de la relación laboral. Esta desigualdad ha llevado a la institucionalización del recurso a la paralización como la mejor herramienta para que el empleador escuche las peticiones de los trabajadores, en vez de imponer las condiciones de trabajo. Esto se traduce en que el uso de una presión ajena a la argumentación termine creando una situación más cercana a una situación discursiva de la que había antes. La imagen anterior puede recordar la división que Apel hace de la ética en una parte A y una parte B, donde la primera muestra el modelo ideal y la segunda la compara con el mundo de la vida para exigir un actuar estratégico, sin dejar el necesario compromiso con la realización de las *condiciones ideales de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación*. Sin embargo, el desafío está en que el derecho del trabajo considera a la

huelga como un derecho humano, el específico derecho humano a la autotutela por medio de una coacción y amenaza.

La pregunta que guía esta investigación es por el lugar de la huelga como derecho humano a la luz de la ética del discurso. La respuesta puede ilustrar sobre la corrección o no de las críticas a Apel y Habermas, según la conformidad de una fundamentación *iusfundamental* de la huelga con una ética que busca escapar del rigorismo kantiano sin perder su carácter universal. Si el resultado es que la huelga no es admisible para la ética del discurso, aparece una teoría incapaz de dar respuestas a problemas de la vida cotidiana, como son las relaciones laborales. Por otra parte, si coincide con la argumentación contemporánea en favor de la huelga, la ética del discurso se habrá mostrado, a lo menos, útil. Sin embargo, la forma en que responda también dirá algo sobre sus posibilidades reales. Una huelga concebida como derecho humano significa que una sociedad que la prohíba es antidemocrática e irrespetuosa de varios otros derechos que se tienen como emanados de la naturaleza humana, por lo que la fundamentación debe ser lo suficientemente fuerte como para que no se le estime como un derecho *hasta ahora* exigible.

La bibliografía principal de esta investigación son las obras clásicas o fundantes de Apel y Habermas. En cuanto a la pragmática formal, destaca *La transformación de la filosofía* (Apel, 1985a y 1985b) donde Apel, a través de una recapitulación de artículos y conferencias, hace una interpretación de la evolución de la filosofía, desde Kant hasta la filosofía contemporánea. En esta interpretación se va desarrollando el propio pensamiento del autor, explicado en tres giros de la filosofía trascendental: lingüístico, hermenéutico y pragmático. Así, esta obra expone la pragmática trascendental desde sus primeras influencias en Wittgenstein y Heidegger, pasando por el estudio de Peirce y la formulación de una hermenéutica trascendental y, por último, la conclusión de que la ética es *trascendental*, en cuanto forma parte de las condiciones ideales del discurso. Por su parte *Teoría de la acción comunicativa* (2011) de Habermas, es una obra sistematizada en que el autor desmenuza la racionalidad proponiendo una tipología de la acción que da lugar a su concepto central: la acción comunicativa. Esta obra recibe gran influencia de la primera escuela de Frankfurt, pero también del propio Apel, razón por la que Habermas se refiere constantemente al pragmatismo lingüístico. Con esta base, el filósofo propone la existencia de pretensiones universales de validez, presentes en cada acto de habla concluyendo de es-

tas que la acción comunicativa, es decir, la orientación al mutuo entendimiento, es el modo originario de la racionalidad, como oposición a la razón instrumental orientada al éxito.

En cuanto a la ética del discurso, además de las dos obras ya referidas, se revisan *Conciencia moral y acción comunicativa* (Habermas, 2000) donde Habermas postula una moral posconvencional, según la clasificación de Kohlberg, fundada en el principio ético-discursivo. Se propone que desde que se formula un acto de habla, está implícita la pretensión de que cada conflicto debe resolverse mediante discursos prácticos libres de dominación y las condiciones para que esto se realice se formulan como distintas reglas formales. Así, para Habermas, habrá normas, como que cada participante del discurso debe tener derecho a proponer su postura, que cada participante debe oír las razones de los demás o que nadie hará uso de la fuerza. Junto a lo anterior, aparece un principio de universalización según el cual las normas deben ser aceptables para todos los afectados, resumiéndose la ética del discurso en dos principios. Entre las obras de Apel, destacan siempre compilaciones de artículos y conferencias que contienen su desarrollo teórico, como el último capítulo de *La transformación de la filosofía* (1985a y 1985b), el libro *Estudios Éticos* (1999) y otros relativos principalmente a

problemas de ética aplicada, destacando en este trabajo la compilación *La globalización y una ética de la responsabilidad: reflexiones filosóficas acerca de la globalización* (2007), todos ellos en los que siempre regresa a los postulados de una comunidad ideal de comunicación como criterio trascendental y que pone a prueba contra otras visiones de la filosofía, como el comunitarismo y el relativismo. Apel expone en cada obra un problema en que una solución típica es el actuar estratégico y la desaconseja contra el actuar orientado al entendimiento. Su respuesta termina siendo la complementación entre una parte A de la ética, basada en la intelección pragmático trascendental de los principios de la ética, últimamente fundamentados y con carácter *a priori*, y una parte B que exige un actuar estratégico en la medida que la responsabilidad en cuanto seres vivientes en un mundo real lo exija, sin olvidar la orientación al entendimiento, pues existiría, siempre de todos modos, el compromiso con la acción comunicativa.

La bibliografía secundaria consta principalmente de la revisión de obras de autores que han sido influenciados en mayor o menor medida por Apel y Habermas, entre los que destacan las de Adela Cortina, *La ética discursiva* (1989) y *Ética comunicativa* (2004), donde se resumen los principales conceptos de la ética del discurso de Apel y Habermas como un continuo, y la

de Eduardo Mendieta, *The adventures o transcendental philosophy: Karl-Otto Apel's semiotic's and discourse ethics* (2002) que revisa históricamente el pensamiento de Apel desde su tesis de habilitación sobre Heidegger, hasta la formulación de la ética del discurso. Entre otros textos de apoyo sobre Karl-Otto Apel, se revisaron los de Andrés Crelier, *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental* (2010), Carlos Siuranna, *La evolución del pensamiento de Karl-Otto Apel en torno al problema de la reflexión* (1999) y Gustavo Salerno, *Karl-Otto Apel y la crítica del sentido* (2009). Mención aparte merece la autora Isabel Gamero y su tesis doctoral *Encrucijadas de la filosofía. Algunas dificultades sobre las nociones de trascendentalidad y normatividad en epistemología y filosofía política contemporáneas* (2014), que expone un análisis crítico de los autores que sirve tanto para explicar a los autores como para mostrar los problemas de su filosofía.

El primer capítulo de esta tesis trata de exponer, de modo resumido, la pragmática formal como un *continuum* entre la universal de Habermas y la trascendental de Apel. Se da énfasis a la teoría de la acción comunicativa por estar formulada de forma más sistemática y por el lugar central que tiene la distinción entre la orientación al éxito y al entendimiento para la ética

del discurso. La pragmática trascendental, por su parte, se expone tomando como base los conceptos desarrollados en la sección anterior aprovechando los conceptos comunes, como son las pretensiones de validez y de la distinción entre acción comunicativa y estratégica, dando especial énfasis a los giros de la filosofía como componentes de la filosofía apeliana y su *test pragmático trascendental*.

El segundo capítulo busca mostrar los aspectos principales de la ética del discurso de Apel y Habermas como una sola teoría mostrando, sólo al final, las diferencias. Se pone énfasis en la formulación habermasiana de los principios discursivo (D) y de universalización (U) como base para la ética, tomando como base la teoría de la acción comunicativa. La formulación de Apel se expone como una crítica a la anterior para explicar la relevancia que tiene en este autor la complejidad de formular principios a priori que deben ser complementados o corregidos en el mundo real para dar respuestas a problemas concretos, cuestión de la que Habermas rehuía por el rol cada vez más preponderante que asignaba al mundo de la vida. El capítulo termina con una breve exposición de críticas a la pragmática formal y a la ética del discurso que tendrán relevancia para responder a la pregunta de esta investigación.

El tercer capítulo trata derechamente la pregunta inicial. Se comienza explicando el tratamiento del uso de la fuerza en la ética del discurso dando una respuesta preliminar. A continuación, se desarrolla brevemente el tratamiento de la huelga por parte del derecho del trabajo y la discusión que existió en Chile para determinar si la Constitución Política de 1980 la reconocería como un derecho humano o si procedería derechamente a su prohibición. Sobre la base de lo anterior, se analiza cuál de las dos posturas es compatible con la ética del discurso y en qué medida no se desnaturaliza una o la otra. Finalmente se plantea y busca respuesta a nuestra pregunta inicial, con tres respuestas posibles: a) la huelga no tiene lugar en una ética del discurso porque no se puede justificar el uso de un medio de coacción externo a la argumentación, b) la huelga puede ser justificada, pero sólo en un momento determinado, y c) la huelga es un derecho humano según la ética del discurso. Según se expondrá, las primeras dos opciones significan la insuficiencia de la ética del discurso para enfrentarse a la realidad de modo que un principio discursivo no puede ser el fundamento de la ética, mientras que la tercera presenta el problema de tener que recurrir a principios teleológicos que terminan haciendo a la teoría una ética material.

Provisoriamente, se dirá que la complejidad de una situación como la huelga laboral muestra los límites de una teoría que propone un principio ideal como fundamento de la ética. La ética del discurso es una propuesta interesante que merece ser defendida y estudiada, sin embargo, el análisis de un derecho humano a la huelga muestra algo que varios de sus proponentes ya han señalado: dado que en la realidad no existen situaciones ideales, la ética requerirá de algo más que la existencia de condiciones ideales, o de pretensiones universales de validez derivadas de la filosofía del lenguaje y la semiótica. La negociación colectiva y la huelga deben mostrar cómo funciona la complementación entre una parte A y una parte B de la ética, poniéndose la acción estratégica al servicio de la acción comunicativa en un proceso de establecimiento de normas. Los problemas que aparecen y las deficiencias que se apuntarán no son, en ningún caso, el fin del proyecto de una ética universalmente válida, sino que plantean el desafío de encontrar, si es que existe, qué es ese *algo más* que se requiere para ese ambicioso proyecto.

Capítulo I: La Pragmática Formal

Introducción: La Razón Comunicativa

En palabras de Habermas (1989), “No existe una razón pura que solo a posteriori se vistiera trajes lingüísticos. La razón es *a nativitate* una razón encarnada tanto en los plexos de acción comunicativa como en las estructuras del mundo de la vida” (p. 381). Los descubrimientos del pragmatismo permitirían tratar la razón lingüística en el contexto de interacciones entre sujetos con competencia comunicativa. Para Apel y Habermas, después del giro lingüístico y pragmático, la filosofía no puede limitarse sólo al estudio de lo que se dice, sino que debe incorporar lo que se hace cuando se dice para evitar las aporías que venían de la filosofía de la conciencia y posteriormente del neopositivismo.

Uno de los hitos fundamentales para el desarrollo teórico de Apel y Habermas fue la distinción de Austin entre actos locutivos, ilocutivos y perlocutivos, base para uno de los conceptos centrales de la pragmática formal y la ética del discurso: la *contradicción performativa*. En *Cómo hacer cosas con palabras* (1962) el filósofo británico explicó de modo preliminar el concepto de *falacia abstractiva* como el desentendimiento de

la distinción entre locuciones e ilocuciones, buscándose las soluciones a todos los problemas filosóficos como si fueran del primer tipo:

Expresé que realizar un acto en este nuevo sentido era realizar un acto “ilocucionario”. Esto es, llevar a cabo un acto al decir algo, como cosa diferente de realizar el acto de decir algo [...] Puede decirse que durante demasiado tiempo los filósofos han desatendido este estudio y tratado todos los problemas como problemas de “uso (usage) locucionario”. Puede decirse también que la “falacia descriptiva”, mencionada en la Conferencia I, surge comúnmente como consecuencia de confundir un problema del primer tipo con uno del segundo.” (Austin, 1962, p.65).¹

Igual importancia tuvieron para los autores la noción de *juegos de lenguaje* y el *argumento del lenguaje privado* propuestos por el segundo Wittgenstein. La existencia de distintos juegos lingüísticos como determinantes del significado contrariaba la idea de que sólo tenían sentido las proposiciones sobre estados de cosas, de modo que la racionalidad incluye también los juicios relativos a otros usos del lenguaje, como las expresiones subjetivas. Así, de modo similar a la falacia abstractiva de Austin, el vienés atribuyó una serie de errores cometidos en filosofía a desentenderse de la posibilidad de hacer algo más que describir, por medio

¹ La traducción utilizada dice falacia *descriptiva*, pero en el resto de este trabajo se hace referencia a la falacia *abstractiva* por ser el término que usan las traducciones citadas de Apel y Habermas.

del lenguaje. Así, respecto de las expresiones sobre la subjetividad, dice

Wittgenstein (2008):

La paradoja desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de *un solo* modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos -sean éstos luego sobre casas, dolores, lo bueno y lo malo o lo que fuere. (pp. 249-251)

Por otra parte, la necesaria *publicidad* del lenguaje será fundamento para la naturaleza comunicativa de la razón. Así interpretan los autores, entre otros, el párrafo 199 de las *Investigaciones Filosóficas* (2008):

¿Es lo que llamamos <<seguir una regla>> algo que pudiera hacer sólo *un* hombre sólo *una vez* en la vida? - Y ésta es naturalmente una anotación sobre la *gramática de la expresión <<seguir una regla>>*.

No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etc. -Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones).

Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica. (Wittgenstein, 2008, p. 201)

Así, para Apel y Habermas estaría definitivamente establecido, entre otras cosas, a) que el juego lingüístico de la *designación* era sólo uno entre varios; y b) que el lenguaje se caracteriza por el seguimiento público de

reglas (Acero, 1994, p.119)². Para los autores esto implica: a) un concepto ampliado de racionalidad, que alcanza a los distintos ámbitos del entendimiento entre sujetos con competencia comunicativa; y b) una teoría consensual de la verdad, fundado en que, si los juicios con sentido no pueden determinarse en forma privada porque una regla no puede seguirse por uno solo y una sola vez, el descubrimiento de la verdad solo puede ser producto de un esfuerzo razonado e intersubjetivo, al que llaman entendimiento (*Verständerdigung*). Así, la validez de los juicios se supedita a la existencia de un acuerdo racionalmente motivado.

Los ejes centrales de la filosofía de estos autores, que Habermas ha llamado *pragmática formal*, pueden resumirse del siguiente modo:

a) tomar como punto de partida de la reflexión filosófica, no un hecho ontológico ni un hecho de conciencia, sino un *factum* lingüístico -el de la acción comunicativa o el de la argumentación-, asumiendo el «giro lingüístico» de nuestro tiempo; b) considerar el lenguaje desde la triple dimensión del signo, evitando la «falacia abstractiva» en que incurren los filósofos de la conciencia y del lenguaje que atienden únicamente a las dimensiones sintáctica y semántica; con ello también queda asumido el «giro pragmático»; c) no contemplar la dimensión pragmática empírica, sino trascendentalmente, de modo que -por decirlo con

² Acero menciona esto para desarrollar una crítica a Apel desde la perspectiva de la filosofía analítica, señalando que hay una interpretación errónea de Wittgenstein.

Apel- el método filosófico sea el de una filosofía trascendental transformada. (Cortina, 2004, p.177)

Sin embargo, existen diferencias entre la pragmática formal de cada autor. Apel propone una *pragmática trascendental* que busca las condiciones de posibilidad del entendimiento en una comunidad ideal e ilimitada de comunicación. La máxima de la pragmática trascendental puede resumirse en que quien argumente seriamente no puede sino reconocer dichas condiciones, so pena de incurrir en una contradicción performativa, porque ya se encuentran anticipadas en todo acto de habla. De otra parte, al estar ya presentes en todo acto de habla, tampoco pueden ser fundamentadas sin incurrir en *petitio principii* lógico formal. La teoría resulta en un trascendentalismo fuerte según el cual estas condiciones de posibilidad son irrebasables, pues constituyen un entretejido trascendental a todos los tipos de discurso: son la *fundamentación última filosófica* (*Letzbegründung*).

La *pragmática universal* de Habermas, desarrollada en su teoría de la acción comunicativa, busca ser una teoría sociológica de la acción, relegando la filosofía a un instrumento de las ciencias, especialmente de las reconstructivas o sociales. Existirían dos tipos de acción social: la

teleológica orientada a fines y la comunicativa orientada al entendimiento, siendo esta última es el modo originario del lenguaje. Una teoría de la acción social debe preocuparse, entonces, de describir qué es necesario para que pueda haber entendimiento entre sujetos con competencia comunicativa. Para esto, Habermas plantea que es necesario un trasfondo normativo compartido por los hablantes, constituido por pretensiones de validez que están presupuestas en todo acto de habla. La pragmática universal busca descubrir estas pretensiones, valiéndose principalmente de los métodos de las ciencias reconstructivas, e identificándose con estas. En consecuencia, el trasfondo normativo estaría sujeto a verificación empírica y, pese a estar presente en todo acto de habla, no se propone ni un conjunto de condiciones irrebasables, ni existiría fundamentación última.

I.1. La Pragmática Universal De Jürgen Habermas

Según se explicó, el pragmatismo lingüístico fue influencia reconocida por Apel y Habermas como paso fundacional de sus teorías. De este modo, luego de asumir el paso de la razón-conciencia a la razón-lenguaje, el reconocimiento de la dimensión pragmática obliga a pasar del estudio de la

proposición al del acto de habla. Siguiendo la distinción de Austin, los actos ilocutivos permitirán todo el desarrollo posterior de los autores. Los actos de habla locutivos son el contenido de las oraciones enunciativas o de las oraciones enunciativas nominalizadas, son aquellos mediante los cuales se dice algo, los ilocutivos son aquellos en que se realiza una acción al decir algo y en los perlocutivos, el hablante busca causar algo en el oyente. (Habermas, 2011, p. 334)

La relevancia teórica que tienen los actos de habla ilocutivos, con mayor precisión, las *fuerzas ilocucionarias de los actos de habla*, para la pragmática formal es que dan lugar al concepto de contradicción performativa, esto es, una discordancia entre lo que se dice y lo que se hace. Para Apel y Habermas, la fuerza ilocucionaria de un acto de habla dice algo respecto de la validez de la proposición, y más específicamente de los argumentos que se esgriman a favor de una determinada postura, por ejemplo, decir que defender una postura mediante razones es imposible porque toda razón requerirá de otra razón para justificarse, *ad infinitum*, sería una contradicción performativa porque, precisamente, lo que hace el que propone algo así es defender su postura mediante una razón o argumento. De este modo, un argumento podría ser válido en el nivel

semántico-sintáctico, pero ser contradictorio en el nivel pragmático o performativo y, en consecuencia, inválido.

Considerando lo anterior, una clasificación de los actos de habla según sus fuerzas ilocutivas aparece como necesaria para establecer un marco universal de validez de los argumentos. Para este fin, Habermas se pregunta por los tipos de interacciones existentes y concluye que no es posible sostener una teoría como la del *Tractatus Logico-Philosophicus* (2015) que limite lo racional a lo cognitivo-instrumental, es decir, la idea de que sólo tienen sentido las proposiciones que describen estados de cosas. Cuando un hablante dice algo a un oyente, puede hacer varias cosas además de referirse a estados de cosas en un mundo objetivo, pues, de hecho, nos referimos también a la validez de juicios en un mundo social – normativo o a los estados internos del mundo subjetivo del hablante. Y en cualquiera de estos casos, el hablante propone la obtención de un fin, o llegar a un consenso con el oyente. Ejemplo de esto último son la propuesta de modificaciones a la teoría de la relatividad general para conciliarla con la física cuántica y de lo primero, proponer que las regalías de la teoría de dos científicos se repartan en porcentajes desiguales. La constatación de la existencia de estos dos tipos de interacción social, con la más amplia generalidad, presupone la

superación de una razón exclusivamente cognitivo-instrumental, pues se muestra desde ya, también, comunicativa (Habermas, 2011, p. 34).

Así, la distinción primaria para el desarrollo de una ética del discurso es entre acción teleológico-estratégica, y acción comunicativa. Básicamente, la primera corresponde a un cálculo respecto de la actitud del interlocutor o de la aptitud de la acción para la consecución de un fin y la segunda en presuposiciones compartidas que permitan el *entendimiento* respecto de algo. Así, las definiciones dadas en *Teoría de la acción comunicativa* (2011)

son:

- A una acción orientada por el éxito u orientada al éxito la llamamos **instrumental** cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de acción técnicas y evaluamos el grado de eficacia de la intervención que esa acción representa en un contexto de estados y sucesos.
- A una acción orientada al éxito u orientada por el éxito la llamamos **estratégica** cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de elección racional y evaluamos su grado de influencia sobre las decisiones de un oponente racional.
- Hablo, en cambio, de acciones **comunicativas** cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. (p. 331)

Si el entendimiento consiste en el proceso mediante el cual los sujetos con competencia lingüística pueden obtener un acuerdo racionalmente motivado, será necesario que los hablantes tengan convicciones comunes para que el oyente pueda aceptar o rechazar lo propuesto por el hablante. El entendimiento requiere, luego, de un trasfondo normativo común, reconocido por los hablantes (Habermas, 2011, p.332). En el mismo sentido:

Meta del entendimiento es la producción de un acuerdo, que termine en la comunidad intersubjetiva de la comprensión mutua, del saber compartido, de la confianza recíproca y de la concordancia de unos con otros. (Habermas, 1976, p. 301)

Habermas pretende demostrar que quien expone su postura, presupone necesariamente que a) está expresándose inteligiblemente, b) está dando a entender algo, c) está dándose a entender y d) pretende entenderse con los demás.

El hablante tiene que elegir una expresión inteligible, para que hablante y oyente puedan entenderse entre sí; el hablante tiene que tener la intención de comunicar un contenido proposicional verdadero, para que el oyente pueda compartir el saber del hablante, el hablante tiene, finalmente, que elegir una manifestación correcta por lo que hace a las normas y valores vigentes, para que el oyente pueda aceptar esa

manifestación, de suerte que ambos, oyente y hablante, puedan concordar entre sí en esa manifestación en lo que hace a un trasfondo normativo intersubjetivamente reconocido. (Habermas, 1976, pp. 300-301)

Estas presuposiciones dejan entrever que las demás funciones del habla serían residuales a la acción comunicativa, porque incluso el hablante que actúa estratégicamente busca darse a entender y, si no *se valiera* de los presupuestos universales del entendimiento, no podría conseguir el fin perseguido: necesita que el oyente comprenda su acción y que la considere *válida* para que actúe del modo deseado misma, de modo que quien actúa estratégicamente incurre en una *contradicción performativa* (Habermas, 2011, pp. 334-341). En directa relación con lo anterior, el autor dice que la distinción entre los actos ilocutivos y perlocutivos es que, para que un acto ilocutivo logre su cometido es necesario que éste sea expreso, manifiesto para que los participantes persigan sus fines ilocucionarios abiertamente y sin reserva alguna. Por su parte, para que el acto perlocutivo tenga éxito es necesario que el hablante no exprese el efecto que espera causar (Habermas, 2011, p. 338).³

³ La edición citada de *Teoría de la acción comunicativa se refiere a actos ilocucionarios, locucionarios y perlocucionarios.*

Este criterio de distinción de los actos de habla sirve a Habermas (2011) tanto para delimitar la oposición entre acción comunicativa y acción estratégica, como para justificar la precedencia de la primera sobre la segunda. El acto de habla perlocutivo se manifiesta en forma de ilocución, y necesita, para obtener el fin deseado, que esta última tenga éxito en cuanto a sus pretensiones de validez desde el punto de vista del oyente, esto es, que sea inteligible y que le parezca verdadera y correcta normativamente. En otras palabras, el hablante propone algo al oyente, sin embargo, el resultado que busca no está manifiesto en la proposición. La propuesta del hablante debe desempeñar un fin ilocucionario para que el propósito no manifestado se produzca. De este modo, las perlocuciones son acciones estratégicas encubiertas, contrapuestas a acciones abiertamente estratégica, en que mediante un acto de habla ilocucionario se influye en otro, sin pretender validez, sino poder (Habermas, 2011, p.338).

Establecido este concepto amplio de racionalidad esencialmente orientada a la comunicación, los tipos de interacciones pueden clasificarse según las pretensiones de validez que acompaña a cada una. Dicho de otro modo, según su fuerza ilocucionaria (Habermas, 2011, pág. 374 y ss.).

- a) **Imperativos:** Se refiere a un estado que se desea ver realizado en el mundo objetivo. Sólo pueden ser criticados en función de su factibilidad. El proponente eleva una *pretensión de poder* sobre el oyente, por cuanto éste pretende estar en una posición que le permite ordenar la ejecución de la acción por parte del oyente y respaldado por la posibilidad de aplicar una sanción.
- b) **Constatativos:** referidos a algo en el mundo objetivo, a designar un estado de cosas. Su negación significa cuestionar su *pretensión de verdad*.
- c) **Regulativos:** referidos a algo en un mundo social común, en el sentido de establecer una relación interpersonal que sea reconocida como legítima. Su negación cuestiona la pretensión de *rectitud o corrección normativa*. Este tipo de actos de habla son los que tratan, entre otros, los discursos propios a la moral y al derecho.
- d) **Expresivos:** referidos a algo perteneciente al mundo subjetivo del hablante, develando ante un *público* una vivencia a la que tiene un acceso privilegiado. Su negación pone en duda la *pretensión de veracidad*

Completa esta tipología de la acción social, según el tipo de racionalidad que cada una encarna (Habermas, 2011, pp. 383 y ss.):

- a) **Acciones teleológicas:** son aquellas que persiguen un fin y pueden juzgarse bajo el aspecto de su *eficacia*.
- b) **Actos de habla constatativos:** a través de los cuales se expone explícitamente un saber, haciendo posible las conversaciones, son susceptibles de crítica bajo el aspecto de *verdad*.
- c) **Acciones reguladas por normas:** que encarnan un saber práctico-moral y que pueden ser cuestionadas bajo el aspecto de *rectitud o corrección normativa*.
- d) **Acciones dramáticas:** materializan un saber acerca de la subjetividad del agente, que pueden criticarse por su *veracidad*.

