

# Ética de la comunicación

## Hacia una bioética comunicativa

Miguel Kottow

Cuando A. MacIntyre se lamenta en su famoso libro "After virtue", que la ética está en bancarrota, sumida en la infertilidad, pinta con oscuro colores un cuadro de insolvencia filosófica por ofrecer un esqueleto teórico a las nacientes éticas aplicadas. La bioética se reduce, en efecto, a reconocer tres posibles fundamentos en el pensamiento ético tradicional: 1) El aristotélico, que propone el cultivo de virtudes en pos de la buena vida y un eventual estado de felicidad *-eudaemoniae-*; 2) El kantianismo que desarrolla una moral deontológica basada en el imperativo categórico enunciado por Kant como fundamento irrebalsable, por ende trascendental, de las normas que han de regular el recto actuar, y 3) El utilitarismo de Mill que remata en cálculos teleológicos sin preocuparse en demasía por quiénes serán los beneficiarios del bien, ni de averiguar acaso el bien perseguido es un deseo idiosincrásico, una meta social contextual, o una aspiración universalmente respetable. Del utilitarismo brota el pragmatismo, muy preocupado de lo ético, pero de muy tardío y solo parcial reconocimiento desde la bioética.

Ciertamente, a la par de estos engendros filosóficos cursa una ética teológica, que se posiciona cómodamente en un escenario donde el pensamiento secular se disgrega y muestra su incapacidad por sistematizar una propuesta plausible. Pero las éticas doctrinarias solo prosperan allí donde cuentan con una masa substancial de seguidores, siendo difícil trascender

hacia quienes no comparten convicciones religiosas.

En el último tercio del siglo pasado se articula el así llamado giro lingüístico, anunciado por Wittgenstein y desarrollado, entre otros, por R. Rorty, que remata en el giro pragmático señalado por Bernstein. En las innumerables versiones y descripciones de esta nueva perspectiva se deduce que el lenguaje es la fuente primera de toda actividad humana en el ámbito del pensamiento, del habla, del quehacer social y de la acción interpersonal. No es en la experiencia ni en la realidad o siquiera en la percepción donde puede anclar la reflexión, sino que toda descripción ha de suceder a través del lenguaje y utilizando el lenguaje. Al privilegiar los elementos performativos del lenguaje en tanto acción comunicativa, por sobre sus aspectos estructurales, la ética de la comunicación da un giro adicional, de orden pragmático.

Ya el nombre lo indica, una ética de la comunicación o una ética del discurso se articula en torno a percepciones morales que arraigan en el lenguaje compartido, una concepción afirmada en Kant, y su postulado que el pensamiento no tiene acceso a la realidad sino que a la percepción y a la elaboración racional de lo percibido, de modo que señalar objetos en el espacio o experiencias que se suceden en el tiempo no es una descripción de la realidad sino la aplicación de ciertas categorías racionales como espacio y tiempo para sistematizar

lo percibido. Al no existir un observador que pudiese cotejar percepción y lo percibido, por cuanto ese observador no tiene otro modo de aquilatar que mediante su propia percepción, resulta que no hay cómo saber si la percepción refleja una realidad y si esta percepción es isomorfa con lo percibido. En suma, dice Kant, nada podemos decir sobre la cosa-en-sí y quedaremos en la aporía de no saber acaso y en qué forma nuestro mundo interno se corresponde con una realidad exterior.

Si todo nuestro conocimiento es producto de percepciones y ordenamientos categoriales de la razón, también será subjetivo el mundo de los valores y la construcción de una ética que responda a la pregunta filosófica ¿Qué debo hacer?, que Kant sitúa entremedio de las otras dos grandes interrogantes: ¿qué puedo saber? y ¿qué puedo esperar? Consecuentemente, la ética es construida por el sujeto que ha de generar el imperativo categórico según el cual la calidad moral de su actuar debiera poder ser adoptado universalmente. Esto es, el ser humano dotado de autonomía, emplea su razón para darle un sentido moral a su buena voluntad.

La ética de la comunicación se sitúa del lado kantiano para descartar que las normas morales provienen de una doctrina o requerimiento social -confesional, político-, pero se distancia de Kant al señalar que los imperativos éticos no podrán ser obra del sujeto autónomo, pues no tendrían punto de apoyo ni baremo para reconocer la corrección de una reflexión. Las normativas éticas indispensables para la convivencia, solo pueden emanar de la comunicación racional entre las personas, lo cual explica que la teoría moral discursiva se empeñe en diseñar el escenario del

proceso comunicativo y en determinar las reglas que legitiman esta comunicación y le conceden la autoridad para elaborar normas morales aceptables y vinculantes.