La relación entre los tipos de acción y sus elementos pragmático-formales, esto es, actos de habla, pretensiones de validez y sus relaciones con el mundo se hacen explícitas en el siguiente cuadro (Habermas, 2011, p.377):

Tipos de acción	Elementos pragmáticos formales	Actos de habla característicos	Funciones del lenguaje	Orientación de la acción	Actitudes básicas	Pretensiones de validez	Relaciones con el mundo
Acción estratégica		Perlocuciones, imperativos	Influencia sobre un oponente	Orientada al éxito	Objetivante	(Eficacia)	Mundo objetivo
Conversación		Constatativos	Exposición de estados de cosas	Orientada al entendimiento	Objetivante	Verdad	Mundo objetivo
Acción regulada por normas		Regulativos	Establecimiento de relaciones interpersonales	Orientada al entendimiento	Conformidad con las normas	Rectitud	Mundo social
Acción dramaturgica		Expresivos	Presentación de uno mismo	Orientada al entendimiento	Expresiva	Veracidad	Mundo subjetivo

Tabla 1: Tipos de acción y elementos pragmáticos formales

Como se ha venido diciendo, para que sea posible el *entendimiento*, o que los actos de habla puedan desempeñarse [*to perform*], es necesario un *trasfondo normativo común* reconocido por los hablantes. Para que el proponente pueda darse a entender, y el oyente reaccionar ante lo propuesto, es necesario que partan de un punto común. (Habermas, 2011, p. 332).

Habermas toma la noción de *mundo de la vida* [*Lebenswelt*], para explicar este trasfondo que comparten hablante y oyente. Husserl desarrolló este concepto como un supuesto trascendental tácito: el contexto que se da por valedero sin más. El mundo de la vida significa para Husserl, “el amplio espacio de experiencias ya certezas precategoriales, ya relaciones

intersubjetivas, ya valores que nos son familiares en el trato cotidiano con los hombres y con las cosas” (Gómez-Heras, 2002, p.31, como se cita en Pizzi, 2005, p. 65). Es, en otras palabras, lo que se da por sentado o supuesto. Para la pragmática universal, el mundo de la vida es un saber implícito que comparten los hablantes y que está a sus espaldas. El mundo de la vida es para Habermas:

una reserva culturalmente transmitida y lingüísticamente organizada de modelos interpretativos” que tiene como características fundamentales: “(1) la intimidad ingenua que los agentes detienen con un fondo de ‘certezas’ no problemáticas, (2) la intersubjetividad que fundamenta la validez; y (3) el carácter total y al mismo tiempo indeterminado por el que toda comprensión de la situación se apoya en una precomprensión global. (Herrema M. 2003, p. 64)

La acción comunicativa se desenvuelve en este trasfondo, el de un saber contextual y de fondo que “determinará la interpretación de sus manifestaciones o emisiones explícitas” (Habermas, 1989, p. 385). Así, el mundo de la vida permite la comprensión literal del acto de habla y la interacción a través de la aceptación o crítica de las pretensiones de validez. En palabras de Habermas (2011):

Los sujetos, cuando actúan comunicativamente, se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la

vida. Su mundo de la vida está hecho de convicciones de fondo, más o menos difusas, de las que ellos no se hacen cuestión. El mundo de la vida, en cuanto trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aproblemáticas. (p. 100)

Hay que considerar que lo indiscutible de este saber implícito varía en cada comunidad de comunicación, porque cada mundo de la vida proviene históricamente de los procesos comunicativos particulares a cada una de ellas y que es posible que algunas formas de vida imposibiliten el entendimiento. Así, en una sociedad que tenga profundamente arraigadas la intolerancia o la discriminación, la acción comunicativa se encontrará en un ambiente hostil. En resumen, el mundo de la vida se forma como resultado de un proceso dialéctico mediado entre *lo indiscutible* y el desempeño de la *acción comunicativa*. En un trasfondo hostil, la acción comunicativa podría cumplir un rol sociopolítico si los acuerdos racionalmente motivados permiten modificar las condiciones del mundo de la vida para favorecer procesos de entendimiento en un contexto favorable para la racionalidad: derechamente según Habermas, para la *democracia participativa*.

I.2. La Pragmática Trascendental De Karl – Otto Apel

Apel dice que Wittgenstein, Schlick y Carnap, tuvieron el mérito de reemplazar al sujeto trascendental kantiano por el lenguaje. Si las relaciones lógicas entre los signos son lo único comunicable, estas propiedades formales son condición de posibilidad de la validez intersubjetiva de los juicios, dejando establecido de modo invariable el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia y crítica de la experiencia por la filosofía y crítica del lenguaje. Este sería el primer hito de la transformación de la filosofía trascendental: el giro lingüístico (Acero, 1994, pp. 117-118). Apel adscribe en esto a una interpretación particular del primer Wittgenstein que encuentra un paralelismo con la filosofía de Kant, donde los límites de la experiencia o de la razón fueron reemplazados por la crítica del sentido, porque “la condición de posibilidad del pensar, del decir, es el sentido” (Arregui, 1982, p.38). Sobre esta naturaleza trascendental del lenguaje, explica Apel (1985b):

La filosofía trascendental se planteó con Kant por primera vez la cuestión de la posibilidad de la metafísica como reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia, y a este respecto formuló como ‘principio supremo’ el postulado de la identidad de las condiciones de posibilidad de la experiencia y las

condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Este mismo postulado lo traspuso Wittgenstein de una ‘crítica de la razón pura’ a una ‘crítica del lenguaje puro’, como observa con razón el finlandés Erik Stenius. Wittgenstein trata de definir la frontera en lo que, según Kant, es accesible a la razón teórica y lo que constituye la ilusión trascendental del uso indiscriminado de la razón mediante la distinción lógico-lingüística entre sentido y sinsentido, entre lo que se puede decir y lo que solamente se muestra. (pp. 225-226)

A esta filosofía lingüística deviene un segundo giro que nuestro autor llama *hermenéutico*. Apel entiende que el contexto del hombre es punto de partida para la comprensión del mundo, por lo que la razón debe ser entendida como corporizada, en el sentido de que está presente en el mundo de cierta forma y no de otra, a saber, dentro de una comunidad de comunicación. Siguiendo a Heidegger, Apel señala que, si se comprende y percibe de cierta forma debido a la influencia del medio en que se está inserto, entonces la situación del *ser* es, en sí, condición de posibilidad del entendimiento. Las categorías de la lógica trascendental kantiana no permiten la comprensión plena del ser, porque ésta se encuentra en el *ser-ahí*, y más específicamente, en el *ser ahí-con-otros*. De este modo, la pregunta por el sentido, y las condiciones de posibilidad del conocimiento

sólo pueden darse en el ámbito de la intersubjetividad (Siuranna, 1999, p. 2).

Como consecuencia de lo anterior, asumido ya el giro lingüístico, resulta que la razón solipsista no es aceptable pues esta siempre se da en el contexto de la comunicación. Apel considera esto como un *factum* (Gamero, 2014, pp. 50-51). Sin embargo, no se conforma con estas consideraciones, pues piensa que la *hermenéutica existencial* impide el desarrollo de una *comprensión mejor*. Concluye, que la sola consideración del contexto en que se desarrolla el lenguaje apenas permite distinguir una interpretación de otra, pero no da un criterio para identificar una como mejor o válida. (Siuranna, 1999, pp. 4-5).

Similar crítica es la que hace al segundo Wittgenstein. Apel considera también como supuesto irreversible que el sentido sólo puede darse dentro de un juego de lenguaje, pero rechaza el rol netamente descriptivo que el vienés asigna a la filosofía, señalando que dejó sin explicación dos hechos innegables: el contacto y la comunicación entre distintos juegos de lenguaje y la comprensión consigo mismo. En otras palabras, si, como señalara Wittgenstein, no fuera posible justificar el propio modo de vida, ni explicar adecuadamente los demás por estar atrapados en el primero, entonces la

posibilidad de contacto y comprensión entre distintas culturas sería imposible, de modo que Wittgenstein equivocó su pragmatismo por no admitir la existencia de un elemento que dé cuenta de estos hechos, de las condiciones de posibilidad de la comprensión dentro de un juego de lenguaje y entre distintos modos de vida (Gamero, 2014, pp. 47-48).

Las críticas de Apel a Heidegger, Gadamer y Wittgenstein van dirigidas a mostrar que, dados los propios avances que han realizado, es necesario un criterio de unidad común a todos los juegos de lenguaje (Gamero, 2014, pp. 50-51). Es decir, tanto el *factum* de la argumentación, como el de las interrelaciones entre modos de vida se deben a que los juegos de lenguaje tienen en común desde ya ciertas estructuras o elementos que permiten la comprensión mutua y que los orientan a su contacto e interacción.

Según Apel, todo el que ponga en relación distintos juegos de lenguaje, aunque sea para criticarlos, ya está presuponiendo una dimensión trascendental, compartida por todos ellos, porque ningún intento de ser comprendido es posible sin este marco previo de racionalidad, posibilitado por el juego de lenguaje trascendental y que se extiende a lo largo de la historia de la humanidad, tanto por la comprensión del pasado, como por la proyección de un horizonte de superación de los problemas presentes. (Gamero, 2014, p. 64)

La conclusión del filósofo alemán es entonces que, para encontrar el criterio de la comprensión, es necesario postular un *juego de lenguaje trascendental* que permita realizar no sólo la descripción de los juegos históricos, sino también su crítica (Crelier, 2010, pp. 274-275). Así, dice Apel (1985b):

A mi juicio, no son los juegos lingüísticos fácticamente existentes, variados e inestables, los que están en condiciones de suministrar el contexto regulativo postulado por Wittgenstein para el seguimiento de una regla; sólo es capaz el juego <<trascendental>> del lenguaje, que se presupone ya en todos ellos como condición de posibilidad y validez del acuerdo intersubjetivo. (pág. 154)

Puede notarse que los comentarios de Apel son una crítica al relativismo, pues las contradicciones performativas que acusa parecen provenir de la ausencia de un criterio universal o *ahistórico*. Los giros lingüístico y hermenéutico de la filosofía se limitan a la mera constatación de que existen diversas interpretaciones según el contexto histórico de distintos modos de vida y sus respectivos juegos de lenguaje. Lo anterior sería la *cuestión de hecho*, pero ésta no da cuenta de la *cuestión de derecho*. Siendo esta última la que importa al filósofo alemán: no basta con la constatación de que existen distintas prácticas lingüísticas que se interrelacionan, sino que es

necesario establecer cómo puede participarse en un juego de lenguaje, y cuándo se hace válida o inválidamente (Acero, 1994, p.120).

En resumen, los autores consiguieron demostrar, para Apel, que los juicios sólo cobran sentido en el contexto de una comunidad de comunicación histórica y real, pero no dieron cuenta de los criterios para determinar su validez. Las comunidades históricas no pueden bastarse a sí mismas para evaluar el entendimiento y por esto la solución consistiría en proponer un criterio universal; válido sin consideración al tiempo ni lugar. La propuesta de Apel es entonces que, si los criterios regionales corresponden a distintas comunidades históricas, el criterio universal-trascendental, corresponde a una comunidad ahistórica y, por ello mismo, contrafáctica. Así, Apel (1985b) concluye:

Porque, en efecto, también los juegos lingüísticos fácticamente existentes presuponen ya virtualmente la <<unión intrínseca>> entre el uso de los signos, la praxis del comportamiento y la comprensión del mundo, como lo exige un lenguaje consistente, pero sólo la superación de todos los límites concretos del juego lingüístico en una comunidad ilimitada de comunicación crearía las relaciones sociales que posibilitan en concreto el acuerdo intersubjetivo universal. (pp. 154-155)

Ante las constataciones que se han resumido hasta aquí, Apel se impuso la tarea de encontrar un criterio permita determinar las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico como pregunta por la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y verdad de los enunciados o de los sistemas de enunciados (Apel, 1985b, p.155) y dicho criterio está en el último paso de la transformación de la filosofía trascendental: el giro semiótico-pragmático. Más arriba se hizo referencia a la importancia del pragmatismo lingüístico para Apel y Habermas, por lo que baste decir en esta parte que el descubrimiento de la dimensión pragmática del lenguaje cobra relevancia para Apel porque: a) parte del *factum* de la comunicación, b) da lugar a la existencia de suposiciones necesarias en todo acto de habla, al postular la doble estructura del lenguaje y c) tendría como consecuencia la presencia, en todos los juegos de lenguaje, de una orientación hacia la mutua comprensión o entendimiento.

El filósofo alemán encontró en la semiótica de Charles S. Peirce el criterio del sentido y lo reformuló, diciendo que en todo acto de habla se encuentran presupuestas desde ya las condiciones de posibilidad de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación. Ciertamente, el estudio del filósofo norteamericano se vuelve central en su teoría, junto con Heidegger

y Wittgenstein, sirviendo no sólo como complemento sino también como contendor. Así, dice Apel (1997):

[E]n Charles S. Peirce veía [...] a un continuador de Kant que había renovado, en el contexto del Pragmatismo americano, los fundamentos de la filosofía trascendental (crítica del sentido). Esta transformación de la filosofía trascendental [...] servía por aquel entonces a mis intereses sistemáticos fundamentales por refundamentar la filosofía teórica y práctica. En este marco, Peirce pudo tener, junto a Heidegger y Wittgenstein -e incluso como contrapeso y alternativa a ambos pensadores-, un alcance paradigmático en la reconstrucción de la filosofía trascendental como *prima philosophia*, que yo consideraba posible y necesaria. (como se cita en Salerno, 2009, p. 44)

Para Apel, Peirce es responsable de una transformación semiótica de la filosofía de Kant, donde se reemplaza la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia, y su respuesta en el punto supremo de la apercepción, por la pregunta por las condiciones de posibilidad del sentido y la respuesta en el postulado de una comunidad ideal e ilimitada de investigadores (Apel, 1985b, p.155). A lo menos tres de las conclusiones de Peirce son asumidas e incorporadas por Apel; a) que no puede existir conocimiento si no es mediante signos, b) que los signos solo pueden cumplir un rol representacional en la medida que exista un mundo real o

cognoscible, por lo que el *noúmeno* es una contradicción y c) que no puede existir la representación de alguna cosa por otra sin un intérprete, el que será siempre, miembro de una comunidad de usuarios de los signos (Mendieta, 2002, p. 89).

Como consecuencia de lo anterior, lo real se identifica con lo cognoscible para la comunidad de interpretación, pero no se trata de lo *cognoscible ahora*, sino lo cognoscible *in the long run*. En los términos de Peirce, la verdad consiste en la opinión última alcanzada por una comunidad ilimitada de investigadores; aquella a la que cada miembro llegaría sin límites de ninguna especie (Crelier, 2007, pp.64-65). A este respecto Adela Cortina, en la introducción de *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1998) señala que:

Y puesto que no puede haber representación de algo sin una interpretación por parte de un intérprete real, la crítica del sentido exige suponer una comunidad ilimitada de investigadores, que dará cuenta de lo cognoscible en un proceso indefinido de conocimiento, y que garantiza la objetividad y verdad de lo acordado en los consensos fácticos mediante un consenso ideal, que funciona como idea regulativa. (Apel, 1998, p.20)

La pragmática trascendental parte de un hecho supuestamente indiscutible, esto es, que la razón y la comprensión se dan en el contexto de

interacciones lingüísticas en una comunidad real e histórica de comunicación. Este *factum* tiene como condición de posibilidad la existencia de estructuras presentes *a priori* en todos los procesos comunicativos, más específicamente, en toda argumentación. Apel no se refiere aquí a un mundo de las ideas como Kant, sino que a condiciones de posibilidad que se infieren del contexto mismo en que se desarrolla la *argumentación en serio*.

El horizonte de la argumentación, para Apel y también para Habermas, no puede ser otro que el consenso, entendido como el proceso dialógico orientado al progreso técnico -ciencias empírico-analíticas-, al mejor entendimiento -ciencias sociales hermenéuticas- y a la emancipación -ciencias sociales críticas-. Estas tres cuestiones corresponden a intereses cognoscitivos del género humano, teoría diseñada por Apel y Habermas como ampliación de la racionalidad en base a orientaciones básicas e inherentes a la especie, entendida aquí, como la universalidad de los sujetos con competencia comunicativa (Cortina, 1989, p. 539).

Resumiendo lo dicho hasta ahora, la pragmática trascendental parte de los siguientes supuestos a) luego del giro lingüístico, la crítica del conocimiento consiste en la búsqueda de las condiciones de validez del

lenguaje, b) para el giro hermenéutico los juicios sólo adquieren sentido en una comunidad real e histórica de comunicación, y de hecho lo hacen, y c) el giro pragmático deja establecida la necesaria orientación del lenguaje y de todo acto de habla hacia el consenso, de modo que la validez del sentido está dada por presupuestos de un juego de lenguaje trascendental, correspondiente a una comunidad ideal e ilimitada de argumentación, anticipados contrafácticamente en todo acto de habla.

En estos supuestos está implícita la búsqueda de una fundamentación última: si el conocimiento válido es el fundado en las condiciones de posibilidad de un consenso ideal, es necesario, asimismo, que los miembros de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación pudieran concluir como *ultimate opinion* sus propios supuestos, es decir, que estos deben ser irrebasables. Por otra parte, si se da, de hecho, el sentido en una comunidad real de comunicación es necesario suponer que los procesos comunicativos están desde ya orientados a ese consenso ideal (Acero, 1994, 120-121). Así, la palabra *irrebasables* tiene un doble sentido, por un lado, de que no pueden ser fundamentados y, por otra parte, que son ineludibles para el que argumenta en serio.

El descubrimiento de las condiciones de posibilidad de esta comunidad es el objetivo de la filosofía apeliana. La pregunta por el sentido es equivalente a la pregunta por la validez, de modo que para determinar si un juicio es válido es necesario determinar si se conforma a los supuestos de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación o si incurre en una contradicción performativa por ser incompatibles sus aspectos locucionarios e ilocucionarios. Para Apel, la dimensión pragmática del lenguaje hace suponer en todo acto de habla las condiciones de validez de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación y su negación a nivel sintáctico-semántico hace que el argumento sea inválido al haber incurrido en una falacia abstractiva.

Ahora bien, el solo postulado de una fundamentación última filosófica cae bajo la sospecha de dogmatismo, cuestión que Apel tiene presente y enfrenta para dar una formulación más o menos definitiva al método de fundamentación pragmático-trascendental. Para esto, realiza una reconstrucción del *Trilema de Münchhausen* de Hans Albert. Éste último es una demostración lógico-formal de que el punto de vista de la razón, y por extensión el de la moral, se fundan sólo en una decisión prerracional y por tanto irracional. Apel (2007) reacciona contra esta posición señalando que

no es posible abstraerse del juego argumentativo-racional, en el supuesto de *una decisión prerracional*, sin cometer una “contradicción pragmática” (p.69).

El Trilema dice que las posibles respuestas a la búsqueda de una fundamentación última incurrirán siempre en uno de tres vicios lógicos:

1. Un regreso al infinito, que parece dado por la necesidad de ir siempre más allá de la búsqueda del fundamento, pero que no se puede llevar a cabo en la práctica, con lo que no nos proporciona ningún fundamento seguro;
2. un círculo lógico en la deducción, que surge cuando en el proceso de fundamentación se recurre a enunciados que previamente se habían presentado como necesitados de fundamentación, y que por no ser lógicamente correcto, no conduce a ningún fundamento seguro; y finalmente
3. una interrupción del procedimiento en un punto determinado, que parece ciertamente realizable en principio, pero que llevaría consigo la suspensión arbitraria del principio de fundamentación suficiente. (Albert, 1969, p.13, como se cita en Apel, 2007, p. 22)

Albert explica que la pregunta por una fundamentación última se basa en la existencia de premisas incuestionables, ciertas sobre la base de evidencias de conocimiento. Se incurre entonces, en el tercer cuerno del Trilema, es decir, en una fundamentación por recurso a un dogma (Apel, 2007, pp. 22-23). De este modo, la recomendación es la renuncia al principio de razón

suficiente y la adopción, imposible de fundamentar últimamente, del falibilismo popperiano. Así, toda teoría y conocimiento se someterá siempre a una constante crítica sin que se pueda aceptar legítimamente ningún supuesto como irrefutable ni como último fundamento (Apel, 2007, pp. 23-24). La respuesta de Apel a la propuesta de Albert, que llama *racionalismo pancrítico*, consiste en la aplicación reflexiva del principio de crítica para mostrar una falacia abstractiva. Así, Apel (2007) se pregunta si:

el principio de fundamentación o justificación puede ser substituido por el principio de crítica, o si -y en caso afirmativo, en qué sentido- más bien el principio de fundamentación o justificación está presupuesto por el principio de la crítica válida intersubjetivamente. (pp.50-51)

Para Apel (2007), el error del racionalismo pancrítico es que, por un lado, limita las posibles respuestas a la pregunta por la fundamentación última a medios lógico-formales y por otro, que no distingue entre los enunciados filosóficos y los enunciados propios de las ciencias empíricas. Es decir, si por fundamentación entendemos únicamente la deducción de proposiciones a partir de proposiciones, efectivamente no se podrá proponer una solución al problema sin caer en alguno de los cuernos del trilema. Pero esto sería una falacia abstractiva, pues se orienta únicamente a lo semántico-

sintáctico. A nivel pragmático, el juego lingüístico de la duda que supone el falibilismo debe contar con alguna certeza indubitable, cuestión que ya habría sido propuesta por el segundo Wittgenstein y por Peirce. Así, Apel (2007) dice:

En el Wittgenstein posterior se encuentran argumentos crítico-significativos muy parecidos. Así, en la colección de aforismos “Sobre la certeza”, n°115, se dice “Quien pretenda dudar de todo, no llegará nunca a la duda. El propio juego del dudar ya presupone la certeza”. Con otras palabras: como juego lingüístico pleno de sentido, el dudar -y, por lo tanto, también la crítica en el sentido de Popper y Albert- no se puede explicar sin presuponer, a la vez, certeza indubitable [. . .] Con otras palabras: cualquier juego lingüístico que funcione -toda comprensión de sentido- presupone que los participantes en la comunicación, que han tenido que aprender el lenguaje al mismo tiempo que aprendieron una orientación en el mundo eficaz, tienen por ciertos numerosos hechos (“Sachverhalte”). (p.38)

El argumento trascendental fuerte de Apel queda aquí formulado, al menos en parte; a) el juego lingüístico de la crítica debe ser comunicable y comprensible para tener sentido, para ser válido intersubjetivamente, b) para que un juego de lenguaje sea comunicable y comprensible debe presuponer estructuras que son comunes a los demás juegos de lenguaje, y c) las estructuras comunes a todo juego de lenguaje son las condiciones de posibilidad de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación, por tanto: el

juego lingüístico de la crítica falibilista presupone la anticipación contrafáctica de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación. Ciertamente, como segunda conclusión, el racionalismo pancrítico incurre en una contradicción performativa al negar la posibilidad de fundamentación, pues para afirmar su principio, está recurriendo a estructuras de fundamentación. Así lo expresa Apel (1998):

El concepto de falibilismo, así como el discurso con sentido acerca del consenso o la disensión fundados, implican también, en mi opinión, que hay presupuestos de este uso del concepto acerca de los cuales no se puede dudar: con otras palabras, baremos o condiciones normativas de posibilidad de la duda, la crítica y la refutación, en el sentido de una fundamentación última pragmático-trascendental de la teoría del conocimiento y de la ciencia. (p.38)

Nótese que el autor no pretende refutar el falibilismo/falsacionismo, sino sólo la parte que considera su exageración. En efecto, partiendo por la razón histórica de que Peirce sería su fundador, Apel estima que éste es compatible con la pragmática trascendental. Para él, el falibilismo, entendido como *meliorismo*, es una consecuencia necesaria de establecer a la comunidad ideal de comunicación como principio constitutivo, puesto que la comunidad histórica deberá implementar un sistema de investigación que permita

llegar a consensos adecuados descartando los demás a medida que perfecciona sus consensos.

En Peirce, la conexión entre falibilismo y progreso del conocimiento no consiste sólo, como en Popper, en que se eliminen las hipótesis falsas, sino también en que se debe esperar a priori la convergencia in the long run, en el sentido de la aproximación a la verdad, de los razonamientos sintéticos concretos. (Apel, 1998, p. 41)

Considerando esto, Apel concluye que, por una parte, no puede reemplazarse el principio de fundamentación por el principio de crítica -irrestringida-, por otra, que se ha realizado una demostración no deductiva del punto de vista de la razón entendida como argumentación en el contexto de una comunidad de comunicación. En efecto, para Apel, aparece entonces que no puede equipararse el supuesto de la fundamentación última, mediante el recurso a evidencias de la argumentación, a una decisión irracional o prerracional sin cometer una contradicción performativa. De este modo, puede presuponerse una decisión a favor de la fundamentación, pero esta no será arbitraria ni dogmática, sino fundamentada de modo pragmático-trascendental, pues al momento de postular el *decisionismo filosófico*, se está argumentando, recurriendo, en todo caso, al juego de lenguaje trascendental. Igual crítica puede hacerse a la duda escéptica, al irracionalismo, y a

cualquier postura mediante la cual se cuestionen las *evidencias de dicho juego trascendental*, los presupuestos que se encuentran entretejidos, o supuestos performativamente, en el acto de sostener una postura: del *argumentar en serio*. En este sentido, dice Apel (2007):

Brevemente: el elemento vital de los argumentos filosóficos es un juego trascendental del lenguaje, en el que se presuponen la existencia del mundo real y las reglas pragmático-trascendentales de la comunicación ideal, además de algunas reglas de la lógica. [. . .] Pero lo que esto quiere decir es que un individuo no puede entrar o salir de la “institución” de este juego trascendental del lenguaje en la argumentación crítica del mismo modo que se presupone que puede hacerlo en los “juegos lingüísticos” empíricos y en las “instituciones” como “formas de vida” (Wittgenstein). Más bien, en cuanto homo sapiens eficazmente socializado y con “competencia comunicativa” está constituido necesariamente como un ser que siempre se ha identificado con la comunidad ideal de comunicación, en el sentido esbozado, y que ha reconocido implícitamente las reglas pragmático – trascendentales de la comunidad de comunicación. (pp. 56-57)

Un ejemplo ilustrativo, es la imperfección de la fundamentación del principio de no contradicción (Apel, 2007, p. 48). Aplicando el test de Apel: el principio de no contradicción no puede fundamentarse sin recurrir a sí mismo (*petitio principii*), pero para contradecirlo es necesario, también, recurrir a él, pues si se afirma *algo*, a nivel performativo se está negando la

postura opuesta -al decir que puede afirmarse válidamente algo contradictorio, a nivel performativo se está diciendo que dicho juicio es correcto (se está elevando una pretensión de validez) y, en consecuencia, que no es correcto que no puede afirmarse válidamente algo contradictorio, por lo que aun si a nivel sintáctico-semántico el argumento pueda ser correcto, a nivel pragmático existe una contradicción. Debe señalarse que lo anterior no es sólo análogo, sino que se funda en la existencia de pretensiones de validez, en prácticamente el mismo sentido que Habermas, y así lo señala Apel (1998):



Y exactamente en este sentido todo el que argumenta puede descubrir que ha reconocido las cuatro pretensiones de validez de Habermas y la posibilidad básica de su realización mediante la formación argumentativa del consenso. También la pretensión de veracidad cuya realización en casos concretos no puede tener lugar mediante argumentos, sino sólo por la conducta práctica, puede demostrarse ahora como indiscutible por principio; pues su negación en la proposición <<Yo miento ahora>> desembocará en una autocontradicción performativa. (p. 134)

De este modo, dice Apel, surge el test pragmático-trascendental: las evidencias de la argumentación supuestas desde ya en todo acto de habla, como el principio de no contradicción, la existencia de un mundo real, o las pretensiones de validez de los actos de habla, no pueden ser fundamentadas

sin cometer *petitio principii* lógico formal, pero tampoco puede argumentarse en su contra sin incurrir en una contradicción performativa. De este modo, la fundamentación última que propone el autor se refiere a los supuestos de la argumentación que son irrebasables en el sentido del test pragmático trascendental.

Apel (1998) expresa el argumento del siguiente modo:

Cuando no puedo negar algo sin una actual autocontradicción performativa, ni, al mismo tiempo, puedo fundamentarlo deductivamente sin cometer una *petitio principii* lógico-formal, entonces pertenece a aquellos presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación, que deben ser siempre ya reconocidos si se quiere mantener el sentido del juego de lenguaje argumentativo. (Como se cita en Crelier, 2010, pp. 83-84)

Es decir, no sólo existe un a priori de la argumentación, sino que las reglas de la argumentación, entendidas como evidencias de fundamentación, van a determinar el modo de participar válidamente en ella e incluso del razonamiento monológico, entendido como un dialogo interiorizado. La validez de cualquier postura, teoría, o argumento *en serio* va a depender del respeto a dichas evidencias, que como ya se ha señalado, son las condiciones de posibilidad de una comunidad ideal e ilimitada de argumentación. Puede notarse el carácter eminentemente filosófico de la pragmática tras-

cidental en contraposición al carácter más bien sociológico de la pragmática universal. Esta última, parte de una reconstrucción de los procesos comunicativos fácticos y supone en consecuencia, su propia falibilidad alejándose de este modo de una argumentación trascendental. “Habermas define las pretensiones de validez como una tendencia regulativa e idealista, en sentido débil, esto es, como unos procedimientos formales y contrafácticos, orientados al entendimiento, donde no se evalúan, ni critican los contenidos de los discursos; [. . .]” (Gamero, 2014, p. 117).

Apel, en cambio adopta un camino mucho más kantiano, una argumentación trascendental fuerte. No se pregunta cómo un hablante y un oyente se entienden de hecho, o al menos no se conforma con eso, sino que toma dos hechos innegables -la comunicación como contexto de la razón y el entendimiento entre distintos modos de vida y con uno mismo- que no serían posibles sin ciertas condiciones con carácter de *a priori* y asigna a estas el rol de criterio de validez. Podría decirse que Apel no sólo constata la existencia de pretensiones de validez, sino que les otorga un rol normativo *a priori*, en contraposición al rol cuasi - descriptivo de la pragmática universal. En resumen, Habermas parte de las pretensiones que de hecho están en los procesos comunicativos fácticos, mientras que Apel parte de supuestos *a priori*

que son condición de posibilidad de esos procesos, y de cualquier proceso comunicativo con sentido que pudiere darse.

En conclusión, la validez categórica, universal y sin excepciones del a priori comunicativo definido por Apel, que orienta a los hablantes a la realización de la comunidad ideal de comunicación, se convierten, según esta argumentación, en la condición de posibilidad tanto del entendimiento entre seres humanos, como de la crítica legitimada a todos los que cuestionen esta teoría. Por otro lado, cuando los seres humanos hablan entre sí y tratan de entenderse, ya están promoviendo la realización del juego de lenguaje trascendental. (Gameró, 2014, p.93)

Puede notarse, de lo dicho hasta ahora, que la pragmática trascendental trae consigo una carga moral. El solo postulado de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación -en contraposición a la neutralidad que parece suponer una situación ideal de habla- cuyas condiciones de posibilidad determinan la validez de los juicios, apunta a un modelo de sociedad como criterio de validez a priori. En efecto, Peirce mismo extrajo consecuencias éticas de su concepto de comunidad. El filósofo norteamericano estimaba que era necesario que cada individuo se pusiera a disposición de la comunidad, de modo que ésta pudiera progresar en el conocimiento, buscando lo que llamó un *socialismo lógico* (Creliey, 2007, p. 67). En la versión de Apel,

se postula que a) si el sentido sólo puede tener lugar en el contexto de una comunidad de comunicación, el sujeto debe partir del supuesto de que es parte de ella para obrar válidamente, b) en segundo lugar, la inserción de todo razonamiento en el juego irrebasable de la argumentación conlleva, también, que el obrar con sentido no puede sino ser argumentativo, y c) en tercer lugar, la suposición de que existe una *comprensión mejor*, y que la anticipación de una comunidad ideal es la forma de encontrarla, insinúa también la existencia de obligaciones, o deberes, en un sentido eminentemente moral. De este modo, la ética del discurso vendrá a ser, tanto en Apel como en Habermas, una continuación o el corolario indisociable de una teoría pragmático formal, ya sea universal o trascendental.

Capítulo II: La Ética Del Discurso

II.1. Los Principios (D) y (U)

Como se ha dicho, la pragmática formal, sea universal o trascendental, tiene un implícito componente ético que apunta a la primacía de la argumentación y el consenso por sobre el uso de la fuerza y a la acción comunicativa como modo originario del lenguaje, en oposición a la acción estratégica. Junto con lo anterior aparecen las siguientes conclusiones preliminares: a) quien argumenta en el ámbito de la moral, dada la doble estructura del lenguaje, usa, presupone o anticipa, las condiciones de posibilidad de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación para Apel, o las condiciones normativas de una situación ideal de habla para Habermas, pretendiendo que su ilocución sea aceptada como inteligible, verdadera, sincera y correcta y b) para ambos, dado que la finalidad última del lenguaje es el entendimiento y que todo acto de habla lleva ínsitas las condiciones para su consecución, resulta que la actitud performativa del hablante es el rechazo del uso de la fuerza como método de resolución de conflictos, favoreciendo en su lugar al *discurso práctico*. Entendiéndose por éste, un procedimiento en que todos los afectados pueden dar sus razones para el establecimiento

de una norma, comprometiéndose a su seguimiento, en el entendido de que es igualmente buena para todos (Habermas, 2000, pp. 91-92). Las características de los discursos prácticos, o procesos de entendimiento, serían los siguientes:

En ellos se deben tener en cuenta los intereses de todos los afectados (y no solamente aquellos de quienes participan de *facto* en una argumentación); para justificar la propia posición o para criticar otras posiciones, en las deliberaciones solo deben emplearse argumentos accesibles a todos los argumentantes; se debe excluir la violencia como forma de resolver disensos y conflictos; los argumentantes deben poder participar en forma simétrica (es decir, todos tienen que tener la posibilidad de expresarse libremente, de aportar razones, de criticar otras posiciones, etcétera). (Michelini, 2016, pp.43-44)

El seguimiento de las reglas del discurso práctico sería entonces un comportamiento ético derivado del *factum* de la argumentación. Al realizar un acto de habla, al elevar una pretensión de validez, el proponente se está comprometiendo con la resolución de conflictos mediante la argumentación, vale decir, intercambiando razones con sus interlocutores en búsqueda del entendimiento. De aquí viene el nombre de ética discursiva. Según Apel (1998):

Hoy prefiero hablar de <<ética discursiva>>, y esto por dos motivos principales: primero porque esta denominación remite a una forma especial de comunica-

ción -el discurso argumentativo- como medio de fundamentación concreta de las normas y, en segundo lugar, porque remite a la circunstancia de que el discurso argumentativo -y no cualquier otra forma de comunicación en el mundo de la vida- contiene también el a priori racional de fundamentación para el principio de la ética. (p. 146)

A su vez, dice Habermas (1991):

Todo aquel que trate en serio de participar en una argumentación, no tiene más remedio que aceptar implícitamente presupuestos pragmático-universales que tienen un contenido normativo; el principio moral puede deducirse entonces del contenido de estos presupuestos de la argumentación con tal que se sepa qué es eso de justificar una norma de acción. (p. 37)

Habermas (1991) dice que la ética del discurso es deontológica, cognitivista, procedimental⁴, universalista y que se distingue de otras éticas de inspiración kantiana por ser, específicamente, discursiva (pp. 35-38). Es, en principio, deontológica porque la corrección de las normas depende de su conformidad con principios y no de la evaluación de sus consecuencias, es cognitivista porque supone que la corrección de las normas puede determinarse mediante un procedimiento análogo al que puede determinar la verdad; es procedimental porque no propone normas concretas, sino un proce-

⁴ En Habermas (1991), se ocupa la palabra *formalista*, mientras que en Cortina (2004) se ocupa *procedimental*. Se prefiere aquí este último término por ser más específico. Sin perjuicio de que la ética procedimental es un tipo de ética formalista.

dimiento para determinar su corrección; y universalista porque no se refiere a las intuiciones morales de una cultura o época, sino que pretende una validez general (Cortina, 2004, p.179) (Habermas, 1991, pp.36-37).

Las características anteriores encuadran a la ética del discurso en el marco de las éticas kantianas, diferenciándose de ellas en que es dialógica o comunicativa. El punto de vista moral de la ética del discurso consiste en que los miembros de la comunidad de comunicación supongan que todos los afectados por los efectos de la aplicación de la norma en cuestión “participan como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que no puede admitirse otra coerción que la resultante de los mejores argumentos” (Habermas, 1991, p.38), de modo que estén en posición de aceptar o rechazar la propuesta, siendo válidas sólo las normas que sean aceptables por todos los afectados, en esas condiciones -las del discurso práctico. Con esta característica definitoria, aparece también que es una ética posmetafísica: derivada de los giros lingüístico, hermenéutico y pragmático de la filosofía. La ética del discurso no parte de la conciencia de un individuo aislado, sino del supuesto de que los sujetos morales se desenvuelven en una comunidad de comunicación, histórica y real, tanto así que el principio ético discursivo no viene de un mundo de los fines, sino del propio contexto de la

razón (Mendianta, 2002, p.124). De esto resulta que, contra el rigorismo de Kant, no puede la ética abstraerse del lugar y tiempo en que se desarrollan las normas pues son condición de posibilidad de mismas, formando parte del mundo de la vida supuesto por los hablantes. Así, “ambos pensadores alemanes coinciden en la relevancia para la reflexión ética de algunos aspectos ausentes en la ética kantiana, como la consideración del contexto y de las consecuencias directas e indirectas de las acciones humanas” (Michellini, 2016, p.46). En este sentido dice Apel (1994):

falta en Kant -lo mismo en la filosofía teórica que en la práctica- una reflexión filosófico-trascendental acerca de aquellas condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de la comprensión de significados y reglas que son cumplidos sólo en el medio del lenguaje y de la comunicación. (p.20)

De modo similar, Habermas (1991) afirma que el “hiato entre lo inteligible y lo empírico queda atemperado y convertido en una tensión que se hace notar en la fuerza fáctica de suposiciones contrafácticas dentro de la práctica comunicativa cotidiana misma” (p. 44). Así, dado que la norma sólo puede ser válida o inválida según el contexto donde los juicios adquieren sentido, esto es, en una comunidad de argumentación, su validez universal no puede supeditarse al *que puedas querer que tu máxima sea una ley uni-*

versal, sino del que sea aceptable y preferible por los afectados en su situación particular, es decir, no se trata de un *yo moral*, sino de una comunidad moral, un *nosotros ético* (Habermas, 2000, pp. 87-88).

La ética del discurso queda entonces compuesta por dos principios: *el principio de Universalización (U)* y *el principio Discursivo (D)*. El paso de una pragmática formal a una ética del discurso con las características señaladas podría resumirse del modo siguiente:

- a) Si un argumentante comete una contradicción performativa, su argumento, en cuanto acto de habla, es inválido dada la doble estructura del lenguaje,
- b) Dado que el entendimiento es uso originario y finalidad del lenguaje, todo acto de habla lleva consigo la actitud performativa de buscar el consenso,
- c) Para que el argumentante no incurra en una contradicción performativa, debe tener una disposición hacia el consenso, lo que significa que no sólo fundará su argumento en razones, sino que se compromete a respetar los resultados de la argumentación, esto es, la coacción del mejor argumento y, ya argumentando, el respeto a las reglas o condiciones de posibilidad del discurso,

De c), resulta que en la formación de consensos no pueden intervenir presiones distintas de las derivadas de la propia argumentación discursiva sobre ninguno de los integrantes de la comunidad de comunicación, de modo que la validez de las normas consiste en su aceptabilidad por los afectados, y para que esta aceptación sea, asimismo válida, es necesario que derive de procesos comunicativos adecuados a las reglas del discurso práctico. Asimismo, puede notarse que b) tiene un componente teleológico: el consenso es una finalidad o consecuencia deseable, de modo que lo deontológico del principio discursivo, lo es por teleológico (Cortina, 2004, p.186).

Así, el principio (U) queda planteado por Habermas (1991):

En el caso de normas válidas, los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos. (p. 37)

Por su parte, el principio ético discursivo (D) viene a ser:

Solo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico (Habermas, 1991, p.36).

La formulación habermasiana de los principios (D) y (U) muestra a la ética del discurso como una forma de determinar la validez de las normas

vigentes en un mundo de la vida, pero en ningún caso pueden extraerse normas morales concretas de ellos. Así, Habermas (2000) dice:

El principio básico de la ética discursiva toma pie en un *procedimiento*, esto es, la comprobación discursiva de las pretensiones normativas de validez. A este respecto cabe calificar con razón la ética discursiva de *formal*. Ésta no ofrece orientación de contenido alguno, sino un procedimiento: el del discurso práctico. Éste es, en realidad, un procedimiento no para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de normas propuestas y establecidas con carácter hipotético. (p.128)

Para precisar el contenido de los procedimientos discursivos, esto es, las reglas del discurso, diversos autores han propuesto como tales, a modo ejemplar:

(3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión.

(3.2) a) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación.

b) Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso.

c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.

(3.3) A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso (Habermas, 2000, pp. 112-113)

Otras formulaciones incluyen:

- Resolver los conflictos prácticos mediante la argumentación y no mediante la violencia

(técnicamente, la metanorma ético discursiva exige una remisión a los discursos prácticos concretos).

- Tomar en cuenta las necesidades e intereses de los interlocutores y de los posibles afectados por las decisiones a tomar, es decir, de quienes conforman una comunidad ilimitada (e ideal) de comunicación.

- Reconocer los derechos morales de los interlocutores y posibles afectados por las decisiones a tomar (nuevamente, de los miembros de la aludida comunidad ideal).

- En situaciones de conflicto práctico, buscar el consenso de todos los afectados con respecto a las acciones a realizar. (Crelter, 2010, pp. 340-341)

II.2. La Parte A Y la Parte B De La Ética



Apel acepta, en principio, la formulación habermasiana de (D) y (U), pero está en desacuerdo en cuanto a su alcance. Para Apel, el principio discursivo no es moralmente neutro, sino que insinúa en sí mismo un modelo de sociedad. Así, Apel (2017) dice que:

El <<moral point of view>> contiene no sólo un baremo de *justicia ajeno a la historia*- y por ello *puramente deontológico*-, sino también un *baremo* -cooriginario con el anterior *-de la responsabilidad, referida a la historia y por ello, teleológica*, que tiene que ver con la producción de las condiciones institucionales de aplicación del baremo puramente deontológico de la justicia. (p.79)

La argumentación de Apel encuentra su fundamento, principalmente, en el giro hermenéutico y su interpretación trascendental del mismo, desembocando en el supuesto del *a priori* de la facticidad. Se señaló más arriba que Apel estimaba como condición de posibilidad del entendimiento el contexto del ser, cuestión que para una razón lingüística donde la validez es necesariamente intersubjetiva se llamó el *ser-ahí-con-otros*. El *a priori* del discurso proviene del hecho, para Apel innegable, de que el sentido sólo puede darse en una comunidad histórica y real de comunicación. Es decir, que las condiciones ideales del discurso se refieren a una validez universal, ahistórica y contrafáctica, pero, como sólo adquieren sentido en y derivan de una situación real e histórica, deben ser complementadas conforme a esta. Esta tensión entre un *a priori* ideal y un *a priori* de la facticidad significa que el principio de la moral universal debe ser complementado con el principio de la responsabilidad referida a la historia, cuestión que, aunque también parece presente en la ética de Habermas, es más característica de la apeliana. En palabras de Apel (2017):

Yo parto del hecho de que el *principio del discurso*, no rebasable en el pensamiento, ya contiene de hecho el *principio primordial de la moral* y de que éste, por su parte, no sólo contiene el principio (U) -como principio de la *moral ideal del discurso* que hay que aplicar

oportunamente -sino también un *principio de responsabilidad* que, en el caso de aplicación no responsable en el mundo de la vida de normas *válidas según (U)*, tiene que responder de la *complementación* que se postula para la moral ideal del discurso, en el sentido de (U), mediante unos principios de la acción responsable y mediante unas instituciones que se puedan justificar. El último requisito mencionado, el de una *ética de la responsabilidad referida a las instituciones y a la historia*, aún ha de ser explicado con más detalle en el marco de una argumentación pragmático-trascendental.

A este fin, tengo que completar sobre todo la explicación que he dado hasta ahora del principio primordial -irrebasable- del discurso. Desde la perspectiva de la fundamentación pragmático-trascendental se muestra que este principio -al margen de que sea metódicamente irrebasable por el pensamiento filosófico- de antemano -en el marco de un *a priori dialéctico de la situación*- está vinculado a un *a priori* de la *facticidad* y de la *historicidad* de la precomprensión del mundo (en el sentido de Heidegger y de Gadamer) y a un *a priori* de la pertenencia de cualquiera que argumente a una comunidad de comunicación *real*, históricamente condicionada y limitada. (pp. 116-117)

De este modo, siguiendo a Apel, cabría agregar a los principios (D) y (U) un principio de complementación (E) (*Ergänzungsprinzip*), “el cual exige la colaboración de todos los argumentantes en la institucionalización de los discursos prácticos” (Michellini, 2016, pp. 48). Este principio será componente de la fundamentación última del principio del discurso, puesto

que se intenta conciliar el a priori de la comunidad de comunicación, tanto de la ideal, contrafácticamente anticipada, como de la real e histórica donde se dan, junto con las condiciones reales de la comunicación, sus constricciones fácticas y los correspondientes procesos comunicativos que forman el mundo de la vida (Michelini, 2016, p. 49).

Se ha expuesto la ética del discurso, tanto de Apel como de Habermas como una continuación de la pragmática formal en general, haciendo notar sólo algunas diferencias. Siempre en este entendido, y aunque ya se ha aludido a ella, debe señalarse el rol central de la acción comunicativa en ambas versiones. Dado que la orientación hacia el consenso mediante discursos prácticos es criterio de validez de los juicios, la acción correcta moralmente queda identificada, al menos hasta cierto punto, con la acción comunicativa. Según ya se había adelantado, la acción comunicativa, al reconocer los presupuestos ideales del discurso, lleva consigo el reconocimiento de la igualdad de derechos de todos los participantes en la argumentación, a diferencia de la acción estratégica en que se instrumentaliza al resto en favor de la consecución del fin deseado.

No obstante, si la ética del discurso debe ser referida también a la historia, ocurre que actuar siempre de forma comunicativa puede resultar en

consecuencias indeseables según los propios principios que postula. Si la ética se limita a la fundamentación o validación de las normas vigentes como propone Habermas, entonces busca meramente explicar y describir, cuestión esta última que puede identificarse con el rol descriptivo de la filosofía del segundo Wittgenstein que Apel criticó. Pero si se estima, como Apel, que la ética no puede limitarse a la consideración del punto de vista de argumentantes *eximidos de acción*, sino que, en cuanto trata de seres reales con intereses efectivos, debe ser capaz de orientar a la acción en el marco que da el mundo de la vida. Así, el principio de complementación que propone va más allá de (D) y (U), pues de él derivan normas de acción en dirección de un ideal regulativo, transformando los principios de la ética del discurso en un *imperativo*. En efecto, dadas las características que atribuye a la filosofía trascendental transformada lingüística, hermenéutica y pragmáticamente, incorporando el ideal regulativo de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación como criterio del sentido. Así, Apel (2007) reformula en el imperativo categórico del siguiente modo:

Obra sólo según aquella máxima que te ponga en condiciones, ya sea de tomar parte en la fundamentación discursiva de aquellas normas cuyas consecuencias para todos los afectados serían aptas para lograr un consenso, ya sea de decidir, solo o en

colaboración con otros, según el espíritu de los posibles resultados del discurso práctico ideal. (p.78)

Según el autor, la ética contempla una parte A, que es la proposición de este imperativo: un principio de validez consistente en que cada argumentante serio realice la intelección de las condiciones ideales de una “comunidad ilimitada de comunicación” de modo de descubrir, por una parte, la fundamentación del obrar moralmente que el racionalismo científico había descartado, y, por otra, la validez pragmático-trascendental de sus argumentos y acciones. Sin embargo, como se señaló con la enunciación del principio de complementación, el principio discursivo, o el imperativo categórico en su nueva versión, no pueden abstraerse de las condiciones del mundo de la vida, baste señalar que el discurso práctico supone la igualdad de condiciones de los participantes. Apel plantea entonces una *Parte B de la ética* que responde a esta necesidad, estableciéndose obligaciones en el marco de una *ética de la responsabilidad*, concepto acuñado por Weber para referirse al *ser moral* del agente político que debe actuar estratégicamente bajo determinadas circunstancias (Apel, 1999, p.96). Dice Apel (2017):

En relación con la conocida conferencia de Max Weber sobre la diferencia entre una <<ética de la

intención>> y una <<ética de la responsabilidad>> yo mismo he tratado el problema de complementar el principio de la moral ideal del discurso sin adjudicarle una referencia institucional a los principios de la acción moral de las personas -por ejemplo, en el sentido de una ética de la responsabilidad del político. Desde este punto de vista he postulado un <<principio de complementación de la ética de la responsabilidad en el sentido de una *mediación de la racionalidad de la acción consensual-comunicativa y estratégica con referencia a la situación*, que -como principio de una *estrategia teleológico-moral a largo plazo*- aún está dirigida por el principio regulador de la moral ideal del discurso [...]. (p.122)

Apel no plantea esto sólo como algo teórico, sino que estima que el planteamiento de una ética dividida en dos partes es una necesidad en la era de la ciencia. Para el filósofo alemán, la situación de la humanidad en la era atómica plantea un doble desafío. El razonamiento, al parecer preponderante, de una ciencia libre de valoraciones y avanzada al punto que permite predecir con precisión las consecuencias de los actos diría que la evaluación ética de los mismos se da *por sí misma*. Además, se propone que únicamente los postulados susceptibles de comprobación empírica son válidos, así que la búsqueda de una fundamentación de la moral sería decididamente ociosa. En pocas palabras, este es el primer desafío, o el desafío interno, de la ciencia: la imposibilidad de fundamentar la ética. El

segundo desafío emana del mismo estado de la ciencia: por primera vez, en toda la historia de la especie humana, existe la posibilidad de su total eliminación producto del avance de la tecnología. La lesividad potencial de la ciencia exige, según Apel, el establecimiento de un criterio moral universal para la toma de decisiones (Apel, 2007, p. 64-65). Expresa Apel (2007):

Con ello se produce una situación problemática verdaderamente paradójica, y en ella reside, en mi opinión, el desafío para una ética filosófica de la responsabilidad en la era de la ciencia. Si se la considera más exactamente, la paradoja de la situación se basa en un doble desafío de la ciencia a la ética filosófica: un desafío externo y un desafío interno.