En lo fundamental, la ética de la comunicación es una construcción de dos filósofos alemanes contemporáneos. Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas son los arquitectos y principales representantes de una ética que ha llevado diversos nombres: ética dialógica, ética comunicativa, ética del discurso, ética de la argumentación, ética de la responsabilidad solidaria, cada denominación enfatizando algún aspecto crucial de este proyecto ético, pero arriesgando confusiones con otras propuestas como la dialógica de Buber y Lévinas, el énfasis en la argumentación que es común a toda ética, o la ética de responsabilidad desarrollada por Hans Jonas.

Aun cuando los escritos de Habermas se refieren a la ética del discurso, en tanto Apel habla preferentemente de la ética de la comunicación y de la comunidad de comunicación, no tiene mucho sentido mantener una diferencia semántica entre dos enfoques que ambos enfatizan el reconocimiento del lenguaje como fuente de todo pensamiento ético. Como el discurso es la herramienta de la comunicación, se prefiere en el presente texto hacer referencia a la "ética de la comunicación" como una obra que Apel y Habermas esculpieron en forma paralela, reconociendo mutuas influencias, mas también divergencias insalvables.

Siendo Habermas de formación e intereses tanto filosóficos como sociológicos, posiblemente tenga más relevancia para la ética aplicada que el pensamiento puramente filosófico de Apel, aunque este tiene acercamientos a la práctica que no

pueden ser ignorados. Así como el enfoque pragmático-universal de Habermas no se entiende del todo sin recurrir a la reflexión filosófico-trascendental apeliana es, a la inversa, de anotar que la pragmática-trascendental de Apel presenta importantes puntos de contacto con la arquitectura discursiva elaborada por Habermas. Con esta aclaración queda dicho, también, que del vasto material conceptual de ambos filósofos se extrae aquí únicamente aquello que es fundamental para entender la ética de la comunicación e inquirir sobre su relación con y relevancia para la bioética (Apel, 1991; Cortina, 1992; Habermas, 1985).

### Pragmática universal del discurso: J. Habermas

Escritor prolífico que se mueve con igual soltura en el ámbito de la filosofía académica como en el mundo de la vida, no hace fácil la presentación de una síntesis de su pensamiento y el aquilatar su importancia, en vista de los innumerables admiradores así como detractores, que lo rodean. Su proveniencia intelectual de la Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica lo acercan a las inquietudes y desconciertos del ciudadano común, participando de una visibilidad pública que también se ha visto en otros pensadores de Frankfurt como Max Horkheimer y Herbert Marcuse. Al mismo tiempo, el rigor filosófico de Habermas lo ha enfrentado con otros pensadores prominentes como Rawls, Ch. Taylor, el mismo Apel, A. McIntyre, B. Williams y otros muchos.

Habermas comienza por invertir los conceptos usuales de ética y moral. Al

entender de la mayoría, la moral es el conjunto de normas de comportamiento vigentes en una sociedad, apoyado en el sentido común y proclive, por lo general, a conservar el *status quo* y mantenerse fiel a la tradición y a las convicciones imperantes. En contraste, la ética se entiende como el esfuerzo reflexivo que observa y critica los hábitos morales actuales, elaborando desde la descripción de lo dado una propuesta de mejoría del nivel de moralidad de la ciudadanía. En esta concepción clásica y siguiendo a Kohlberg, la moral opera en el nivel convencional en tanto la ética es una reflexión posconvencional.

Es precisamente en el término moralidad -la *Sittlichkeit* de Hegel- que se concentra Habermas para invertir los términos, definiendo ética como asunto que no es materia de "conocimiento en el sentido estricto, sino de reflexión práctica", en tanto la moral es la reflexión sobre "las normas a que aspiramos en la convivencia y el modo de regular conflictos de acción respecto de intereses comunes". Esta diferenciación recorre toda la obra de Habermas al referir la ética a la mejor manera de ordenar intereses individuales y sociales en pos del bien, en tanto la moral se desentiende de todo enfoque utilitarista, para pensar en forma deontológica sobre el modo de establecer la justicia en el quehacer humano<sup>1</sup>.