El desafío *externo* reside manifiestamente en las consecuencias técnico-prácticas de la ciencia para la vida de la moderna sociedad industrial, inclusive hasta la crisis estratégico-nuclear y ecológica. Este desafío externo hace que por primera vez en la historia de la humanidad a esta se le aparezca como algo urgente algo así como una *macroética de la responsabilidad solidaria*, de extensión planetaria.

El desafío *interno* de la ciencia a la Ética filosófica reside en el *modelo o paradigma de la racionalidad científica*, que parece ser obligatorio también para la filosofía. Este paradigma de la racionalidad parece demostrar, sin embargo, que una fundamentación última racional de la evaluación ética de las consecuencias de la ciencia es imposible. (p. 67)

La particularidad de la ética de Apel es colocar al agente moral ante un dilema: existe un “hiato insalvable” entre lo descubierto en la parte A de la ética -los principios (D) y (U). Por un lado, se trata de aceptar las reglas del discurso práctico como criterio de validez de la acción y su necesaria anticipación por todos los afectados y por otro el actuar en un mundo de la vida donde su aplicación irrestricta puede resultar en una irresponsabilidad. De este modo, en cuanto ética de la responsabilidad, se exige la acción estratégica necesaria para defender el “sistema de autoafirmación” poniendo especial atención a las consecuencias que se derivarían de cada acción (Apel, 2007, p. 86).

En el ámbito de la política una persona representa los intereses de muchos y tiene entonces una responsabilidad para con ellos: debe defenderlos ante los demás. Sin embargo, continúa Apel, los argumentantes *ya* aceptaron las normas ideales desde que se ocupan de argumentar. Esto implica que aunque existe la responsabilidad mantener una reserva estratégica para con sus contrapartes, sigue siendo exigible el deber de realizar en el mundo de la vida las condiciones ideales de comunicación (Apel, 2007, p. 90). Todo argumentante debe comprometerse a largo plazo con la institucionalización de aquellas condiciones que permitan los

acuerdos intersubjetivamente válidos, pues desde que se ocupan de argumentar aceptan su vigencia. En otras palabras, el uso de la acción estratégica debe asimismo ir *dirigida* al ideal regulativo de la comunidad ideal de comunicación. De este modo,

es menester, pues, mediar el principio esperanza con el principio responsabilidad, el principio de la ética discursiva con los imperativos de la razón estratégica, que permitan conservar la comunidad real.

Esta sería la tarea de una ética de la responsabilidad que en su parte B se pregunta cómo *exigir moralmente* y de un modo universal el cumplimiento del principio ético dialógico si a nadie puede garantizarse que los demás lo cumplirán. ¿Es responsable exigir en estas condiciones de inseguridad el universal cumplimiento o en el nivel de la aplicación es necesario hacer uso de la razón estratégica y mediar el principio utópico con el principio de conservación? (Cortina, 1989, p. 526).

En resumen, la parte A de la ética consiste en buscar condiciones de posibilidad para la argumentación mediante el método pragmático trascendental de fundamentación, específicamente normas éticas que hagan posible la acción comunicativa y el acuerdo racional válido intersubjetivamente. Existe además un momento histórico-empírico: en la parte B, se admite que estas condiciones de posibilidad no se cumplen en el mundo de la vida y se asume la necesaria mediación del actuar estratégicamente. De un lado, cada persona tiene el deber de defender su

sistema de autoafirmación y por el otro, desde que se anticipan las condiciones de posibilidad de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación, debe comprometerse con su materialización. De este modo, la acción estratégica dirigida a esta finalidad evita, en cierto modo, la contradicción performativa, pues va guiada por el ideal regulativo implícito en toda acción susceptible de ser expresada lingüísticamente.

II.3. Críticas A La Filosofía De Apel Y Habermas

Algunas de las críticas generales a la pragmática formal y a la ética del discurso son: a) incurrir en una falacia naturalista, pues se derivan normas del hecho de la supuesta naturaleza comunicativa de la razón o del hecho de la comunicación, b) los principios (D) y (U) suponen la consideración de todos los afectados, debiendo poder participar en un discurso práctico, lo que supone problemas, en primer lugar, por la imposibilidad fáctica de la participación de todos los afectados y en segundo lugar, por la justificación de quien merece ser considerado como afectado, c) en el mismo sentido aparece el problema de determinar el estatus moral de quienes no tengan competencia comunicativa como los niños o los incapacitados mentalmente,

los animales, quienes alguna vez tuvieron la posibilidad de argumentar y la han perdido, los nonatos, etcétera... y d) no tener contenido y resultar incluso perjudicial, pues o es incapaz de resolver problemas de la vida cotidiana o tiene un contenido que refleja un modo de vida que deberá, finalmente, imponerse a los demás (Crelie, 2010, pp. 341-348).

En esta sección se expondrán sólo algunos argumentos que muestran las debilidades de la filosofía de Apel y Habermas, a modo de ilustración, para luego proponer una respuesta en términos generales. Los argumentos apuntan a lo siguiente: la ética del discurso depende de la efectividad de que sea normativamente exigible la consideración de las condiciones de posibilidad del discurso ideal, obtenidas ya sea mediante la reconstrucción que hace Habermas o de la fundamentación pragmático trascendental de Apel.

Una primera línea que se expondrá dice relación con la interpretación que los autores hacen de algunos conceptos de la filosofía del lenguaje, particularmente de Wittgenstein, para justificar la necesidad de la consideración de la situación ideal de habla o de la comunidad ideal de comunicación. La falta de justificación significaría que la ética del discurso queda relegada o bien a algo similar al reino de los fines, o a una utopía

motivada por el deseo de los autores de cierto tipo de sociedad, sin fundamentarla. La segunda línea, apunta a los problemas de las éticas kantianas, a saber, la dificultad de justificar los criterios de validez que propone, así como su obligatoriedad moral, y que el formalismo o procedimentalismo no permite dar soluciones a los problemas morales de la vida cotidiana, pues la complejidad de los casos concretos excede las posibilidades de aplicación de principios supuestamente universales, quedando en consecuencia sin contenido ni utilidad.

En cuanto a la interpretación de Wittgenstein, se les acusa de contaminar de idealismo las *Investigaciones Filosóficas*, cuando se postulan supuestos universales a todo juego de lenguaje, en la forma de una situación ideal de habla o de la anticipación de la comunidad ideal de argumentantes, cuestión que sería expresamente negada por Wittgenstein (Gamero, 2014, p. 430). En este sentido:

Cuando estos dos autores tratan de definir una comprensión unívoca y homogénea de los procesos de comunicación humanos, identificada con un juego de lenguaje ideal o momento de consenso perfecto, olvidan que Wittgenstein sostuvo que la multiplicidad de juegos del lenguaje “no es algo fijo, dado de una vez por todas, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje [...] nacen y otros envejecen y se olvidan” (IF § 23). No tienen en cuenta tampoco que

este filósofo vienes mantuvo que en los juegos de lenguaje siempre es posible discordar o seguir la regla de modo distinto (IF §206). Tampoco resultaría posible, según este autor, regular de forma exhaustiva y definitiva ningún juego de lenguaje, ya que el concepto de “reglamento ideal” no es comprensible (Z §440), ni se puede regular y delimitar de forma exacta una práctica, sino que siempre habrá lugar para malentendidos, nuevas interpretaciones y cambios (Z §440-441). (Gamero, 2014, p. 431)

Los pasajes citados son contradictorios con el supuesto de un juego de lenguaje o situación de habla ideal, sin embargo, Apel tiene claro el rechazo del segundo Wittgenstein a la existencia de un criterio unificador y justamente lo criticó en ese sentido. El alemán llega a la conclusión de la necesidad de un juego de lenguaje trascendental por estimar que el pragmatismo de Wittgenstein, según se dijo, dejó sin explicación hechos que él mismo proclamaba. Sin embargo, la noción de juego de lenguaje ya no queda en el ámbito de las prácticas cotidianas del lenguaje ordinario. En este sentido:

Tanto Apel como Habermas parten de la concepción metafísica y unívoca de la realidad que Wittgenstein mantenía en el *Tractatus* y la extienden a la segunda etapa de este autor, de tal modo que totalizan, idealizan e inmovilizan los juegos de lenguaje, distanciándose del pensamiento del segundo Wittgenstein y acercándose a planteamientos más ontológicos, como el de Heidegger. (Gamero, 2014, p. 431)

Justamente, los tres giros de la filosofía que postula Apel suponen que los elementos pragmático, hermenéutico y lingüístico se confunden en la filosofía trascendental transformada, de modo que necesariamente se aplicarán nociones del *Tractatus* en conjunción con los de la obra del segundo Wittgenstein. Asimismo, en el primer tomo de *La Transformación de la filosofía*, por ejemplo, Apel dedica un capítulo entero a mostrar un paralelo entre Heidegger y Wittgenstein (Apel, 1985a, pp. 217-264), por lo que no es de extrañar que la pragmática formal acerque estas concepciones. De este modo, Apel y Habermas, efectivamente, adecúan la noción de juegos de lenguaje para respaldar sus conclusiones. Más allá de lo inadecuada que pudiera ser su interpretación de Wittgenstein, la acusación de idealismo aleja a la pragmática formal del pragmatismo lingüístico. Esto es relevante pues se traiciona la noción de juego de lenguaje de Wittgenstein al estimar que efectivamente existe algo común a ellos, siendo que lo que quería mostrar el vienés era justamente que no pueden definirse de ese modo, sino por las semejanzas de familia. Así, en el párrafo 130 de las *Investigaciones Filosóficas*, dice Wittgenstein:

Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación

del lenguaje -como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y la resistencia del air. Los juegos de lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza. (p. 131)

En esta línea, existe también un problema con el alcance que los autores dan al argumento del lenguaje privado, y es que realizan una interpretación comunitaria del seguimiento de reglas. Esta consiste en que “no hay seguimiento de reglas a menos que a éstas pertenezca como principio constitutivo la exigencia de que la comunidad pueda controlar ese seguimiento” (Acero, 1994, p. 125). Apel señala como condición de posibilidad del sentido la suposición de una comunidad de comunicación, aludiendo a que no puede existir un lenguaje que no pueda ser controlado por otros. Sin embargo, la formulación correcta del argumento opondría privado a público o de forma manifiesta, cuestión distinta a oponer privado a comunitario.

La idea básica es, en cualquier caso, simple y, según los intérpretes recientes, fue anticipada por el propio Wittgenstein: no parece haber duda ninguna en cuanto a que Robinson Crusoe sigue reglas al hacerse su propio calzado y que esas reglas son de su propia invención; y también parece de todo punto razonable admitir que un individuo solo pueda adoptar una línea regular de conducta en situaciones tipificadas (más o menos

nítidamente). Lo esencial para que digamos de él que sigue una regla es que su comportamiento no sea inexorablemente arbitrario, sino que constituya una práctica estable. Esto quiere decir que una regla ha de *poder* cristalizar en una costumbre, aunque *de hecho* sólo se siga una vez. [...]. (Acero, 1994, p.125)

Acero (1994) supone que Apel respondería diciendo que una regularidad no es lo mismo que una regla, pues lo que caracterizaría a esta sería un elemento de normatividad, sin embargo, esto no está suficientemente justificado, cuestión que se extiende al supuesto de una instancia trascendental tanto en Kant y como en Apel (pp.126-127). Ciertamente, esta crítica es extensible a Habermas y a la ética del discurso, pues se resuelve en que suponer la idealización de una razón comunicativa con consecuencias éticas como criterio necesario de validez, no está justificado. De esta falta de justificación, aparece que la ética del discurso parte de un modelo de sociedad como criterio de validez, sin más fundamentación que el deseo de los autores por una utopía producto de sus contextos, ideologías, e, incluso, religión (Gamero, 2014, p. 335).

Al respecto, aunque los autores aluden frecuentemente al argumento del lenguaje privado para justificar la necesidad del concepto de comunidad en la atribución de sentido, esta idea está más bien inspirada en la semiótica de

Peirce que en las *Investigaciones*. La tesis del norteamericano de que un signo es “una cosa que representa otra para alguien” (Beuchot, 2016, p.136), implicaría que no puede haber significado sin intérprete, entendido aquí como un tercero. En cuanto a la normatividad del seguimiento de reglas, esto también viene de la teoría de Peirce, en particular, del concepto de *terceridad*: “que es una relación triádica, a saber, entre tres elementos, y tiene carácter de ley, de legalidad, de algo que habitualmente sucede, por lo cual puede ser puesto como ley de la naturaleza o de la lógica” (Beuchot, 2016, p.136). En efecto, es recurriendo a Peirce que Apel unifica en su teoría las ideas de Heidegger y Wittgenstein, de modo tal que regla se entiende en este sentido normativo, y no como una regularidad de hecho.

En cuanto a la ética del discurso, Rorty (2007) critica las pretensiones de universalidad de las teorías de Apel y Habermas, y principalmente el alcance ético-político que pudiera dárseles. El autor norteamericano estima que no existe una instancia trascendente a las prácticas sociales, y que resulta ocioso plantearlas, al punto que propone reemplazar la idea de verdad o de validez universal por justificación y que ésta siempre será dependiente del contexto. Además, indica que el verdadero valor de un argumento no depende de una validez universal o de un concepto de verdad

o idealidad, sino que, para una teoría en verdad pragmatista, de su capacidad persuasiva. Así, entiende que la ética del discurso y el argumento de la contradicción performativa no aportan nada, para el norteamericano que un principio sea universal o racional no explica por sí mismo que el comportamiento deba ajustarse a reglas acordes con dichos principios. Dice Rorty (2007):

Tal vez la diferencia de mayor envergadura entre Habermas y yo es que los pragmatistas como yo simpatizamos con los pensadores anti metafísicos, 'posmodernos', que él critica cuando sugieren que la idea de una distinción entre práctica social y lo que trasciende esta práctica es un remanente indeseable del logocentrismo. Foucault y Dewey pueden estar de acuerdo en que, sea o no una cuestión de 'poder' la indagación nunca trasciende la práctica social. Ambos dirían que lo único que trasciende una práctica social es otra práctica social, así como lo único que puede trascender al público actual es un público futuro. Del mismo modo, lo único que puede trascender una estrategia discursiva es otra estrategia discursiva, que apunte a objetivos diferentes y mejores. Pero, dado que no sé cómo se apunta a ello, no creo que la 'verdad' designe esas metas. Y no me parece que pueda ser de ayuda agregar 'verdad' o universalidad' o 'incondicionalidad' a nuestra lista de metas, pues no veo qué podríamos hacer diferente si recurriéramos a tales agregados.

En este punto, puede parecer que la diferencia entre Habermas y yo no tiene consecuencias en la práctica: ambos tenemos las mismas utopías en mente, y ambos nos comprometemos en el mismo tipo de política

democrática. Entonces, ¿por qué perder tiempo discutiendo sobre si de las prácticas de comunicación utópicas debe decirse que están o no <<orientadas a la verdad>>? La respuesta es que Habermas considera que esto tiene consecuencias prácticas, porque logra hacer un movimiento argumentativo que no es franco para mí: logra acusar a sus oponentes de autocontradicción performativa. Habermas piensa que <<el discurso universal de una comunidad interpretativa ilimitada>> es <<inevitablemente asumido>> por cualquiera que entre en la discusión, incluso por mí. (pp. 29-30)

Retóricamente se pregunta luego:

La gran pregunta es si alguien ha sido alguna vez convencido por la acusación de autocontradicción performativa. No creo que haya muchos ejemplos claros de tal acusación que puedan tomarse en serio. (Rorty, 2007, p. 31)

Por último, cabe señalar las objeciones de Rorty (2007) a la coacción del mejor argumento:

Desde una perspectiva pragmatista, describir a alguien diciendo que ha sucumbido a la atracción del <<mejor argumento>> es describirlo como convencido por la clase de razones que nos han convencido, o nos convencerían, de la misma conclusión. Nuestros criterios de superioridad del argumento son relativos a la gama de argumentos que tenemos a nuestra disposición, [. . .]. Decir que alguien ha llegado a cierta conclusión por malas razones es, simplemente, decir que las razones que lo convencieron no nos convencerían. (pp. 153-154)

Concluye con ironía:

Desde mi perspectiva neodarwiniana, por supuesto, la idea cartesiana de un orden natural de razones es tan mala como la propuesta, mencionada por Wittgenstein, de que la gran ventaja de la lengua francesa es que las palabras ocurren en el orden en el cual se las piensa naturalmente. Las palabras familiares del francés ocurren, por cierto, en el orden en que los franceses generalmente las piensan, así como los argumentos que nos impresionarán como *überzeugen* antes que meramente como *überreden* tienen premisas que aceptamos dispuestas en el orden en el cual nosotros mismos las dispondríamos. Pero lo que cuenta como argumentación racional es tan históricamente determinante del contexto, como lo que cuenta como buen francés. (Rorty, 2007, pp. 155-156).

La crítica de Rorty ataca ciertamente el corazón de la ética del discurso, es decir, a la existencia de condiciones de validez universales o trascendentales en el lenguaje, a su rol fundamentador de normas y al carácter ético de las reglas de un discurso práctico. Para el filósofo norteamericano, así como no existe la necesidad de plantear una instancia trascendental a las prácticas sociales, pues éstas son únicamente dependientes unas de otras, tampoco existe la posibilidad de una coacción del mejor argumento, pues cada cual los califica según su contexto y conveniencia.

Por último, existe la acusación de falta de contenido de la ética del discurso. El principio ideal resulta ser una simplificación de los problemas

que se suscitan en la realidad, al punto que una amplia gama de cuestiones queda sin respuesta. Una ética formal, como dice el mismo Habermas, no propone normas de acción, sino que sólo se refiere a la validez de una norma en un contexto dado, según el mundo de la vida de que se trate. Esto devalúa fuertemente el valor universal que se pretende asignar a los principios (D) y (U). Puede haber casos más o menos claros de reglas que son inválidas en casi todo contexto, como la esclavitud o el racismo, pues siempre estarían contaminados de la contradicción performativa de que los actos de habla que los apoyen implican *dominación*. Pero, contra lo anterior, la gran mayoría de los asuntos a que se le asigna relevancia moral presentan mayor complejidad y no basta con el postulado de principios para resolverlos. Así,

Pese a estas consideraciones, el formalismo y el carácter abstracto de la propuesta habermasiana no parecen resultar suficientes para resolver cuestiones y dificultades importantes de nuestros días. Por ejemplo, en referencia al aborto, el filósofo alemán mantiene en las *Aclaraciones a la ética del discurso* que se trata de una cuestión controvertida y polémica, donde ambas partes poseen buenos argumentos y razones para defender su postura, debida a sus propios intereses y a formas muy distintas de ver la vida. Por este motivo, Habermas aduce que alcanzar un consenso universal sobre este tema no parece posible y que “no puede excluirse *a fortiori*, que [...] se trate de un problema

que no pueda resolverse desde el punto de vista moral” (AED:172). Sostiene entonces que el aborto supone una dificultad que sólo encuentra solución en contextos particulares, propios de cada forma de vida y distintos entre sí. Es decir, Habermas traslada la polémica sobre el aborto al ámbito ético y cultural, donde distintas soluciones son compatibles; ya que en el ámbito moral no parece posible encontrar un único punto de vista consensuado, de validez universal que suponga la solución a este problema. (Gamero, 2014, p. 299)

Por otra parte, si la ética del discurso propone normas de acción, como en el caso de Apel, se le acusa de estar inspirado en una concepción particular de sociedad. De ser insuficiente, se transforma en la pretensión de imponer de un modo de vida a los demás, desapareciendo la posibilidad de universal consideración, simetría y reciprocidad entre argumentantes, que eran parte de las reglas del discurso con carácter moral (Gamero, 2014, p. 303). Tampoco puede dejarse de lado que las exigencias del discurso práctico son tales, que muy pocas de las normas morales vigentes podrían ser válidas. Ahora bien, la división en parte A y parte B de la ética en Apel podría dar alguna luz al plantear la necesidad de mediar acción estratégica y comunicativa con el ideal regulativo de la comunidad ideal, pero la justificación de usos estratégicos de la razón, justamente por reconocer que las reglas pragmático-trascendentales no son realizables, parece hacer

perder toda relevancia a la parte A de la ética. Se producen, además, dos problemas al buscar normas concretas en el supuesto ideal de una comunidad ideal de comunicación. En primer lugar, se incurriría en una *falacia procedimentalista*, pues, así como no pueden extraerse normas de hechos, tampoco pueden extraerse normas concretas de reglas de procedimiento. En este sentido:

la pretensión de hacer derivar principios de contenido sustantivo de un mero procedimiento formal de argumentación es lógicamente una falacia (procedimentalista), pues nada puede obtenerse en la conclusión que no esté contenido en las premisas. Como dice MASSINI, la *falacia procedimentalista* es similar a la que Otfried HÖFFE ha denominada falacia normativista, para oponerla a la supuesta "falacia naturalista", y que consiste en la pretensión, completamente ilegítima, de extraer normas concretas de contenido, sólo de normas generales formales. Por otra parte, el procedimiento es construido a partir de las intuiciones de contenido que se quieren justificar, por un lado, y por otro, se pretende derivar estas intuiciones de aquel procedimiento cayendo en una justificación circular que no justifica nada, lo que constituye lógicamente una *falacia*. (Herrera D.A., 2010, p. 363)

El segundo problema es que, en última instancia, las reglas del discurso práctico derivan de nuestra situación como seres con competencia comunicativa. Es decir, los autores dirán que debemos respetar dichas reglas porque la razón comunicativa es parte de la naturaleza humana,

expresado en lo que se llamó el uso originario o *telos* del lenguaje. En este sentido,

Es decir, no resulta posible derivar la superioridad de las competencias definidas por Kohlberg y Habermas sólo a partir de la mera descripción de unas pautas morales y comunicativas propias de su tiempo; y si estos autores lo hacen, están imponiendo su punto de vista, su concepción de la ética y de la sociedad de modo universal, realizando un salto injustificado del “ser” al “deber”; esto es, cometiendo la falacia naturalista. (Gamero, 2014, p. 314)

Respecto de Apel, la crítica es algo distinta, dado que, como se señaló, su argumentación trascendental no parte de una descripción empírica, pero no deja de aludir a hechos para fundamentar la ética, en este sentido:

De acuerdo con el modelo reflexivo que reconstruye exigencias ya asumidas, la fundamentación conduce al reconocimiento del principio ético discursivo y no intenta derivarlo de otra cosa. Pero como indica Kuhlmann, aquí la objeción puede volver a la carga destacando que lo descubierto consiste en un *factum* (Kuhlmann, 1985: 216-217). En tal medida, se trataría de darle valor moral a un hecho presupuesto en la argumentación, al cual se debería hacer referencia mediante enunciados meramente descriptivos. Este hecho, más precisamente, estaría representado por la necesidad de reconocer una norma determinada. (Crelie, 2010, p. 342)

Habermas responde a los críticos recurriendo en última instancia a un argumento que llama *tu quoque trascendental*, es decir, una respuesta según

la cual “todo el que pretenda cuestionar la validez de su teoría, que incluso quien la critique, también la está afirmando” (Gamero, 2014, p. 193). Apel suele argumentar en base a la reflexividad de las teorías, es decir, se pregunta si son aplicables sobre sí mismas y si, en último caso, resisten a la prueba pragmático-trascendental, con lo que también acusa al crítico de aceptar desde ya su teoría, baste recordar que estima que el *principio de la crítica* presupone *el principio de la fundamentación* (Apel, 2007). Si bien esto es una simplificación de las respuestas de los autores a sus críticos, y en todo caso una interpretación no generosa, no es desacertado.

Este tipo de réplica tiene un dejo de dogmatismo, pues, a) inmunizan la teoría de toda crítica, porque siempre se incluirá una pretensión de validez o una actitud ilocutiva ad-hoc con la pragmática formal en el argumento del contendor, b) exigen que el contendor acepte a la contradicción performativa como criterio de validez. Como se ha dicho, la pragmática formal parte del supuesto de que la dimensión performativa del acto de habla influye en la validez de una proposición, de modo que, si existe discordancia entre ellas, el argumento que se plantee será inválido, y esto es discutible y c) las respuestas a las críticas se basan en la normatividad de los supuestos pragmático-formales, que es justamente lo que se discute.

Sin perjuicio de lo anterior, no veo cómo podría responderse a las críticas sino desde la misma pragmática formal, ya sea trascendental o universal, por lo que siempre será posible la acusación de dogmatismo, o de incurrir en una falacia naturalista, pero también creo que ninguna teoría sobre la moral está a salvo de este tipo de acusaciones y esto dice relación con el problema de la fundamentación última filosófica, pues se trata en última instancia de buscar una justificación que sea irrefutable. Ahora bien, creo que una defensa de las teorías pragmático-formales y de la ética del discurso debe partir de la diferenciación entre los mundos objetivo e intersubjetivo.

II.4. Una respuesta: intersubjetividad.

Para explicar la estrategia a seguir, cabe recordar las menciones a la ética que hace Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus* (2015):

6.41 El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.

Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales.

Lo que los hace no-casuales no puede residir *en* el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez.

Ha de residir fuera del mundo.

6.42 Por esto tampoco puede haber proposiciones éticas.

Las proposiciones no pueden expresar nada más alto.

6.421 Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental.

(Ética y estética son una y la misma cosa.)

6.422 Cuando se asienta una ley ética de la forma <<tú debes...>> el primer pensamiento es: ¿y qué, si no lo hago? Pero está claro que la ética nada tiene que ver con el premio y el castigo en sentido ordinario. Esta pregunta, por las *consecuencias* de una acción tiene que ser, pues, irrelevante. Al menos, estas consecuencias no deben ser acontecimientos. Porque algo correcto tiene que haber, a pesar de todo, en aquella interpelación. Tiene que haber, en efecto, un tipo de premio y de castigo éticos, pero éstos han de residir en la acción misma.

(Y está claro, asimismo, que el premio ha de ser algo agradable y el castigo algo desagradable.) (p.142)

Si el *Tractatus* limita la posibilidad del sentido a las proposiciones sobre un mundo objetivo, sus dichos sobre ética dan luces de que estas proposiciones se refieren a algo que no está en ese mundo. Apel y Habermas entienden que efectivamente lo moral no puede expresarse en proposiciones verdaderas o falsas relativas a estados de cosas. Sin embargo, ese *más allá*, que para Wittgenstein tiene una connotación religiosa, se manifiesta en el mundo intersubjetivo. En pocas palabras, lo moral no tiene sentido en el mundo objetivo porque no es ahí donde existe, sino sólo en el

contexto de las interacciones. Si pensamos en la comunidad ideal e ilimitada de investigación de Peirce, resulta que no existe motivo por el que no pueda postularse un solo sujeto ideal e ilimitado que pueda recabar toda la información sobre un mundo objetivo, pero sí lo hay cuando nos referimos a lo que está *más allá*. Para Robinson Crusoe hablar de *validez* no tiene ningún sentido, pues sus acciones están dirigidas exclusivamente por la *eficacia*. Fuera de la intersubjetividad, la diferencia entre regla y regularidad carece de sentido o podríamos decir, con Rorty, de utilidad pragmática.

Sin embargo, la situación cambia en el mundo intersubjetivo, entendido como el mundo de la argumentación. El armado de calzado corresponde a acciones no sociales y en estas distinguir regla y regularidad no tiene sentido. Tampoco tiene sentido hablar de una regla en ámbitos donde la interacción no sea argumentativa, como en la guerra. A mayor abundamiento, cuando se introducen reglas a la guerra, como el no uso de armas biológicas o la prohibición del ataque a poblaciones civiles, o respetar la rendición del enemigo, se trata de una intromisión del ámbito argumentativo. Lo mismo puede pensarse de una pelea callejera en comparación con las artes marciales mixtas.

Dicho esto, si estamos hablando de la acción social, las reglas sí tienen un carácter normativo y este es el punto central de la pragmática formal: la pelea callejera es un tipo de interacción social sin reglas, y por tanto no argumentativa. Las artes marciales mixtas también son un tipo de interacción no argumentativa, pero sus reglas tienen un carácter normativo y esto supone: acciones inválidas como un golpe bajo, acciones obligatorias como detenerse cuando suene la campana y una serie de criterios que determinan quién es el vencedor. Estas reglas podrían cambiarse consensualmente, pero siempre tendrán este carácter normativo y no sólo el de constatar regularidades. Además, la imposición de estas reglas supone que uno de los contendientes es el *vencedor* y el otro el *perdedor*. Este tipo de elementos no están en la pelea callejera. La argumentación es entonces una interacción social especial, que puede caracterizarse por la presencia de reglas, en el sentido indicado: más que la reiteración de una conducta o lo manifiesto de una práctica social, en la argumentación una regla implica la conformidad con un parámetro.

Lo que se quiere decir con todo esto, es que en el mundo intersubjetivo hablar de reglas es hablar de validez, por lo que se incorpora el aspecto normativo superando la idea de regularidad que se da en el ámbito objetivo.

Ahora, también es cierto que puede proponerse cualquier norma, aun argumentativamente, pero Apel y Habermas apuntan a que al proponer una regla ya se está siguiendo las que son propias de la argumentación, puesto que es esto último lo que se está haciendo. La búsqueda de Apel de una fundamentación filosófica última apunta a ello, toda tesis es un argumento y como tal trae algo consigo. Como señala Ricardo Maliandi en la introducción de *La globalización y una ética de la responsabilidad* (2007):

El concepto de “fundamentación *reflexiva*” es decisivo en este contexto, y alude a la capacidad de la razón, por Kant descubierta, de explicitar (o, en términos más actuales y específicos, *reconstruir*) sus propios presupuestos. “Pragmática trascendental” es el acertado rótulo que ha encontrado Apel para su procedimiento filosófico, consistente en buscar -y encontrar, *reconstructivamente*- los presupuestos *a priori* de todo acto de habla y particularmente de los actos argumentativos. (p.12)

Supongamos, exagerando, que introducimos convencionalmente como regla de argumentación la ley del más fuerte, o que del mismo modo suprimimos el principio de no contradicción. Si entendemos como Rorty que argumentar es únicamente conseguir que otro acepte nuestra posición, esto sería posible. Quizás el norteamericano podría aceptar la ley del más fuerte es ajena a la argumentación, pues significa otra actividad, pero

resulta más complicado decir que la argumentación es más que convencer a otro de algo, sin importar cómo. La respuesta apeliana es que esto no es argumentación *en serio*. Cuando los éticos del discurso dicen que su teoría es *cognitivista*, señalan que la validez de las normas morales se obtiene de un modo análogo al de la verdad. Esto da luces sobre por qué el concepto de argumentación no puede ser tan amplio como el que propone Rorty. Cabe recordar que la teoría de la verdad de Peirce está ideada sobre el modelo de la interacción entre científicos que intercambian los resultados de sus experimentos, así como sus opiniones hasta que todos alcancen el mismo resultado, de modo de establecer la *verdad* de una teoría, manteniendo la reserva falibilista que el pensamiento científico exige. Contra ese modelo ideal, puede pensarse en científicos que no intercambian sus resultados, sino que muestran únicamente lo que beneficia sus teorías, ya sea para obtener notoriedad en el ámbito académico, asignaciones de fondos, etcétera... También puede ser que estos científicos obren de ese modo porque creen que, aunque no cuenten con toda la evidencia, sus teorías son las correctas y el bien común exige urgentemente su aceptación.

El segundo modelo no puede considerarse argumentación *en serio*, porque los participantes pretenden que se les dé la razón sin recurrir a la

fuerza, pero no están dispuestos a comprobar si la tienen. Esta actitud es dogmática e implica, en resumidas cuentas, la imposición de una postura por la fuerza, aunque no sea abiertamente violenta. El científico que oculta sus resultados, aun si cree que su teoría será eventualmente comprobable, busca poner fin al intercambio de razones aun cuando espera que todos lleguen a la misma convicción que él. Volviendo al ejemplo de los artistas marciales, si los contendientes pelean haciendo trampa, no permitirán saber quién era realmente el mejor, y uno ostentará el título *según las reglas*, porque eso supone ganar una competencia de artes marciales, pero no se sabrá si realmente fue el mejor peleador *según las reglas*: la *trampa* impide comprobar aquello que se quería establecer. De este modo, no se podría decir que el tramposo peleó *en serio*, pues no obró para determinar quién era el mejor, sino para obtener el cinturón a toda costa. La actitud del argumentante serio es la pretensión que lo defendido es verificable por los interlocutores y la única forma de lograr dicha verificación es actuar comunicativamente, lo que implica un componente ético. El tramposo pretende que es el mejor, y para que todos acepten su pretensión da golpes bajos, por lo que hay alguna conexión entre su acción y su pretensión. Pero su actitud privó de comprobación el objeto que tenía la pelea: puede que

efectivamente fuera el mejor, pero como hizo trampa ya no se sabrá si hubiera ganado sin ella.

Si se argumenta *en serio*, debe necesariamente aceptarse la coacción del mejor argumento. En el mundo intersubjetivo aparece, inevitablemente ya, el argumento *tu quoque transcendental*: el dogmático que se niega a someter a evaluación sus supuestos no es un argumentante serio. Volviendo entonces a la pregunta sobre si podríamos consensualmente modificar las reglas de la argumentación, resulta que esta tiene un contenido mínimo consistente en una especie de compromiso: ofrecer y recibir razones y disponerse a aceptar el propio error. Este es el principio (D). Luego, al debatir sobre ética o moral se está en el ámbito argumentativo y las tesis que se propongan deberán también conformarse a ese principio. El resultado de esta conformidad es únicamente la validez de la propuesta. Nótese la concordancia con lo dicho sobre el *Tractatus*: las proposiciones sobre la moral suponen una consecuencia que no puede estar en el mundo objetivo, porque no hay una relación causal, sino que en ella misma, y como están en el ámbito de la intersubjetividad dicha consecuencia es su validez, entendida como conformidad con los supuestos de la argumentación en serio. Con este supuesto mínimo pueden elaborarse respuestas a partir de

una argumentación ideal, acusándose al contraargumentante no sólo de que su argumento sea correcto o incorrecto -en relación con los hechos, por ejemplo- sino también en relación con si respeta o no las reglas de la argumentación y esto será extensivo a cualquier ámbito sobre el que pueda argumentarse. De este modo, en lo intersubjetivo *la ética es trascendental*, aun cuando no era a esto a lo que se refería Wittgenstein.

Para terminar esta sección, se plantea un nuevo problema: como se dijo, el supuesto de reglas de la argumentación, con carácter trascendental según Apel, tiene un ámbito bien específico que es la argumentación en serio. No se ha respondido a la capacidad de la ética del discurso para responder a problemas morales cotidianos, ni parece haberse superado la falacia procedimentalista. Al limitarnos a un ámbito reducido como es la argumentación, puede estimarse que solo se ha expuesto un problema metalingüístico. En este sentido, ¿Es la argumentación la única forma válida de solución de conflictos? Los filósofos buscan respuestas en la argumentación, y si esta debe ser *en serio*, algunas tesis -supongamos, *por el bien del argumento*, el escepticismo moral- podrían ser rebatidos por no ser argumentación en serio, pero la abolición de la esclavitud fue consecuencia de una lucha violenta y no parece que por eso su

establecimiento pierda validez. ¿Es realmente el procedimiento lo que determina la validez de una norma?



Capítulo III: El Lugar De La Huelga

III.1. Planteamiento: El Uso De La Fuerza

Según se ha dicho, la coacción del mejor argumento y el rechazo del uso de la fuerza como método de resolución de conflictos son centrales en la ética del discurso. La fuerza aparece como una forma de acción estratégica abierta, y es una clara vulneración a las normas del discurso. Así, desde el punto de vista de la acción comunicativa, la violencia es el quiebre de la comunicación, la negación del otro como hablante válido y la asunción definitiva de que los propios intereses son los válidos. En otras palabras, el principio discursivo implica que se reconozca al otro como igual de modo que no puede un hablante imponerse al otro sin tener la disposición a oírle, y esta es una actitud recíproca: la violencia en la resolución de conflictos desconoce esto y, por lo tanto, se termina la comunicación (Demenchonok & Peterson, 2009, p. 69). Quien recurre a la violencia entonces niega la necesidad de consenso, pues asume que conoce la verdad y lo justo, y no tiene más motivos para dar y pedir razones. Según el principio (D) de la ética del discurso, todos los conflictos moralmente relevantes debieran ser

resueltos de un modo libre de violencia. Sin embargo, entre el principio ideal y el mundo de la vida existe un hiato. No siempre es posible esperar que los demás excluyan la negociación estratégica, o el uso abierto de la fuerza y si se confiara ciegamente en ello, se arriesgaría al propio sistema de autoafirmación, cuestión a la que alude el principio de complementación de Apel.

Siendo esto así, si el principio de la solución pacífica de los conflictos mediante discursos prácticos no es incondicional ¿Cómo nos ilustra la ética para decidir en qué casos la violencia está justificada y en cuáles no? La intuición parece dictar que la violencia es justificada cuando se usa como medio de defensa, pero esto sigue siendo demasiado indeterminado. Limitar la violencia justificada a la defensa contra una agresión física, genera dudas sobre la validez de la abolición de la esclavitud o de los procesos independentistas de la América colonial, por ejemplo. Al parecer, debe considerarse también un tipo de violencia que no es física, sino institucionalmente dirigida, que puede ser llamada *violencia estructural*. Sobre esta puede decirse que:

se refiere a los daños causados institucionalmente que no sólo son predecibles, sino que han sido predichos y debatidos, y respecto de los cuales pudo adop-

tarse medidas preventivas. La fuerza moral de la noción de violencia se conserva en el caso de la violencia estructural, cuando vemos que agentes han permitido, a sabiendas, daños previsibles, aun cuando no los han querido, como en el caso de la violencia directa. La violencia estructural, en este sentido de cierta forma restringido, incluye la pobreza que se ha expandido junto con la desigualdad que la globalización ha generado, ambas a escala global entre varias naciones, incluso en Estados Unidos. Vemos este tipo de violencia en la proliferación de *sweatshops* y otros tipos de trabajo forzado, incluyendo formas de esclavitud y tráfico de personas. Lo vemos también en los desastres naturales, donde políticas conscientes han hecho que poblaciones se encuentren vulnerables y desprevenidas ante daños predecibles, desencadenados por eventos climáticos. (Demechonok & Peterson, 2009, p. 53) (La traducción es mía).

En algunas éticas del discurso, se ha tratado el tema señalando, en resumen, que la violencia -física- justificada es aquella que, sin ser *excesiva*, busca materializar condiciones básicas del discurso práctico. Así, en el caso de la esclavitud, se trata de la violencia de un grupo que no estaba siendo considerado como interlocutor válido, producto de una forma de violencia estructural. Adela Cortina (2004) desarrolla un poco esta idea:

Autoritarismos y dictaduras son entonces inmorales, y la violencia sólo está legitimada, como puede ocurrir en la guerrilla en ciertos casos, si es el único modo de hacer saber que buena parte de la población no es tenida como interlocutor válido. La violencia racional no es la que busca exterminar al contrario, sino la que pugna

por atraer su atención hacia el hecho moral de que el violento es un interlocutor al que no se atiende realmente. (p. 182)

Entonces, la violencia se ejercería legítimamente para los éticos del discurso cuando, institucionalmente, o desde una posición privilegiada, se excluye a un grupo de los procesos discursivos, más específicamente del proceso de establecimiento de normas. La violencia justificada no busca atacar modos de vida, sino lograr un lugar en la comunidad de comunicación cuando se es excluido de ella. En este sentido, Enrique Dussel (1999) habla de una *comunidad de críticos*, que media acción estratégica con la discursiva con la finalidad de que su pretendida verdad sea eventualmente aceptada por el *Otro hegemónico* que le niega participación en el discurso:

Aquí la razón estratégico-crítica (teniendo en cuenta el marco definido desde el sistema como negador de vida, y a la víctima como la que no puede vivir ni participar en la deliberación acerca de la reproducción de su vida —que es “desarrollo de la vida humana” en general y del propio sistema hegemónico—) estudia la factibilidad y realiza con eficiencia concreta la deconstrucción de lo negativo y las “transformaciones posibles”. El sexto principio, el crítico de factibilidad, podría enunciarse así: la comunidad crítica debe deconstruir efectivamente en el sistema su negatividad y transformarlo (o producir otro nuevo) para que las víctimas puedan vivir, participando simétricamente en las decisiones. (p. 136)

Esta idea es concordante con la división de la ética en una parte A que nos da condiciones ideales y contrafácticas del discurso y una parte B que busca mediar acción comunicativa y estratégica para materializarlas. Sin embargo, también muestra lo difícil de postular una ética de estas características, pues si todo el esfuerzo de fundamentar la moral en el discurso resulta en una imposición de normas procedimentales válidas mediante el uso de la fuerza, resulta que la parte A queda un tanto vacía. Por lo demás, si las normas que definen la validez son establecidas según quien sea más fuerte en una batalla, serían por tanto inválidas procedimentalmente, y esto termina apoyando la crítica ya señalada de que la ética del discurso no vendría a ser más que la imposición de un modo de vida sobre otros, llegando al punto de justificar la violencia en pos de una visión concreta de sociedad. Dicho de otro modo, si está permitido hacer uso de la fuerza para dar vigencia a las reglas del discurso, entonces no es el procedimiento discursivo el que determina la validez de las normas.

Como contrapartida, quizás no es la batalla en sí lo que termine por imponer las reglas del discurso práctico, sino la amenaza de esta. Esto tiene un paralelo con el desafío externo de la ciencia a que se refiere Apel. La amenaza de un enfrentamiento violento puede ser lo suficientemente importante

como para posicionar a los opositores en un discurso práctico. La violencia podría no ser el *quiebre* de la comunicación, sino que su inicio. Puede proponerse entonces un momento *a priori* que es una motivación para lo discursivo: tenemos presente, antes, un modo de resolución de conflictos que es el uso de la fuerza, y la consideración de las consecuencias que este puede tener, nos motiva a preferir la argumentación para resolver nuestras controversias. De este modo, no es la revolución armada de los excluidos, sino la posibilidad de esta la que pone a los opositores en pie de negociar su inclusión en igualdad de condiciones para determinar el modo en que se va a convivir pacíficamente. Luego, el temor al conflicto en condiciones contrarias a las que requiere el discurso práctico servirá como instrumento para evitar las consecuencias del enfrentamiento, y materializar la situación ideal mediante la argumentación.

Por otra parte, si lo que buscamos es consenso, es porque admitimos que nuestro punto de vista y modo de vida no es el único válido, -lo que podría ser otra formulación del principio (U)- y, también, porque la violencia no es un método de resolución de conflictos deseable, cuestión supuesta por el principio (D). Al estar dispuesto a aceptar razones, se reconoce la falibilidad de las nuestras. Si por el contrario se asumiera dogmáticamente que nues-

tras posturas son las correctas, no tendría relevancia la calidad de las razones o argumentos del interlocutor. En este sentido contrapone Dussel (1999) la comunidad de críticos, al dogmático:

Para el fundamentalista o dogmático su verdad-válida hegemónica debe serlo siempre para todos. Por el contrario, el crítico (o la comunidad de los críticos), por el hecho de pretender tener una referencia (siempre mediada discursivamente) a la realidad como verdad, debe también tolerar la oposición, la disidencia o el no-consenso del Otro en el tiempo necesario para la posible aceptabilidad de su “verdad” como “válida” también para el Otro. (p.135)

Concluye el autor que:

El crítico está abierto a la falsación y a la invalidación y no tiene otra referencia que la realidad a través de la discursividad comunitaria – democrática [...]. (Dussel, 1999, p. 135)

El posible enfrentamiento nos compele, entonces, a excluir –idealmente- formas no comunicativas de resolución de conflictos, debiendo considerar la posibilidad de que los intereses del contrario pueden ser válidos. En este sentido, y en palabras que dan cuenta del temor al enfrentamiento como fundamento para la ética:

Al ser la guerra el padre de todas las cosas, acaba por serlo también de la paz, porque los antiguos contendientes acaban por amistarse, al ver en sus rivales lo que a ellos mismos les falta. El pecado de *unitelaridad*,

que siempre comete quien adopta una perspectiva, empieza a percibirse como tal en contacto con la unilateralidad contraria, de modo que los adversarios con el tiempo terminan por buscar un tercero, que los supere, conservándolos. Que sea, por decirlo con Hegel, la verdad de ambos. (Cortina, 2016, p. 42)

Esta respuesta preliminar al problema de la justificación de usos de la fuerza, sin embargo, presenta dificultades. Como ya se ha dicho, por una parte, cabe preguntarse hasta qué punto se sigue respetando el principio discursivo cuando la consideración de la situación real lleva a la resolución no discursiva de conflictos de intereses, o a procesos discursivos en que intervengan presiones externas. También podría pensarse que se desnaturaliza el carácter deontológico y procedimental de la ética del discurso cuando se hace alusión a la motivación y el resultado que pueda tener la acción estratégica. Quizás la idea planteada ya no obedece a una razón comunicativa, sino que a un contractualismo *à la Hobbes*. Además, parece también una forma de decisionismo, cuestión que Apel buscaba rebatir. Por último, una fundamentación del uso de la fuerza, fundándose en consideraciones propias de la filosofía del lenguaje parece, al menos a primera vista, algo forzado. Para explorar estas dificultades y una posible defensa de la ética del

discurso, se expondrá un caso de aplicación: el reconocimiento de la huelga laboral como derecho humano.

III.2. Aspectos básicos sobre la huelga laboral y la libertad sindical.

La huelga es un fenómeno que nació de la conciencia de que entre los trabajadores dependientes existían intereses comunes que requerían un actuar conjunto para su defensa y garantía (Gamonal, 2007, p. 441). Es, en resumen, un medio de presión tendiente a buscar mejores condiciones laborales, utilizada como contrapeso al poder de mando del empleador (Silva, 2010, p. 302). En su particular evolución histórica, fue inicialmente considerada un delito en cuanto método de autotutela a través de la fuerza que producía una alteración de las relaciones de producción, cuestión que se concebía como contraria a los principios del estado de derecho y perjudicial para la situación económica. Con el tiempo, pasó a ser jurídicamente tolerada, de modo que se consideró un incumplimiento contractual cuya sanción correspondía al empleador y, finalmente, la huelga fue reconocida como un derecho humano brindándosele tutela jurídica (Palomeque & Álvarez De La Rosa, 2010, pp. 436-437). Cabe mencionar una visión crítica del derecho a

huelga, como una concesión del estado, en búsqueda de su propia conservación, en este sentido:

La paradójica concesión histórica del derecho a huelga es ejemplar, pues lo que se propone en realidad es generar un marco legal para distinguir las huelgas que reivindican demandas económicas negociables y sancionar el desborde de una huelga general con reivindicaciones revolucionarias. El derecho a huelga, que puede parecer a primera vista un triunfo histórico de la clase proletaria, se revela más bien como la instauración de una válvula de seguridad del propio derecho en su dinámica de autoconservación. (Pérez, 2016, p. 84)

Se hace alusión a esta visión crítica del derecho a huelga como medida *antirrevolucionaria* para especificar el tópico elegido. Tal como señala el autor citado, la huelga laboral que ha sido reconocida por el derecho no es en el marco de un proceso revolucionario, sino en la relación entre un empleador y sus trabajadores y eventualmente con el Estado. En este sentido, la doctrina del derecho laboral habla de la consagración del derecho a huelga como canalización del conflicto laboral, ejercida en condiciones que la alejan de una acción dirigida a la toma del poder. En este sentido:

Para canalizar el conflicto es preciso institucionalizarlo, a saber, permitir su expresión dentro de un cierto contexto regulatorio. Para cumplir este objetivo deben existir ciertas condiciones: a) el conflicto no debe ser tan radical que atente contra la identidad del sistema; b) el conflicto no debe ser

permanente y la utilización de los medios de lucha, especialmente la huelga, no debe ser exagerado, y c) el Estado debe contar con un grado suficiente de legitimación y fuerza política para realizar dos tareas: (1) fijar normas sustanciales y de procedimiento a fin de regular el conflicto y controlar el ejercicio del poder social de los grupos para garantizar todas las libertades individuales, y (2) poder cumplir en la esfera social un rol de mediador del conflicto, así como de propulsor y coordinador de la actividad de los grupos hacia objetivos de interés general. (Gamonal, 2013, p.109)

La particularidad que tiene el derecho a huelga es que se da en el contexto de una situación que puede considerarse como discursiva. Un proceso revolucionario inicia por no existir disposición al diálogo entre las partes, sino que una de ellas -la clase dominante representada por el Estado- se impone definitivamente a la otra, razón por la que el grupo disconforme se propone establecer un nuevo escenario por medio de la fuerza. El caso de la huelga laboral es distinto, porque esta se da en el contexto de la negociación de las condiciones en que se va a desarrollar el trabajo asalariado⁵.

A mayor abundamiento, en una empresa existen a lo menos tres aspectos: a) la producción de bienes o servicios que son resultado del

⁵ La huelga laboral también se da en otros contextos, como ejercer presión sobre el Estado, o para solidarizar con alguna causa política o social, pero estos casos corresponden más bien a formas de la libertad de expresión que a un derecho particular a la huelga.

capital invertido y del trabajo de los empleados, b) la rentabilidad⁶ que obtiene el empleador por la comercialización de dichos bienes o la prestación de dichos servicios, y c) la remuneración que obtienen los trabajadores por el trabajo prestado. Estos tres aspectos implican que existe un interés común entre las partes -empleador y trabajador- que es la producción, pues de ella dependen los aspectos b) y c). Por otra parte, existen dos intereses contrapuestos que son la rentabilidad y la remuneración; muy básicamente, porque los resultados de la producción se reparten entre quienes las han generado, de modo que mientras mayor sea una menor será la otra. Si se suman a este esquema condiciones de trabajo como la duración de la jornada de los trabajadores, el horario de colación, o las condiciones de seguridad de los lugares de trabajo, resulta que existe una serie de variables que pueden influir en la producción -como la menor productividad de los trabajadores o un mejor posicionamiento en el mercado- que deberán ser consideradas para establecer cómo se desenvolverá la vida al interior de la empresa y las decisiones que se tomen influirán en los intereses que se encuentran en conflicto.

⁶ Entiéndase para estos efectos *rentabilidad* no sólo como la ganancia o utilidad de una organización con fines de lucro, sino como todo ingreso de la empresa que no se destine a la remuneración de los trabajadores, como puede ser la recaudación de una fundación para el cumplimiento de sus fines.

Lo cierto es que la superioridad del empresario sobre el trabajador, dada la dependencia y subordinación del segundo hacia el primero, hace que sea ilusorio para este último influir en la definición de las reglas o condiciones que regirán en la empresa. El derecho se ha preocupado de esta desigualdad mediante dos vías: la primera es el *derecho individual del trabajo*, que establece condiciones básicas, como el límite a la jornada de trabajo o el sueldo mínimo, y la segunda es el *derecho colectivo del trabajo* que busca permitir a trabajadores y empleadores regular sus relaciones conforme a la realidad de cada empresa, garantizando la participación efectiva de los primeros mediante su acción conjunta, que es protegida institucionalmente. De este modo, según se dijo, se produce una situación discursiva en la que se pretende fijar las normas que regirán a los afectados -trabajadores y empleadores- a fin de que se satisfagan sus intereses, con la particularidad de que, por un lado, existe una desigualdad entre las partes y, por otro, que entra en juego un medio de presión no discursivo: la huelga laboral.

La institución central del derecho colectivo del trabajo, y de la cuál deriva el tratamiento jurídico de la negociación colectiva y la huelga, es la *libertad sindical*, que puede definirse como

el derecho de los trabajadores a fundar sindicatos y a

afiliarse a los de su elección, así como el derecho de los sindicatos al ejercicio libre de las funciones que les son atribuidas para la defensa de los intereses del trabajo asalariado (Palomeque & Álvarez De La Rosa, 2010, p. 320).

Esta institución o derecho se expresa en tres niveles, cada uno de los cuáles necesita del otro. El primero constituye la faz orgánica: autonomía de organización y regulación de los sindicatos, y el segundo y tercero son la faz funcional: la autonomía normativa, a través de la negociación colectiva que permite crear normas que regulan las relaciones laborales y el derecho a la autotutela, que se traduce en la posibilidad de ejercer la huelga con la expectativa legítima de que no haya represalias por ello (Palomeque & Álvarez De La Rosa, 2010, p. 316). El *triángulo de la libertad sindical* consiste en que, para tutelar sus propios intereses, los trabajadores necesitan organizarse en el ente colectivo que los representa y actúa por ellos: el sindicato⁷. La única forma en que esta unidad pueda hacer frente al empleador y sus propios medios de presión -como su poder de dirección, poder disciplinario y medidas de buen servicio-, es que se le garantice el

⁷ En Chile existe la posibilidad de formar *grupos negociadores*, que no tienen la estabilidad de los sindicatos, sino que se forman exclusivamente para una negociación concreta. Esta posibilidad ha sido señalada como una vulneración de la libertad sindical, pues se estima que es una disuasión para la formación de sindicatos.

derecho a disponer de lo único que tienen los trabajadores: su trabajo (Gamonal, 2011, p. 59).

El reconocimiento de la huelga en el derecho internacional como derecho humano aparece, entre otros, en la Organización Internacional del Trabajo a través de las decisiones del Comité de Libertad Sindical y de la Comisión de Expertos en Aplicación de los Convenios y Recomendaciones que reconoce la huelga como un derecho fundamental esencial en la libertad sindical a que se refieren los Convenios N° 87 y 98⁸ (www.ilo.org), también la reconoce el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU⁹ entre otros, además de los textos constitucionales de la mayor parte de los países democráticos.

III.3. El Debate Sobre La Huelga En Chile: ¿Es Válida La Autotutela?

Al discutirse la inclusión de la huelga como derecho fundamental en la Constitución Política de Chile de 1980, se esgrimieron argumentos en

⁸ Promulgados en Chile mediante D.S N° 227 del Ministerio de Relaciones Exteriores. Disponible en el sitio web de la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=136328>. Revisado el 27 de enero de 2019.

⁹ Promulgado en Chile mediante D.S. N° 326 del Ministerio de Relaciones Exteriores. Disponible en el sitio web de la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=136328> Revisado el 27 de enero de 2019.

contra y a favor que pueden resumirse del siguiente modo: a) la huelga no podía ser protegida por la constitución, sino que debía ser prohibida, pues no resultaba admisible proteger el uso de la fuerza y b) la huelga debía ser incluida como derecho fundamental, o al menos no podía ser prohibida, pues sin ella la posibilidad de que los trabajadores pudieran negociar las condiciones de sus contratos no era realista. Esta discusión se enmarca en el contexto de la dictadura cívico-militar que existió en Chile entre los años 1973 y 1990, en el proceso de establecimiento de las bases institucionales que regirían en lo sucesivo al país. Para esto, el régimen nombró una comisión consultiva para redactar un anteproyecto del texto constitucional, llamada *Comisión de Estudios de una Nueva Constitución*, también conocida como *Comisión Ortúzar*. Este anteproyecto fue después revisado y modificado por el Consejo de Estado, siendo este último el redactor del texto definitivo, teniendo vigencia hasta hoy, si bien con varias modificaciones posteriores.

Cabe señalar que las consecuencias de la inclusión, omisión o prohibición de la huelga en la carta constitucional tienen suma relevancia, pues determina las posibilidades de acción del poder legislativo. Así, si nada se dice, las leyes podrían prohibirla o permitirla, regulándola sin más

límite que los resultados de la discusión parlamentaria. En el caso de la prohibición, el poder legislativo no tiene facultades para establecer ni siquiera una huelga reglamentada. Por último, su inclusión como derecho fundamental implica que no puede prohibirse por ley y que, al regularla, debe garantizarse su efectivo ejercicio. Por la postura de prohibir la huelga, en la sesión 195, de 30 de marzo de 1976, el entonces Ministro del Trabajo y Previsión Social, señor Sergio Ramiro Fernández Fernández, señaló:

Chile no tiene compromisos internacionales al respecto, y la Organización Internacional del Trabajo no reglamenta el derecho de huelga como derecho, y no lo considera un derecho. Y no lo puede considerar como tal porque la huelga, en primer lugar, es un hecho, no derecho y, además, es un acto que importa fuerza, y reconocerlo como derecho sería amparar la fuerza. (Actas oficiales de la Comisión Constituyente. Tomo IV, 1976)¹⁰

También expresó que:

La huelga es un instrumento que ha sido usado por ciertos grupos políticos como un instrumento de la lucha de clases, porque en la medida en que existe la lucha de clases, la huelga constituye el instrumento para despojar a una clase de sus bienes en beneficio de otra. Por otra parte, la huelga crea una serie de conflictos en la sociedad, tales como tensión, división

¹⁰Disponible en

www.bcn.cl/lc/cpolitica/constitucion_politica/Actas_comision_ortuzar/Tomo_VI_Comision_Ortuzar.pdf. Revisado el 12 de enero de 2019.

entre los trabajadores, pues en un momento dado tiene que votarse si hay huelga o no la hay, y estas votaciones pueden resolverse por estrechas mayorías; puede haber trabajadores que no quieran ir a la huelga, y, además, todo lo que significa en definitiva este proceso para llegar a ella. Además de lo anterior, crea en las relaciones entre empresario, empleador, y trabajadores, situaciones que a veces son muy difíciles de salvar; crea odiosidades, desconfianza y, en definitiva, tal como lo señalaba al comienzo de su intervención, es la forma en que se manifiesta la fuerza, la ley del más fuerte. (Actas oficiales de la Comisión Constituyente. Tomo IV, 1976)

Más adelante:

De manera que, existiendo el derecho de huelga, la solución de un conflicto es una solución que nunca es la justa. Tal como decía en su declaración relativa a este punto, si hay tribunales que pueden tratar o considerar problemas tanto o más importantes que éste de las relaciones laborales, como es el derecho a la vida y a la honra de las personas, no cree que en una sociedad civilizada estos problemas laborales deban quedar al margen de una solución de derecho y se tenga que recurrir a la fuerza necesariamente. La forma en que se resuelven en general los conflictos colectivos, todo el desenlace del conflicto colectivo es lo que en definitiva determina la importancia del mismo, porque el conflicto se puede plantear a propósito de condiciones de trabajo, condiciones de salario, de interpretación de actas de avenimiento, respecto de las cuales nunca ha habido problemas en Chile porque siempre se ha entendido que estas interpretaciones deben ser resueltas por los tribunales. (Actas oficiales de la Comisión Constituyente. Tomo IV, 1976)

Finalmente, concluyó:

Para el Estado y para la sociedad entera no es indiferente el resultado de un conflicto colectivo. A la sociedad no le interesa que triunfe el más fuerte; y no le interesa por razones morales. (Actas oficiales de la Comisión Constituyente. Tomo IV, 1976)

Puede verse en las declaraciones transcritas varios de los argumentos que se han ido señalando. En primer lugar, que la huelga no puede ser amparada por el derecho desde que es un hecho de fuerza. Al ir desarrollando esta idea, el exministro señaló que reconocer la huelga es dar lugar a la ley del más fuerte, de modo que el resultado de un conflicto en que ella se involucre nunca es justo y que lo que corresponde es que los conflictos sean resueltos por los tribunales de justicia. La discusión judicial puede considerarse como una instancia discursiva en la que las partes se someten a reglas de procedimiento, que es lo que la hace el método de resolución de conflictos propio del Estado de derecho.

En contra de la prohibición, se pronunciaron los abogados constitucionalistas Enrique Evans de la Cuadra y Alejandro Silva Bascuñán.

El primero señaló en la misma sesión:

debe recordarse que los demócratas han señalado con el dedo a los totalitarios de todos los colores, diciéndoles que en esos regímenes se ha suprimido el

derecho de huelga; el obrero, o el empleado, o el trabajador no tiene el derecho de organizarse y de plantear sus reivindicaciones a través de la resistencia que implica el derecho de huelga, la paralización. Esto se ha planteado como un estigma para esos regímenes. Hoy día ve, no sin cierta decepción, que el problema se quiere traerlo a nuestro país en términos más o menos similares. (Actas oficiales de la Comisión Constituyente. Tomo IV, 1976)

Silva Bascuñán, por su parte dijo en su intervención:

El derecho de huelga es, sin duda, cuando llega el momento en que razonablemente debe hacerse presente, un instrumento que puede ser eminentemente un factor de paz social, que evite los abusos para con quien está combatiendo en un momento dado para extirparlos. [...] no se puede dejar de reconocer un derecho que está en la naturaleza humana, que está basado en la libertad de trabajo y en el derecho de asociación, porque si a la organización sindical se le resta, en los aspectos positivos, el derecho de huelga también terminan muchas de sus posibilidades de influir rectamente. (Actas oficiales de la Comisión Constituyente. Tomo IV, 1976).

Puede notarse que estos autores consideran necesario el reconocimiento de la huelga como derecho y le atribuyen un rol importante en una sociedad democrática que respete los derechos humanos. En el último párrafo citado, se indica como argumento que, si se elimina la huelga, las organizaciones sindicales no tendrían una posibilidad real de acción, por lo que más que al aspecto de uso de la fuerza, se hace hincapié en el rol *igualador* que tiene.

Aquí puede verse también una analogía con los argumentos citados más arriba en cuanto a la justificación de la fuerza cuando permita la inclusión de un grupo para lograr su validación como interlocutor, además de ser equiparable a una reserva estratégica que permite materializar condiciones del discurso ideal: la posibilidad de participar en el establecimiento de las normas en igualdad de condiciones.

Para complementar estas posturas, puede hacerse referencia a la argumentación en favor de la huelga como derecho de un autor especializado del derecho laboral, el uruguayo Óscar Ermida Uriarte. En resumen, señala que existen dos visiones, que son básicamente las que hemos revisado: una sería la visión pluralista en la que el conflicto es visto como resultado de la diversidad y la tolerancia, de modo que su reconocimiento e institucionalización jurídica es necesaria para el mantenimiento de la propia democracia. La otra visión podría denominarse autoritaria, y es aquella en la que el conflicto es una anomalía que debe ser eliminada, pues la oposición de intereses no es compatible con los lineamientos de una sociedad que ha de ser uniforme y homogénea.

En palabras de Ermida (2012a):

Los presupuestos conceptuales básicos en los cuales

se enmarca el derecho de huelga suponen una concepción pluralista de la *sociedad*. Dicho de una manera muy esquemática, muy simple, pero no por ello falta de realidad, la sociedad civil, la sociedad global, puede ser imaginada de dos maneras: como un todo unitario sin fisuras, absolutamente unánime, pulcro, en el cual hay un solo interés, del que todos forman parte, interés que es representado de manera perfecta por el Estado; sociedades absolutamente lineales, en las cuales el conflicto es una anomalía, una patología, que por consiguiente debe ser eliminada. Frente a esta concepción que deja muy poco espacio, o ninguno, para el derecho de huelga, hay otra concepción que es una concepción pluralista de la sociedad, que parte de la constatación de que la sociedad no es un todo único, absolutamente armónico y absolutamente uniforme, sino que la sociedad, en la realidad de los hechos está compuesta por múltiples grupos, que van surgiendo y se van formando autónomamente, más o menos espontáneamente. Grupos que se forman por razones deportivas, políticas, religiosas, productivas, están los grupos que se forman por razones productivas, están los grupos laborales: empleadores y trabajadores.

[...]

Desde el punto de vista jurídico laboral, esta concepción *pluralista* (y consecuentemente *conflictiva*) de la sociedad, supone tres nociones centrales. Una de ellas, es la de *autonomía sindical*, e implica el reconocimiento de que si existen grupos autónomos, espontáneamente formados, con intereses propios y a veces contrapuestos, ellos deben tener autonomía sindical. La segunda noción básica es la de *autonomía colectiva*; la idea de que estos grupos pueden llegar a autorregularse y a regular sus relaciones mutuas a través de la negociación. En nuestro campo, el derecho del trabajo, la negociación colectiva es la principal manifestación y el instrumento central de la autonomía

colectiva. La tercera idea que deriva de toda esta concepción, es la idea de *autotutela*; la idea de que estos grupos autónomamente formados, autónomamente estructurados, que negocian autónomamente para regular sus relaciones, tienen el derecho de autoproteger sus intereses; y el derecho de huelga es la medida clásica de autoprotección o autotutela de los intereses de los trabajadores, a los cuales este derecho les es reconocido para equilibrar el mayor poder de la contraparte (pp.142-143).

La argumentación a favor de la huelga como derecho humano, entonces, se basa en la existencia de una desigualdad entre los trabajadores y el empleador al momento de regular las condiciones en que se desarrolla la actividad productiva, la vida al interior de la empresa. Otro argumento, en la misma línea, pero de tipo más bien naturalista, es el de la huelga en cuanto *derecho generador de derechos*: básicamente, se dice que la huelga emana de la dignidad y naturaleza humanas porque históricamente ha sido el medio por el cual se ha obtenido la materialización del reconocimiento de otros derechos políticos y sociales (Ermida, 2012b, p. 36). En cierto sentido podría decirse que la *argumentación pro huelga* considera un momento *a priori* de la huelga, o más bien de la libertad sindical en general, en cuanto condición de posibilidad para los demás derechos. En este sentido:

La libertad sindical no es uno más de los derechos humanos o fundamentales, sino que es un prerrequisito

o condición de posesión y ejercicio de otros derechos. Usando una expresión a la moda, podría decirse que es <<un derecho para tener derechos>>, un derecho generador o creador de derechos.

[...]

Es que, si hubiera que elegir uno solo de los derechos humanos laborales, habría que escoger la libertad sindical, porque con ella existe al menos la posibilidad de crear otros derechos o algunos de ellos. La inversa no se da. Se puede reconocer la limitación de la jornada, el descanso semanal o el derecho a vacaciones, sin que ello genere el surgimiento de otros derechos. En cambio, el reconocimiento -y sobre todo el ejercicio- de la libertad sindical sí tiene esa potencialidad creativa de otros derechos, tanto que así fue como nacieron algunos de los otros derechos laborales y el derecho laboral mismo.

Paralelamente, la libertad sindical es un instrumento de desigualdad compensatoria o igualación en tanto constituye o permite constituir un contrapoder que limita, acota o compensa el poder económico del empleador.

Y es también, rebasando ya los márgenes del derecho laboral, un elemento constitutivo de la democracia. No solamente de la democracia material, sino también de la democracia formal y ello por dos razones. Primero, porque para importantes sectores de la población, *v.gr.* los trabajadores, es imposible o muy difícil ejercer muchos de los derechos civiles tradicionales sino a través de la acción igualadora del sindicato. Y segundo, porque las modernas democracias pluralistas requieren del sindicato como uno de los actores representativos de ese pluralismo que les es consustancial (Ermida, 2012b, pp. 36-37).

Este argumento basado en la relevancia histórica que han tenido la

libertad sindical y la huelga en la concreción del reconocimiento de derechos laborales y fundamentales en general podría homologarse a una argumentación trascendental. El argumento sería que: una condición de posibilidad de una sociedad democrática es el reconocimiento de derechos humanos, por lo que siendo la huelga un prerequisite para dicho reconocimiento, una sociedad democrática no puede negar este derecho trascendental, en el sentido indicado. En otras palabras, no puede llamarse democrática a una sociedad que no la reconozca. En los términos que se han venido desarrollando, si estimamos que establecer una sociedad democrática es la forma de materializar las condiciones ideales del discurso, la tutela jurídica de la huelga como derecho fundamental podría estar debidamente justificada en la ética del discurso, pese a ser un hecho de fuerza y por contradictorio que suene.

Por otra parte, la visión opuesta niega ese momento *a priori* por enfocarse en la prohibición general de uso de la fuerza: la huelga es simplemente opuesta al principio discursivo, pues siendo un medio de coacción en la argumentación, las normas que se fijan en la negociación colectiva, aun con acuerdo de todos los afectados, no se habrán producido en las condiciones del discurso práctico sino de acuerdo con la ley del más

fuerte. De este modo, que se haya utilizado alguna vez la fuerza para alcanzar la garantía de derechos fundamentales no significa que, una vez garantizados, deba ser legitimada y protegida. En consecuencia, el mundo de la vida de una sociedad democrática no puede permitir que la huelga sea un medio legítimo de obtener reivindicaciones, pues ya se ha alcanzado el consenso acerca del uso de procesos discursivos para ello. En otras palabras, por mucho que la huelga equipare el poder de negociación de los afectados, sacrifica lo esencial del principio discursivo que es la falta de coacción, por lo que no se justifica su tutela jurídica, debiendo preferirse la judicialización u otras formas de intervención estatal en los conflictos laborales para que los acuerdos que se produzcan sean válidos. Siendo esto así, no se trata de un derecho fundamental, condición de posibilidad de una sociedad democrática, sino de algo a cuya eliminación debe tenderse.

Expuestas estas dos visiones, cabe preguntarse, a la luz de la ética del discurso ¿Qué lugar tiene la huelga?

III.4. La Situación Ideal De Habla, La Comunidad Ideal E Ilimitada De Comunicación Y La Huelga Como Derecho Humano.

Cabe reiterar que, cuando se hace la pregunta por el lugar de la huelga, existe una diferencia importante entre decir que es un derecho fundamental y decir que puede ser permitida. Cuando los juristas citados hablan de la huelga como derecho, llegan a la conclusión de que un Estado que la prohíba o que no le brinde tutela jurídica está incumpliendo con los estándares de una sociedad democrática. Es decir, la pregunta no es tanto si puede justificarse una instancia de autotutela en el estado de derecho, como la de si puede prohibirse o no ser reconocida válidamente en una sociedad democrática.

Para hablar de la huelga como derecho humano, a la luz de la ética del discurso, es necesario hacer previamente una revisión de la negociación colectiva en los términos de la pragmática formal. Preliminarmente, puede decirse que es idealmente una instancia discursiva, pero que en la realidad el actuar de las partes es eminentemente estratégico. En este sentido:

Las modalidades en que tiende a manifestarse el conflicto industrial son expresión de fuerza entre trabajadores y empleadores. La fuerza dentro del conflicto industrial, más que buscar la destrucción del adversario persigue doblegar su voluntad e imponer el propio punto de vista. (Gamonal, 2013, p. 109)

Debe recordarse que los éticos del discurso han señalado que la violencia

justificada, tal como indica esta cita, no tiene por objeto la destrucción del adversario. Pero es distinto decir que esté dirigida a lograr un lugar en la comunicación a que persiga doblegar la voluntad del adversario e imponer el propio punto de vista. Esta última visión es probablemente la que tienen los actores al momento de encontrarse en un proceso de negociación. Si la negociación tiene por objeto que el más fuerte establezca la nueva normativa, la vulneración al principio (D) es tal que debiese de descartarse por completo como medio de solución de controversias. Sin embargo, como Habermas reconoce, el cuadro mostrado en la Tabla 1 -sobre los elementos pragmático-formales- se refiere a acciones puras que rara vez se dan en los procesos comunicativos.

El esquema básico del proceso es que, encontrándose la empresa en una situación x , el sindicato propone una regulación nueva pidiendo a , y el empresario responde con una alternativa b . Las diferencias entre a y b suelen ser notorias y al momento de argumentar a favor de cada una, ninguna de las partes reconocerá las pretensiones de validez de la propuesta del otro. Así, por ejemplo, la empresa dirá que la propuesta del sindicato llevaría a la empresa a la quiebra y el sindicato, que la situación económica de la empresa es compatible con lo pedido y que esto incluso aumentaría la

productividad de los trabajadores. Se elevan aquí pretensiones de *verdad*. Además, el sindicato agregará que la situación actual y la propuesta de la empresa son *injustas*, lo que será cuestionado por la empresa, que esgrimirá también argumentos en favor de la *justicia* de *b*, elevando cada parte pretensiones de *corrección*.

Podría decirse que, hasta aquí, nos encontramos en una situación discursiva en que se elevan y cuestionan pretensiones de validez, pero la realidad es que las partes están conscientes de que *a* y *b* no serán aceptadas por el contrario y de que se está pidiendo más en *a* de lo que se está dispuesto a aceptar y que *b* es menos de lo que el empresario está dispuesto a ceder: *a* y *b* cumplen el rol de conseguir una contrapropuesta cercana a aquello que realmente se está dispuesto a negociar. De este modo, *a* y *b* se basan en el cálculo racional del modo de actuar de la contraparte y están, por tanto, en el ámbito de la acción estratégica y el acto perlocutivo. Dando esto por sentado, cada parte se mostrará intransigente en su propuesta, y vendrá la amenaza por parte del sindicato: hacer efectivo el derecho a huelga. Siguiendo aun las clasificaciones de Habermas, nos encontramos aquí ante un acto de habla imperativo, de modo que la pretensión elevada es de *poder*: de no aceptarse *a*, se causará un daño a la empresa.

En el siguiente cuadro se ilustra la primera descripción del procedimiento, simplificado, con sus respectivos elementos pragmático-formales:

Etapa	Proponente	Acción	Acto de habla	Pretensión de validez	Orientación de la acción
1	Sindicato	Propuesta <i>a</i>	Constatativo	Verdad	Entendimiento
			Regulativo	Corrección	Entendimiento
2	Empleador	Propuesta <i>b</i>	Constatativo	Verdad	Entendimiento
			Regulativo	Corrección	Entendimiento
3	Sindicato	Amenaza de huelga	Imperativo	Eficacia/Poder	Éxito

Tabla 2: Esquema simplificado de la negociación colectiva.

Ahora, si agregamos las actitudes reales de los participantes, siguiendo con las categorías de Habermas, tenemos que la propuesta *a* es un acto de habla perlocutivo, pues tiene la finalidad oculta de conseguir la aceptación de la situación realmente deseada a_1 , mediante la ilocución *a*. Por su parte, la propuesta *b* es también un acto perlocutivo, pues su objetivo es conseguir la aceptación de la propuesta deseada b_2 . Por su parte, la amenaza de huelga reviste una mayor complejidad, pues por un lado es un acto ilocutivo en cuanto acción abiertamente estratégica: de no aceptarse *a*, se hará efectiva la coacción y no se hará efectiva si se acepta, pero es también un acto

perlocutivo pues su objetivo final es la aceptación de a_1 . Este esquema se muestra en la siguiente tabla:

Etapa	Acción	Acto de habla	Ilocución	Perlocución	Tipo de acción
1	Propuesta a	Perlocutivo	Pide la aceptación de a por ser verdadera y justa. No se aceptará otra propuesta.	<i>Aceptación de a_1</i>	Estratégica (encubierta)
2	Propuesta b	Perlocutivo	Pide la aceptación de b por ser verdadera y justa. No se aceptará otra propuesta	<i>Aceptación de b_1</i>	Estratégica (encubierta)
3	Amenaza de huelga	Ilocutivo	De no aceptarse a se declarará la huelga.	Aceptación de a	Estratégica (abierta)
		Perlocutivo	No se aceptará una propuesta distinta de a	Aceptación de a_1	Estratégica (encubierta)

Tabla 3: Esquema simplificado de la negociación colectiva considerando la faz ilocutiva y perlocutiva de las acciones.

En un proceso típico, el empleador realizará una propuesta c , que será más cercana a a o a b según qué tan dispuesto esté a asumir las consecuencias de una huelga, cálculo que puede haber sido realizado antes de realizar la propuesta b , por lo que es posible que c , sea b_1 . El sindicato por su parte aceptará o rechazará c , considerando el daño que podría afectar a los trabajadores por no percibir remuneración durante el período que pudiera durar la huelga y qué tan cercana sea la nueva propuesta a a_1 . Con la aceptación de c , se pone fin a la negociación, pero con su rechazo se hará

efectiva la huelga y, mientras ésta dure, se plantearán nuevas propuestas que pueden ser más o menos cercanas a las pretensiones reales de las partes. Según esta descripción, una vez realizada la amenaza de la huelga, los actos perlocutivos deberían disminuir, dado que existe una presión externa cuyas consecuencias pueden ser más o menos previsibles y probablemente no será conveniente insistir con la propuesta inicial, a la que realmente nunca se aspiró.

Una vez que la huelga se ha hecho efectiva, y si ésta tiene la lesividad necesaria, el empleador y el sindicato, sin dejar de lado su orientación al éxito, deberían orientarse también al entendimiento, poniendo atención y argumentando en base a la factibilidad de las propuestas según la realidad de la empresa (verdad), así como a su aceptabilidad (corrección). Un ejemplo podría ser que a_1 contemple una disminución en la jornada para los trabajadores que sean padres de hijos menores de 12 años. El empleador podría aceptar dicho beneficio, pero a cambio de una disminución en la remuneración de quienes hagan uso de ese derecho. Aun si es factible la disminución, ésta no es aceptable para el sindicato –se critica su pretensión de *corrección*- pues significa un castigo a los trabajadores que tengan hijos. Por parte del empleador, se argumenta que la disminución de la jornada sin

afectar la remuneración no es factible -se critica su pretensión de *verdad*-, pues implicaría una disminución en la producción -cuestión que según se ha propuesto es perjudicial para ambas partes- y, además, significa que se pagaría una remuneración que no es proporcional al trabajo prestado -se critica su pretensión de *corrección*. Ante esta situación, el sindicato propone la disminución de un bono trimestral que también estaba contemplado en a_1 , de modo que se compense al menos parte de la pérdida que pudiere producir la disminución de jornada. Nótese que sin la amenaza de la huelga probablemente el empleador no tomaría en consideración ceder en su postura.

En el siguiente esquema se busca ilustrar la influencia que tiene la huelga en el proceso de negociación:

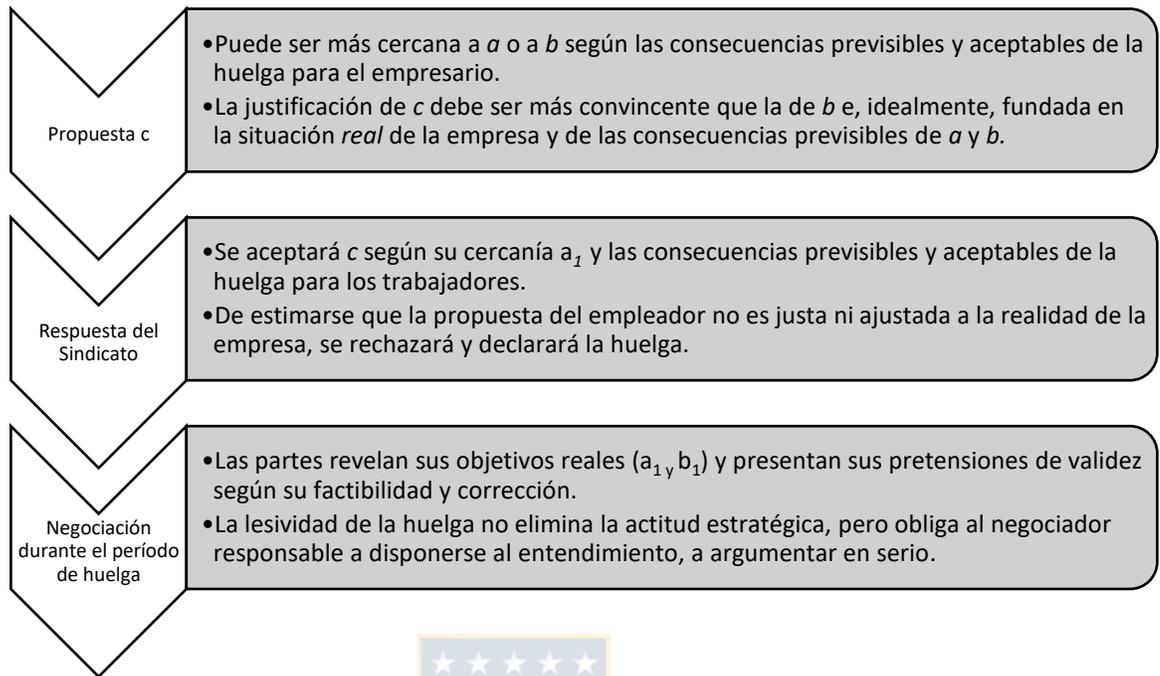


Figura 1: Diagrama simplificado e ideal de la negociación considerando la huelga.



No es discutible que la mayor parte del proceso en cuestión corresponde a acciones estratégicas, sin embargo la acción comunicativa está presente y se hace patente especialmente en el período de huelga, ya que esta coacción externa obliga a las partes a revelar sus reales fundamentos y disposiciones. Las precisiones esquemáticas que se han hecho de los aspectos pragmático-formales presentes en un proceso de negociación colectiva muestran la complejidad de un proceso real de establecimiento de normas. Ciertamente, puede preguntarse qué tan distinto serían estos esquemas aplicados a la discusión parlamentaria donde los bandos hacen concesiones recíprocas y

llegan a puntos medios.

La huelga en sí no es una acción comunicativa, pues está claramente orientada al éxito: su votación se realiza en atención a la influencia que puede tener en el empleador y en las consecuencias que puede tener para los propios trabajadores. No es un acto de entendimiento, pero, al menos en teoría, tiene los efectos que Apel estima justificadores de la acción estratégica para la parte B de la ética, esto es, contribuye a materializar las condiciones ideales del discurso. Dicho esto, corresponde analizar en particular si la ética del discurso, en cuanto fundamentación de normas, concibe a la huelga como un derecho humano, o no.

III.5. El Lugar De La Huelga Según La Ética Del Discurso

Podríamos decir que hay dos versiones de argumentación *contra* huelga, una fuerte y otra débil. La versión fuerte correspondería a una aplicación rigorista del principio (D) que prescinde de una parte B de la ética, e incluso del principio (U). En este caso, las consecuencias de prohibir la huelga no son aceptables para los trabajadores, porque no podrán participar del discurso en que se establezca la regulación de las normas al interior de la

empresa. La ética del discurso, por otra parte, no desconoce el rol que en la vida cotidiana juega la acción estratégica. Así, Apel y Habermas no sólo adecúan la filosofía de Kant a las consideraciones de los giros lingüístico y pragmático de la filosofía, sino que buscan superar las críticas al imperativo categórico. Las consideraciones del mundo de la vida, tanto en la teoría de la acción comunicativa como en la ética del discurso, hacen que en ciertos casos la acción estratégica sea éticamente exigible.

Es por ello que los agentes sociales deben evaluar la incidencia y la relevancia de las condiciones históricas, contextuales y situacionales de acción y decisión, y, dado el caso, deben hacer prevalecer sus derechos, necesidades e intereses, activando la racionalidad estratégica y postergando la aplicación de la racionalidad comunicativa (Michelini, 2016, p. 52).

Es decir, la ética del discurso reconoce que las condiciones en que se desarrollaría una acción comunicativa pura no siempre existen y cabe concluir que este argumento fuerte contra la huelga no es admisible. De este modo, siendo la aplicación rigorista del principio (D) algo que fue previsto tanto por Apel como por Habermas, no podría ser válida la prohibición de la huelga por ser una forma de coacción.

La versión débil de la postura *contra* huelga, por su parte, es que no se trata de un derecho humano fundamental que deba ser necesariamente

reconocido en un Estado democrático de derecho, pues este último proporciona las herramientas suficientes para que los conflictos laborales puedan ser resueltos mediante formas libres de coacción. Esta formulación del argumento parece tener mejores probabilidades de éxito, pues no dice que la huelga deba ser prohibida por ser un hecho de fuerza, sino que, pudiendo permitirse, es indeseable su tutela jurídica. Incluso si se consideran los argumentos contra una visión rigorista de la ética del discurso para reconocer que la huelga puede ser permitida, no puede ser definitorio de una sociedad democrática la protección institucional de una forma de coacción si existen las instancias propias del Estado de derecho para la resolución de conflictos. Apel, por cierto, ha señalado que la discusión parlamentaria y los procesos judiciales son una forma idónea de materialización de condiciones del discurso, aun siendo a través de una forma de dominación. En palabras de Apel (1999):

Desde el punto de vista histórico-político y jurídico, reside aquí un paso revolucionario con efecto a largo plazo en el sentido de que un Estado de derecho, en tanto institución, se permite una instancia metainstitucional de legitimación y de crítica discursivas y la protege y garantiza. Un paso importante en esta dirección se realiza ya con la llamada *división de los poderes*. A través de ella, la función inmediata de dominación del *ejecutivo* es

coordinada con la del independiente *legislativo* (de la representación popular) y con la del *poder judicial*, instituciones de legitimación que, al menos aproximadamente, personifican el principio del discurso. Pues en el procedimiento democrático de la fundamentación institucionalizada de las leyes y su puesta en vigencia a través de resoluciones de la mayoría no sólo reside un procedimiento de *decisión* sino -comparado por ejemplo con una dictadura- por lo menos también un procedimiento para la averiguación y transmisión de los intereses argumentativamente sostenibles de todos los afectados. Y en el poder judicial de una democracia moderna -sobre todo en la institución del Tribunal Constitucional- el propio legislativo está una vez más subordinado a una instancia de legitimación y de crítica -una instancia que, también en la *trayectoria del derecho natural*, presupone ya siempre principios *universales* de la ética, tales como los *derechos humanos y fundamentales*, en la legislación positiva de los Estados de derecho. (pp. 217-218)

Adoptando esta postura, la argumentación que indica a la huelga como un derecho fundamental no es compatible con la ética del discurso: si el reconocimiento de la autotutela no es condición de posibilidad de una sociedad democrática, puede e incluso debe prohibirse cuando existan medios de resolución de conflictos libres de coacción -los procesos judiciales, la mediación estatal, el derecho individual del trabajo, etcétera...-, tal como proponía el señor Sergio Fernández arriba citado. La fundamentación del derecho a huelga en la ética del discurso quedaría

reducida a decir que en algunas sociedades no existe otra forma más eficaz de disminuir la desigualdad entre trabajadores y empleadores, pero que, dadas las condiciones, debe eliminarse.

La postura anterior no es aceptable, porque las relaciones laborales se caracterizan por la subordinación y dependencia económica del trabajador hacia el empleador. La necesidad de la huelga en el mundo de la vida de un régimen democrático se justifica en que no se pueden eliminar las facultades de dirección y de mando del empleador, pues sería una limitación tal a la libertad de empresa o al derecho de propiedad, que los vulneraría en su esencia. En el contexto de un sistema capitalista, eliminar dichas facultades distorsiona totalmente las relaciones de producción y lo mismo puede decirse de un sistema de propiedad social de los medios de producción, pues el Estado también tendría superioridad sobre el trabajador pues seguiría teniendo facultades para dar órdenes o para imponer sanciones. En este sentido, el señor Enrique Evans de la Cuadra hizo alusión a los regímenes totalitarios, pudiendo inferirse que en ese contexto se refería a los socialismos reales. Para que esta desigualdad pudiera desaparecer, sería necesario que nadie trabaje para nadie: o bien una utopía anarquista o bien una total autarquía en que cada uno produzca sus propios

bienes. La postura más conservadora del señor Fernández sería entonces utópica, porque suponer que la huelga puede y debe ser eliminada eventualmente porque el Estado de derecho ofrece mejores medios para la resolución de conflictos, es suponer un sistema de relaciones laborales sin las características de las relaciones laborales.

Como ya se dijo, el utopismo es justamente una de las críticas que se hace a la ética del discurso, y su imposibilidad de fundamentar el derecho a huelga podría dar luces en favor de esa visión. Así, Apel (1999) resume las críticas realizadas tanto a él como a Habermas:

Usando mi propia terminología y en el sentido de una formulación que efectivamente provoca la crítica de la utopía, quisiera llamarla la ética de la “comunidad ideal de comunicación”.

Con respecto a Habermas, la crítica al utopismo se ha encendido, sobre todo, en la fórmula de la “comunicación libre de dominación” en el sentido de la formación del consenso a través de la fuerza no coactiva de los argumentos en el discurso, con respecto a mi propia contribución, sobre todo, en la pretensión de que la norma ética básica -es decir, el principio de la formación de consenso sobre normas en el discurso argumentativo de una comunidad ideal de comunicación- es demostrable como indiscutiblemente válida (obligatoria) en el sentido de una fundamentación última pragmático-trascendental. Sintomáticamente, contra ambos aspectos de la ética comunicativa se dirige no sólo un reproche específico

de utopismo sino, en conexión con ello, hasta la sospecha manifiesta de que la exigencia de una ética de este tipo y la pretensión de su fundamentación última, conduce en la praxis a una especie de terror del ideal à la Robespierre. (pp. 196-197)

Usando los términos de la cita precedente, la versión débil de la visión *contra* huelga supone que es posible la *comunicación libre de dominación* entre el trabajador y el empleador. Aun admitiendo que esto en los hechos no es así, la ética del discurso parece rechazar perentoriamente un derecho humano a la huelga. Puede argumentarse en favor de la huelga como un medio de defensa, por lo que sería válida en un mundo de la vida particular, pero no llegar al punto de asignarle la jerarquía que le dan los juristas como baremo, estándar, o condición de posibilidad de un régimen democrático.

Dicho esto, y resumiendo las ideas planteadas hasta ahora, podría justificarse el derecho a huelga, únicamente, en la parte B de la ética de Apel, siendo aún algo a cuya eliminación debe tenderse. Como aclaración, sin embargo, pareciera ser que la interpretación correcta de los temas discutidos, a la luz de la ética del discurso, es un punto medio entre ambas posiciones: quizás no exista un principio *a priori* que brinde validez a la huelga como derecho humano, definitorio de una democracia, pero sí una norma situacional válida: dadas las características de las relaciones

laborales, se presenta como necesaria para materializar otras reglas del discurso. En este sentido, la argumentación *contra huelga* no es admisible en ningún contexto donde existan relaciones laborales, dada la imposibilidad de equiparar las posibilidades de acción de trabajadores y empleadores por su inherente desigualdad. Sin embargo, esto no es suficiente para justificar la institucionalización de la huelga desde el punto de vista de la ética del discurso, pues queda aún justificar por qué habría de preferirse la autotutela a otras formas de protección mediadas discursivamente en el Estado de derecho. Dicho de otro modo: este punto medio no explica aun por qué no es válido, o no es propio de un régimen democrático, renunciar a la huelga en favor de la resolución judicial de conflictos laborales.

El problema viene dado por la posibilidad de que se asuma que procedimientos discursivos puedan eliminar satisfactoriamente la desigualdad entre las partes de la relación laboral. La ética del discurso podría asumir esto: las condiciones ideales del discurso, o las condiciones de posibilidad de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación *no se han cumplido y no se cumplirán*. Esto implica, en el caso que se analiza, que se presupone una falta de eficacia del discurso práctico que vuelve un

deber institucionalizar la reserva estratégica. Apel reconoce lo anterior para responder a la crítica de utopismo, y por ello postula el principio de complementación. Una suposición de este tipo es la que conecta la parte A con la parte B de la ética. Dice Apel (1999):

El discurso argumentativo [...] se basa efectivamente en una idealización en el sentido de una separación entre la *racionalidad consensual-argumentativa* y la *racionalidad estratégica*. Esta separación no es característica de las formas de comunicación de los hombres antes y fuera de la introducción del discurso argumentativo y sigue siendo, también para el discurso al que *constituye* como institución, al mismo tiempo una “idea regulativa a la que no puede corresponder íntegramente nada empírico” (Kant). Pero de esta circunstancia no se infiere en absoluto que la ética presupuesta en el discurso argumentativo no sea obligatoria para el tratamiento de los conflictos prácticos de la vida. Pues también todo aquel que argumenta seriamente (y esto significa también: todo aquel que formula solo una pregunta pertinente) presupone a priori que el discurso, bajo las condiciones normativas de una comunidad ideal de comunicación, no es tan sólo un “juego lingüístico” entre otros sino que, como única instancia concebible de fundamentación y legitimación, se refiere a las conflictivas pretensiones de validez de los hombres en todos los juegos lingüísticos posibles. (pp. 209-210)

Ahora, presuponer que los supuestos del discurso no se han materializado, ni lo harán, implica una contradicción performativa. Si la

anticipación de una comunidad ideal de comunicación se encuentra presente en todas las formas de discurso argumentativo es contradictorio aseverar su irrealizabilidad. En otras palabras, al argumentar no puede sino suponerse que las condiciones ideales del discurso *ya* están de algún modo realizadas.

Según Apel (1999):

Efectivamente, todo aquel que argumenta seriamente -y antes ya todo aquel que, en el sentido de la posible satisfacción de las pretensiones de validez, entre en comunicación con otras personas y por consiguiente se autoatribuya y atribuya a los demás madurez- tiene que suponer que están en cierto modo -contrafácticamente-satisfechas las condiciones de una comunidad ideal de comunicación, es decir, de una situación lingüística ideal, es decir, tiene que *anticipar una situación ideal*. (Esto se documenta de manera bien clara en la autocontradicción pragmática de un hablante en el discurso que con creciente afán procura convencer a su público de lo contrario, por ejemplo, a través de la frase “Todos tenemos que admitir que, en principio, no podemos hacer abstracción de las peculiaridades e insuficiencias individuales de nuestra existencia”). (p. 211)

Esta es la forma de Apel de cerrar la separación entre la parte A y la parte B de la ética. Aceptar la parte B no puede implicar renunciar al principio ideal, pues aun aceptando las limitaciones del mundo de la vida, se sigue anticipando la comunidad ideal de comunicación en cada acto. Es decir, la contradicción performativa que es actuar estratégicamente y

admitir que no se está en las condiciones ideales del discurso no puede llegar al punto de negar la aplicabilidad de los postulados ideales.

Complementando esta postura, Enrique Dussel, a quien ya hemos mencionado con ocasión de la justificación de la fuerza para los *excluidos*, parte de los supuestos de la pragmática trascendental, pero critica la consideración sólo *a posteriori* del *excluido*, y busca justificar su posición como *trascendental a la comunidad*. Este autor estima como un *a priori* la representación de que existen personas o grupos que se encuentran fuera del procedimiento discursivo. Es decir, la desigualdad no es sólo un problema dado en ciertos contextos, sino algo que debe presuponerse siempre. Dice Dussel (1992):

En este caso “el Otro”, “no-participante” en la comunidad y por ello no argumentante, es solo *a posteriori* el que recibe el efecto de un “acuerdo” en el que no fue parte. Es “consecuencia” del argumentar, pero no un *a priori* de la argumentación misma. Nos interesa esta última posición: “el Otro” como condición *a priori* de posibilidad de toda argumentación, de todo “nuevo” argumento. (p. 77)

En otras palabras, el *a priori* de la argumentación se salta un paso. En la ética del discurso, el criterio de validez es que las consecuencias de las normas sean aceptables por todos los afectados, sin embargo, el excluido

tuvo esta última condición antes de ser afectado, pues nunca tuvo la posibilidad de argumentar. Se desconoce entonces su rol en el proceso argumentativo. Continúa Dussel (1992):

A lo que nos estamos refiriendo, entonces, es al describir *explícitamente* el mecanismo de la “exclusión” fáctica del Otro de dicha comunidad; ya que antes de ser “afectado” fue “excluido”. Es decir, se trata de describir no sólo las condiciones de posibilidad de toda argumentación, sino, las condiciones de posibilidad del *poder* efectivamente *participar*, “serparte” de dicha comunidad de comunicación *real*. Para ello debe tomarse en cuenta seriamente el momento ético de la “in-comunicabilidad”, y por ello la “in-comunicación” silenciada del excluido. (Dussel, 1992, p.77)

Para justificar este momento *a priori* Dussel recurre a varios conceptos que pueden resumirse en el *a priori* de la facticidad al que Apel ya se refería, pero extrapolando la idea de un *factum* de la argumentación al de una *comunidad de vida*. Dussel critica a Apel el no considerar que, si la comunicación es el contexto de la razón, el contexto de la comunicación es la de seres vivientes. Dicho esto, el autor se preocupa del rol de la economía como forma de desarrollo de la vida humana. Dice Dussel (1992):

El “mundo” de las personas (del “yo” y del “nosotros”) queda situado como una “perspectiva” desde el “lugar” que se tiene en dicha relación práctica -y también siempre productiva: la lengua ella misma es

un momento productivo-semiótico; la lengua se la “produce” desde esa “posición”; los “juegos de lenguaje”, la forma de vida, el mundo, tiene como momento constitutivo, constituyente y constituido, a dicha “relación social de producción”, que determina y es determinada mutuamente en el movimiento de la “reproducción” de la vida humana como totalidad. (pp.92-93)

Concluye a continuación:

Es por ello que lo que la “comunidad de comunicación *real*” no puede dejar de determinar y ser determinado por y en la “comunidad de vida *real*”. Pero la reflexión filosófica de dicha “comunidad de vida” exige categorías que no pueden ya ser aportadas sólo por una filosofía del lenguaje. (Dussel, 1992, p. 93)

Lo señalado por Dussel apunta a que la ética del discurso debe ir más allá de los recursos de la filosofía del lenguaje, si no quiere caer en los problemas señalados: la ética no puede basarse sólo en una teoría de la argumentación. Sin embargo, tampoco se desentiende de ella, así, por ejemplo, Dussel (1992) propone un acto de habla de *interpelación*, como el propio de los excluidos:

En efecto, la filosofía del lenguaje debería, igualmente, hacerse cargo de ciertos enunciados (“speech acts”) que se expresan, por ejemplo, en el angustiante: “-¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!” Se trata de un enunciado que irrumpe “desde fuera” de la “comunidad de comunicación *real*”. “Desde fuera”

por definición, ya que se trata del “presupuesto-excluido”, del que fácticamente no tiene lugar “en” la comunidad de argumentación. Ese enunciado del pobre no busca, primera ni directamente, un posible “acuerdo (Verstaendigung)”. Busca algo previo, anterior; exige la “condición absoluta trascendental de posibilidad” de *todo* argumentar: busca el ser “reconocido” en el *derecho de ser persona*, para poder “ser parte”, en el futuro, de la “comunidad de comunicación *histórico-posible*” (que llegará a ser “real”; ya que la “real” actual fue “histórico-posible” en el pasado). Llamaremos “interpelación” ese tipo de acto lingüístico (“speech act”), que tiende a producir las condiciones de posibilidad, el presupuesto absoluto de la argumentación como tal: el poder participar (“ser parte”) fácticamente en la comunidad. (p.96)

Dirá más adelante el autor, que “El argumentar es posible sólo posteriormente al acto de “recepción” de dicha interpelación” (Dussel, 1992, p.98). La interpelación viene a ser el inicio de la argumentación moral, jurídica o política. Representa el llamado a aplicar los principios (D) y (U), por parte de los que no están siendo considerados como afectado. La actitud locucionaria del interpelante es, a fin de cuentas, la alegación de que algo en el mundo de la vida debe cambiar. Sin ahondar más en la filosofía de Enrique Dussel, quizás este *acto de habla fundacional* puede ayudar a salvar los problemas que se han ido evidenciando. Se dijo, al analizar las críticas a la ética del discurso, que su ámbito es el de la argumentación

moral: los elementos a priori, las pretensiones de validez, las evidencias de fundamentación y demás conceptos aparecen únicamente porque existe, de hecho, la argumentación y ella genera el mundo intersubjetivo donde tiene sentido hablar de validez. Si es la inevitable intersubjetividad la que genera los fundamentos de la ética, ésta no puede ignorar cómo se generó. En otras palabras, algunas instancias no discursivas, como la huelga, hallan su fundamento apriorístico en la argumentación, más bien, en un momento previo. Puede verse una situación paradójica: la suposición de que las condiciones ideales de la argumentación no se han realizado, ni lo harán, sirve de fundamento para el establecimiento de condiciones materiales que acerquen más la comunidad real a la ideal. En este sentido, retomando el debate de la Comisión Ortúzar, si se pretendía fijar las bases para una república democrática, prohibir la huelga, o no brindarle tutela jurídica fundado en que el Estado de derecho debe prescindir de ella sería una contradicción performativa: la contradicción de suponer que los supuestos ideales del discurso se han realizado o pueden realizarse. Esta conclusión es, a lo menos, cuestionable.

La contraposición entre *el obrar de forma que pudiese ser aceptada por los miembros de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación* y decir

que la huelga es un derecho humano parece ratificar no sólo las dificultades de materializar y actuar de conformidad con el principio ideal, sino también su insuficiencia como criterio de validez. Tomando el ejemplo de Dussel, aunque el autor reconozca mérito a la ética del discurso, deja el principio discursivo en un segundo plano, pues queda subordinado a la conservación de la comunidad de vida. Una teoría de este estilo no concuerda con el proceso que dio nacimiento a una ética del discurso: la búsqueda de las condiciones de posibilidad o supuestos universales del *factum* de la argumentación. Cuando se propone fundamentación en base a un momento previo a la argumentación, terminamos negando la idea de una fundamentación en la meta-institución del juego de lenguaje de la argumentación. Ya no estamos diciendo que, dado que estamos argumentando, tal o cual regla es válida, sino que tal o cual regla es válida porque antes de la argumentación había otra cosa y es ésta última la que la fundamenta.

Respecto de lo que ocurre durante la negociación colectiva, a primera vista las normas que se establezcan en un discurso influenciado por las fuerzas de cada parte pueden ser válidas del punto de vista de sus consecuencias, pero no del procedimiento. Apel explica la parte B de la

ética para justificar el modo de actuar estratégico de los participantes atendido que la anticipación de las condiciones ideales de comunicación es contrafáctica. Esto también da luces de que la consideración de las consecuencias se vuelve más importante que la aplicación de los principios (D) y (U). En el proceso ideal de negociación, se señaló que la huelga hace que las partes actúen de modo más comunicativo, lo que podría dar mayor validez a los acuerdos que se adopten, pero esto puede no ser así. Puede ocurrir y puede ser lo más común, que los acuerdos se adopten en sola consideración del poder negociador de cada parte. Una huelga puede ser tan lesiva para la empresa, que al empleador no le quede más opción que aceptar las peticiones del sindicato aun si no son acordes a la realidad productiva, o que su corrección sea cuestionable. También es posible que la empresa esté dispuesta a aguantar la huelga hasta sus últimas consecuencias y éstas no sean soportables por los trabajadores, de modo que llegado un momento se vean compelidos a desistir. A la luz de una ética discursiva no parece posible justificar la validez de dichas normas. En estas situaciones puede plantearse contrafácticamente si las normas, impuestas, hubieran sido iguales en condiciones ideales. Al parecer, en un caso serían válidas y en el otro, no.

Puede pensarse que la respuesta de Apel sería que su reformulación del imperativo categórico pide obrar de modo de poder participar en la fundamentación de normas en el contexto de un discurso práctico, o bien de decidir “según el espíritu de los posibles resultados del discurso práctico ideal” (Apel, 2007, p. 78). En este último sentido, la norma que se establezca según el resultado de la batalla sería válida en ambas situaciones, pues si se hubieran dado las condiciones de un discurso práctico ideal, ellas hubieran sido el resultado. Dada la exigencia propuesta por Apel para los argumentantes de defender su sistema de autoafirmación, un argumento de este tipo sería legítimo. El problema es, según se ha dicho, que la anticipación de resultados del discurso ideal incorpora elementos teleológicos que escapan de las consideraciones de una ética del discurso y que tienen que ver más bien con una concepción determinada de la justicia, el bien, y demás conceptos de las éticas materiales. En cualquier caso, la sola consideración del discurso ideal siempre se muestra insuficiente ante normas más concretas. Baste recordar el ejemplo de la disminución de jornada de los trabajadores que tengan hijos, la propuesta del empleador de rebajar su remuneración y la solución final de que el sindicato renuncie a otra de sus peticiones. ¿Por qué esta solución sería la adoptada por una

comunidad ideal de comunicación? Podría decirse que esto era un tipo de negociación estratégica y no una situación argumentativa, pero esta respuesta reduce el ámbito de aplicación de la ética del discurso a situaciones que rara vez tienen lugar.

El idealismo de la pragmática formal se extiende a la ética del discurso al punto de dejarla sin aplicación y las formas de salvarla de aquél implican comprometerse con una concepción específica de sociedad, tal como se le ha criticado. Siendo esto así, ¿No se trata de una teoría de la guerra justa? Si los trabajadores pueden recurrir a la huelga para obtener un lugar en la negociación colectiva, ¿Podría, fundado en lo mismo, invadir un país a otro para dar una voz a los excluidos? Aun reconociendo que la ética del discurso ofrece un criterio para responder, resulta que, si las condiciones ideales nunca se materializarán, y la acción estratégica es válida cuando ayuda a aproximar la realidad a la utopía, el límite entre la violencia justificada y la ilegítima queda tan difuso que podría, en principio, darse cualquier respuesta.

Conclusiones

La principal pregunta de este trabajo fue por las posibilidades de la ética del discurso ante situaciones no ideales. La forma de enfrentar la pregunta ha sido a través de un caso de aplicación, elegido por un doble fundamento. Por un lado, la ética del discurso propone un procedimiento para establecer válidamente normas frente a conflictos de intereses, por lo que pueden resultarle ajenos casos propios del ámbito privado. Por otro, el caso no podía resultar perfectamente adecuado al escenario previsto por la ética del discurso, prácticamente no existen situaciones puramente comunicativas. La huelga laboral se posiciona entre ambos extremos. Su contexto es el de un conflicto entre dos grupos que deben resolverse, al menos en teoría, mediante argumentación, pero la huelga irrumpe en este proceso argumentativo como una coacción, lo que se opone a una situación ideal de habla. Junto con lo anterior, el planteo de un principio formal que debe ser matizado según una realidad que nunca es la ideal es análogo a la irrupción de la huelga en la negociación colectiva. Así, la justificación de un derecho a recurrir a la fuerza durante un proceso argumentativo debería mostrar las capacidades y límites de la ética de Apel y Habermas.

Para este objetivo principal, se fijó como objetivo secundario exponer lo básico de la pragmática formal, en la versión universal de Habermas y en la trascendental de Apel, para luego describir lo central de la ética del discurso. La pragmática formal pretende contrarrestar la idea, predominante, de que la racionalidad se limita a lo estratégico-instrumental. En su lugar, se propuso por los autores que las personas actúan por lo general para entenderse mutuamente. Tanto así, que el actuar estratégico-instrumental presupone la orientación al entendimiento, al punto de concluir una naturaleza humana comunicativa de la que son residuales todos los demás modos de acción. Las propiedades y componentes de la acción comunicativa se encuentran entretejidas en toda acción susceptible de ser expresada lingüísticamente, de modo que sus estructuras, pragmático-formales, son condición de posibilidad del razonamiento válido.

Para Apel y Habermas, existieron hitos en la filosofía que establecieron un punto de no retorno para la disciplina. El pensamiento solipsista, propio de la modernidad, quedó desacreditado desde que la conciencia y la percepción ya no son el referente para el estudio de la razón, sino el lenguaje. El giro lingüístico ya no supone un individuo aislado que analiza su realidad, sino una razón que siempre se manifiesta y se desarrolla a través del lengua-

je, asumiéndose que la base del razonamiento son la lógica y el significado. De modo casi necesario, sigue al giro lingüístico un giro hermenéutico que trae la suposición de que el sentido sólo tiene lugar en el contexto de una comunidad, en relación con interlocutores; perdiendo sentido preguntas como la existencia de un mundo externo. Con lo anterior, un giro pragmático, representado por el segundo Wittgenstein, Peirce, Austin y Searle, brindó su principal herramienta: una doble estructura del lenguaje. Al hablar, no sólo se está poniendo una serie de significados en un orden lógico, sino que, dijo Austin, se está haciendo algo. Así, la forma lógica dejó de ser el único criterio de validez, apareciendo la actitud performativa o fuerza ilocutiva del acto de habla. Con esto, Apel y Habermas creen encontrar una conexión entre lo que se dice y lo que se hace, al punto que ambos deben estar en armonía para no incurrir en una forma de invalidez: la contradicción performativa. Al suponer que la orientación al entendimiento y sus estructuras están entrelazadas en todo acto de habla y que la no concordancia entre lo sintáctico-semántico y lo performativo conlleva la invalidez de un argumento, los autores concluyen la universalidad y precedencia jerárquica de la acción comunicativa.

En cuanto a la ética del discurso, ésta es el corolario de una pragmática formal. Cuando se plantea un argumento, se defiende una postura o se justifica la prevalencia de un interés sobre otro, se está también actuando según una serie de reglas formales del discurso argumentativo, que tienen un carácter ético. Luego, una persona que se ocupa de argumentar se está comprometiendo, por un lado, con la resolución pacífica de conflictos a través de discursos *libres de dominación*, y, también, con que la solución debe de ser aceptable para todos los afectados, en las condiciones de ese tipo de discurso. Así, en la versión de Habermas, aparecen dos principios: el principio discursivo (D), que es el compromiso con la argumentación en serio a través de discursos prácticos como único medio válido para el establecimiento de normas y el principio de universalización (U) que implica la igual consideración de todos los afectados. Apel, por su parte, agrega un principio de complementación (E), según el cual todo participante de la argumentación debe, además, comprometerse con la institucionalización de los discursos prácticos, reconociendo las limitaciones del mundo de la vida. Completa la exposición, la propuesta de Apel de separar la ética en una parte A que contiene los principios y reglas de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación con carácter trascendental y *a priori*, y una parte B en que la respon-

sabilidad del argumentante con su situación real le obliga a hacer aplicación del actuar estratégico, pero siempre guardando el compromiso de institucionalizar los discursos prácticos, siendo este principio el que servirá para orientar la validez del actuar no-comunicativo: de este modo, la parte A proporciona un ideal regulativo para el actuar concreto de la parte B. Por último, se dedicó una sección para algunas críticas a la ética del discurso y la pragmática formal, poniendo especial atención a aquellas que apuntaban a su falta de justificación o de aplicación. O el principio ideal es tan lejano a la realidad que resultaba ser inaplicable, o los autores han propuesto un modelo de sociedad, acomodando teorías sobre el lenguaje para justificarlo como innegable.

El tercer capítulo de este trabajo introdujo la problemática del objetivo principal, desarrollando en primer lugar el tratamiento del uso de la fuerza en la ética del discurso. El tópico no les es ajeno, pues el uso de la fuerza es una acción paradigmáticamente opuesta a la acción comunicativa. Un enfrentamiento violento representa el quiebre en el proceso de entendimiento, siendo entonces la argumentación en su favor inválida, por contradictoria performativamente. La primera duda que surge es si existen casos en que pueda justificarse o hacerse uso válidamente de la fuerza. Existe un cierto

consenso entre quienes defienden la ética del discurso en que no se puede categorizar todo uso de la fuerza como ilegítimo, dadas las características de la convivencia real. El uso de la fuerza puede ser válido, principalmente, cuando se es víctima de violencia, ya sea física o estructural. Para la ética del discurso la violencia se justifica desde el punto de vista de quien ha sido excluido o se encuentra impedido de participar en el establecimiento de normas. Siguiendo aun a Apel, aparece aquí la relevancia de una parte B de la ética, en que el agente tiene la posibilidad, y más bien la responsabilidad, de actuar estratégicamente para preservar su sistema de autoafirmación en pos de institucionalizar los discursos prácticos. Teniendo esa base presente, se expusieron algunas consideraciones del derecho colectivo del trabajo sobre la huelga en el contexto de la negociación colectiva, siendo considerada un derecho fundamental. Respecto de esta consideración, se expuso el debate habido en Chile en la historia de la Constitución Política de 1980, exhibiéndose dos posturas: una visión *contra* huelga, que la consideraba inadmisibles porque el uso de la fuerza es opuesto al Estado de derecho y una visión *pro* huelga, por estimarla la única posibilidad de que los trabajadores hagan peso al poder del empleador al momento de establecer las normas que regirán sus relaciones al interior de la empresa.

Relacionando las posturas sobre la huelga con la ética del discurso, se comenzó por explicar cómo influye esta acción estratégica en la empresa. Existiendo una desigualdad inherente entre trabajadores y empleador, la amenaza de que los primeros detengan la producción es una forma de coacción por medio de la fuerza. Sin embargo, no parece haber dudas acerca de que sin esta posibilidad los trabajadores no tendrían más opción que aceptar las condiciones que el empleador impusiera para la prestación de sus servicios, pues le están subordinados y dependen económicamente de él. Una vez que aparece la posibilidad, institucionalizada, de la huelga laboral, las partes se ven obligadas a exponer sus puntos de vista, peticiones y argumentos en favor de tal o cual norma. De este modo, la huelga puede ser una forma de institucionalización del discurso práctico, allí donde no existía. Por otra parte, la negociación colectiva está impregnada del razonamiento estratégico, tanto de parte del empleador como de los trabajadores, y la lesividad de una huelga obliga, al menos en principio, a que las partes vayan disminuyendo su actuar estratégico en otros sentidos y se dispongan hacia el entendimiento, revelando sus verdaderas pretensiones y aceptando las limitaciones de la situación.

Considerando lo anterior, la ética del discurso podría justificar un derecho humano a la huelga, fundada en la idea de una necesaria mediación entre acción estratégica y acción comunicativa para materializar la situación ideal de habla, o la comunidad ideal e ilimitada de comunicación. Una postura *contra* huelga, fundada en que no es admisible el uso de la fuerza en el Estado de derecho podría ser justificada en principio, sin embargo, una teoría de este tipo implica un desconocimiento de la realidad que fue previsto y evitado por Apel y Habermas. Aun cuando la huelga pugne con el principio discursivo, una característica de la ética del discurso es su rechazo del rigorismo kantiano, por lo que no resultó aceptable enmarcar esta postura con la ética del discurso. Por su parte, la postura *pro* huelga encontró una dificultad: ¿Por qué habría de garantizar un derecho a huelga y no otras herramientas que no impliquen coacción? ¿Por qué no preferir la intervención de los tribunales en el conflicto laboral? Estas preguntas surgen de una versión débil de la postura *contra* huelga: ésta no es un derecho humano, sino algo indeseable que pudo haber sido una herramienta útil en su momento, pero que, una vez establecidos procedimientos más cercanos a un discurso ideal, debe ser eliminada. Esta visión sospecha de los efectos que en la práctica pueda tener la huelga, considerando que su rol igualador no es

irremplazable y que, en ningún caso, acerca la situación a un discurso práctico.

Se ha estimado que el reconocimiento de la huelga como derecho humano es necesario, dadas las condiciones de las relaciones laborales. Los trabajadores siempre se encuentran de algún modo sometidos a la voluntad del empleador, desde que tiene la facultad de dar órdenes, de despedir y, además, la remuneración que paga es el sustento del empleado. Proponer alternativas a la huelga es desconocer estas características definitorias del contrato de trabajo y, en consecuencia, una forma de utopismo. Luego, se consideró que, si la ética del discurso es compatible con una teoría *contra* huelga en su versión débil, significa que el principio ideal es tan lejano a la realidad que la teoría termina sin aplicación. Sin embargo, aun pudo defenderse que la ética del discurso no caería en estos problemas. En términos propios de la filosofía de Apel, la reserva estratégica no puede ser eludida. Aun cuando las condiciones ideales de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación estén presupuestas en todo acto de habla, asumir, actuar, y normar como si estuvieran cumplidas es un acto irresponsable, opuesto al *a priori* de la facticidad. En este sentido, cabe rescatar la acotación y crítica de Dussel a la ética del discurso: debe necesariamente considerarse al ex-

cluido como una condición *a priori* de la comunidad de comunicación y no como una consecuencia. Existen acciones que no consisten en elevar una pretensión de validez o en defender una postura, sino que son el llamado a aplicar los principios de la ética, cuestión que Dussel llamó el acto de habla de *interpelación*. Para la huelga, esto significa admitir dentro de las reglas de la ética del discurso una improbable norma, que sin embargo está implícita en los autores: se debe asumir que las condiciones ideales del discurso no se han cumplido, ni se cumplirán. Por esto, en cualquier etapa de la historia en que existan relaciones como las laborales, no se puede asumir que se han creado las instancias discursivas capaces de eliminar al acto de *interpelación*. El excluido, a través de la fuerza, se convirtió en argumentante y debe ser siempre considerado cómo logró un lugar en la comunidad de comunicación.

Esta última elaboración presenta aun dificultades que corresponden a los desafíos que debe enfrentar la ética del discurso. Por un lado, la influencia de la huelga en una negociación colectiva crea dudas sobre la validez de las normas que en ella se generen. Dejando de lado una postura rigorista, el problema que persiste es propio de las éticas formales: es posible que en dos procesos de negociación se haya establecido una misma norma, pero

que en un caso el empleador y el sindicato no cedieron en sus posturas sino hasta que uno no pudo soportar los efectos de la huelga, y en el otro, la norma se estableció en las condiciones del discurso ideal. Cabe preguntarse si dicha norma sería válida en ambos casos. Lo que muestra esto es que la ética del discurso va más allá de lo que dice en cuanto ética formal. Si algo como la huelga se puede fundamentar por su modo de influir en el resultado de una negociación, entonces la validez de normas depende de las consecuencias y no del procedimiento. La última justificación de la huelga en este trabajo, se logró incorporando elementos teleológicos propios de éticas materiales. En este sentido, la condición *a priori* que se agregó parece ser una tergiversación de una ética cuyo fundamento es la búsqueda del sentido en las condiciones de posibilidad de la comunicación. Quizás, se ha hecho lo mismo que se acusa a Apel y Habermas: se ha creado un criterio sin justificación suficiente.

Como idea final a exponer, están las esperanzas de una ética universal que cree en la naturaleza comunicativa de los seres humanos. Aun cuando el derecho a huelga se encuentra en los límites de posibilidad de esta teoría, si mostró la aptitud que ésta tuvo para explicar tanto la actitud a favor como en contra. Esto dice algo en relación con lo contraintuitiva que pueda pare-

cer la ética del discurso en principio: lo cierto es que los fundamentos de ambas posturas apuntan, o pueden formularse como si apuntaran, al cumplimiento de postulados propios de la ética del discurso. La postura *contra* huelga, duda de la validez de aquello que se haga bajo coacción, mientras que la postura *pro* huelga sopesa otras condiciones propias del discurso práctico, como lo son: la igualdad entre los participantes, la posibilidad de proponer sus posturas y que, eventualmente, se establezca aquello que resulte ser aceptable para todos los afectados. Las dificultades, en resumen, dicen relación con la insuficiencia de un principio formal para, por sí solo, fundamentar la validez de las normas.

La conclusión de este trabajo es que la ética del discurso sí proporciona un criterio para diferenciar si la fuerza se usa justificadamente o no: la huelga se puede justificar en que puede institucionalizar o materializar las condiciones ideales de la argumentación:

La obligación [...] de modificar a largo plazo aquellas relaciones que producen la distancia entre las condiciones ideales de comunicación y las condiciones reales (políticas) de comunicación e interacción entre sistemas de autoafirmación. (Apel, 2007, p. 90)

Por su parte, el desafío para la ética del discurso es que el criterio es insuficiente, pues una respuesta satisfactoria, que asigne a la huelga su lugar

como derecho fundamental, requiere de *algo más* que logre justificar y concretar sus aspectos deontológicos, sin sacrificar el protagonismo de la acción comunicativa.



Lista de referencias

- Acero, J. J. (1994). La recepción de la filosofía analítica por Apel: el significado y su validez. En D. Blanco Fernández, J. A. Pérez Tapias, & L. Sáez Rueda (Edits.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel* (págs. 115-130). Madrid: Trotta.
- Actas oficiales de la Comisión Constituyente. Tomo IV.* (30 de marzo de 1976). Recuperado el 12 de 01 de 2019, de Biblioteca del Congreso Nacional:
www.bcn.cl/lc/cpolitica/constitucion_politica/Actas_comision_ortuzar/Tomo_VI_Comision_Ortuzar.pdf
- Apel, K. O. (1985a). *La transformación de la filosofía* (Vol. 1). (A. Cortina, J. Chamorro, & J. Conill, Trads.) Madrid: Taurus.
- Apel, K. O. (1985b). *La transformación de la filosofía* (Vol. 2). (A. Cortina, J. Chamorro, & J. Conill, Trads.) Madrid: Taurus.
- Apel, K. O. (1994). Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva. Comunidad como a priori de la facticidad y como anticipación contrafáctica de la razón. En D. Blanco Fernández, J. A. Pérez Tapias, & L. Sáez Rueda (Edits.), *Discurso y realidad. En debate con K.- O. Apel* (R. Franco, Trad., págs. 15-32). Madrid: Editorial Trotta S.A.
- Apel, K. O. (1998). *Teoría de la verdad y ética del discurso.* (N. Smilg, Trad.) Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- Apel, K. O. (1999). *Estudios éticos.* (C. De Santiago, Trad.) México D.F.: Distribuciones Fontamara S.A.
- Apel, K. O. (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad : reflexiones filosóficas acerca de la globalización.* (R. Álvarez, Ed., & R. Maliandi, Trad.) Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Apel, K. O. (2017). *Apel versus Habermas. Elementos para un debate.* (N. Smilg, Ed., & N. Smilg, Trad.) Granada: Editorial Comares, S.L.

- Arregui, J. V. (1982). La naturaleza de la filosofía según Ludwig Wittgenstein. *Anuario Filosófico*, 15(1), 33-83. Recuperado el 10 de junio de 2018, de <http://dadun.unav.edu/handle/10171/2096>
- Austin, J. L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Recuperado el 27 de mayo de 2018, de Revista Literaria Katharsis: http://revistaliterariakatharsis.org/Como_hacer_cosas_con_palabras.pdf
- Beuchot, M. (2016). *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Cortina, A. (1989). La ética discursiva. En C. Amorós, G. Bello, E. Bonete, V. Camps, C. Castilla del Pino, C. J. Cela Conde, . . . F. Velasco, & V. Camps (Ed.), *Historia de la Ética* (Vol. 3, págs. 533-576). Barcelona: Editorial Crítica S.A.
- Cortina, A. (2004). Ética comunicativa. En V. Camps, O. Guargía, & F. Salmerón (Edits.), *Concepciones de la ética* (págs. 177-200). Madrid: Editorial Trotta S.A.
- Cortina, A. (2016). *Ética sin moral* (Décima ed.). Madrid: Editorial Tecnos.
- Crelier, A. (Agosto de 2007). El concepto de comunidad en Charles S. Peirce. *Ideas y valores*(134), 61-76.
- Crelier, A. (2010). *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Demenchonok, E., & Peterson, R. (2009). Globalization and violence: the challenge to ethics. *American Journal of Economics and Sociology*, 68, 51-76. doi:10.1111/j.1536-7150.2008.00615.x
- Diccionario de la lengua española*. (12 de 01 de 2019). Obtenido de Real Academia Española: <http://dle.rae.es/>
- Dussel, E. (1992). La introducción de la "Transformación de la filosofía de K.O. Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana). En K. O. Apel, R. Fornet-Betancourt, & E. Dussel, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* (L. F. Segura, Trad., págs. 45-104). México D.F.: Siglo Veintiuno Editores S.A.

- Dussel, E. (1999). Principios, mediaciones y el "bien" como síntesis (de la ética del discurso a la ética de la liberación). *Signos filosóficos*, I(1), 115-138.
- Ermida, Ó. (2012a). *Apuntes sobre la huelga* (Tercera ed.). (M. Ermida, Ed.) Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.
- Ermida, Ó. (junio de 2012b). Crítica de la libertad sindical. *Derecho PUCP*(68), 33-61. Recuperado el 13 de enero de 2019, de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechopucp/article/view/2825/2754>
- Gamero, I. G. (2014). *Encrucijadas de la filosofía. Algunas dificultades sobre las nociones de trascendentalidad y normatividad en epistemología y filosofía política contemporáneas*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid: Tesis doctoral, no publicada.
- Gamonal, S. (2007). *Derecho colectivo del trabajo*. Santiago: Editorial LexisNexis.
- Gamonal, S. (2011). La huelga en Chile: perspectivas y problemas. *Revista Laboral Chilena*(194), 59-67.
- Gamonal, S. (2013). El derecho de huelga en la Constitución chilena. *Revista de Derecho Universidad Católica del Norte*(1), 105-127. doi:<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-97532013000100005>
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. (M. Jiménez Redondo, Trad.) Madrid: Taurus Ediciones.
- Habermas, J. (1991). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Recuperado el 20 de Octubre de 2018, de Universidad Complutense de Madrid: https://webs.ucm.es/info/eurotheo/e_books/habermas/index.html
- Habermas, J. (1992). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1997). ¿Qué significa pragmática universal? En J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (M. Jiménez Redondo, Trad., págs. 299-365). Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (2000). *Conciencia moral y acción comunicativa* (Tercera ed.). (R. García Cotarelo, Trad.) Barcelona: Ediciones Península S.A.

- Habermas, J. (2011). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Herrera, D. A. (Junio-Diciembre de 2010). Falacias y verdades en las justificaciones actuales de los derechos fundamentales. *Díakion*, 19(2), 349-372.
- Herrera, M. (Julio - Septiembre de 2003). Lenguaje y acción en la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*(121), 31-70.
- Maliandi, R. (2008). Convergencia de principios éticos. Una controversia con Karl-Otto Apel. *Revista de Filosofía de Santa Fe* (16), 189-210. doi:<https://doi.org/10.14409/topicos.v0i16>
- Mendieta, E. (2002). *The adventures of transcendental philosophy: Karl-Otto Apel's semiotics and discourse ethics*. New York: Rowan & Littlefield.
- Michelini, D. J. (2016). La ética del discurso como ética de lo corresponsabilidad no rigorista. *Ética y discurso*, 1(2), 41-58. Obtenido de <https://www.icala.org.ar/RED/E+D/E+D-1-2-2016/E+D-2-2016-05-Michelini.pdf>
- Palomeque, M. C., & Álvarez De La Rosa, C. (2010). *Derecho del Trabajo* (Decimoctava ed.). Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Pérez, C. (2016). *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel*. Santiago: Ediciones metales pesados.
- Pizzi, J. (2005). *El mundo de la vida, Husser y Habermas*. Santiago: Ediciones ICSH.
- Rorty, R., & Habermas, J. (2007). *Sobre la verdad: ¿validez o justificación?* (P. Wilson, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Salerno, G. (Abril de 2009). Karl-Otto Apel y la crítica del sentido. *Ideas y Valores*, 58(139), 33-59.
- Silva, A. (2010). *Tratado de derecho constitucional* (Vol. 13). Santiago: Editorial Jurídica.

- Siuranna, J. C. (1999). La evolución del pensamiento de Karl-Otto Apel frente al problema de la reflexión. *Anthropos*(183), 100-105.
Obtenido de <https://www.uv.es/gibuv/ApelReflexionSiurana.pdf>
- Wittgenstein, L. (2008). *Investigaciones filosóficas* (Cuarta ed.). (A. García Suarez, & U. Moulines, Trads.) México D.F.: Crítica.
- Wittgenstein, L. (2015). *Conferencia sobre ética*. (C. Joannon, Ed., & A. M. Vicuña, Trad.) Santiago: Ediciones Tácitas Limitada.
- Wittgenstein, L. (2015). *Tractatus logico-philosophicus* (3 ed.). (J. Muñoz, & I. Reguera, Trads.) Madrid: Alianza.