Siendo por esencia consecuencialista, la ética según Habermas se abre a ponderar y deliberar sobre los múltiples modos cómo las personas estructuran su proyecto de vida en pos del bien que anhelan. Esta ética teleológica, donde no hay un Bien absoluto de orden platónico, las normas

<sup>1</sup> Habermas utiliza el término *Gerechtigkeit*, cuya correcta traducción es justicia, si bien no tiene la connotación de justicia distributiva que es norma o ley positiva, sino que se refiere a la igualdad de todos los seres humanos y a la equidad trascendental -ley natural para algunos- en el trato entre ellos.

de convivencia se rigen por sofistas y espíritus liberales, que conceden a cada cual el derecho de proseguir el bien que le plazca, en un clima de tolerancia y aceptación de la diversidad.

Si bien los proyectos de vida son individuales, provincianos, o al decir de algunos, relativos<sup>2</sup>, es evidente que todo ser humano ha de tener el derecho y la posibilidad, el empoderamiento diría Sen, de abocarse al proyecto personal de vida que prefiera, lo cual significa que debe existir una presuposición de justicia que sitúe a todo ser humano ante iguales opciones y oportunidades de realizar su vida<sup>3</sup>. Habermas deja en manos de la ética y su caleidoscópico desarrollo la prosecución de los diversos bienes que atraen a las personas, pero solicita para la filosofía la reflexión sobre una moral que sea puntillosamente comprometida con la justicia. Así, la ética no es primariamente asunto de la filosofía y, por lo tanto de Habermas, quedando en manos del derecho, la política y la sociología. La moral, en cambio, se propone un programa de riguroso análisis, pues solo si la filosofía asegura una impecable justificación de normas morales podrá realmente pretender que es ella quien puede gestar una propuesta universal de interacción humana que respete y fomente el interés de todas y cada una de las personas.

La deliberación moral solo da cabida a quienes aceptan el ingreso incondicional de toda persona, la participación

ecuánime, el compromiso de veracidad de los participantes, la ausencia de toda persuasión coercitiva, y la disposición de ir en pos de convencimientos y acuerdos basados únicamente en los mejores argumentos. Los argumentos se deben validar éticamente, es decir, deben cumplir cuatro condiciones para ser aceptables en la deliberación moral: inteligibilidad, veracidad, honestidad y corrección.

La inteligibilidad se refiere al uso de un lenguaje comprensible, evitando las ambigüedades y las imprecisiones y, ante todo, presentando argumentos que sean discutibles, vale decir, han de evitarse las opiniones o creencias que se expresan de tal modo que el interlocutor solo pueda registrarlas pero no encuentre asidero para, a su vez, contraponer argumentos (Kottow, 2009). Las llamadas razones del corazón (Kaebnick, 2008) generan aseveraciones que no constituyen argumento por cuanto no son discursivamente refutables<sup>4</sup>.

El criterio de veracidad solicita que solo se utilice argumentos que sean considerados verdaderos en el estado de conocimiento vigente, siendo inaceptable, por ejemplo, señalar que ciertos grupos étnicos adolecen de un cociente intelectual inferior a otros, puesto que la investigación científica contemporánea demuestra la falsedad de esta afirmación.

En tercer término, los enunciados argumentativos han de ser honestamente

<sup>2</sup> Lo relativo supone un absoluto del cual diverge. Salvo las convicciones fundamentales, no se reconoce en ética un fundamento absoluto desde el cual asignar relativismos, por lo que debiera hablarse de visiones que tienen un marco de referencia acotado pero que no es relativo, sino equivalente con otras perspectivas.

<sup>3</sup> Aquí converge con la realización de todo ser que Aristóteles ve culminar en la felicidad o *eudaemonia*.

<sup>4</sup> Hay aquí un paralelismo conceptual con la postura de Popper de rechazar argumentos con pretensiones científicas cuando no son susceptibles de ser sometidos a intentos de falsación.

expresados: no debe haber discrepancia entre lo dicho y lo pensado o sentido. Mal argumento sería, por ejemplo, abogar por el ejercicio indiscriminado de la homosexualidad si el hablante comparte la opinión doctrinaria que solo la heterosexualidad está libre de pecado.

El cuarto criterio de validez argumentativa es la corrección social o atingencia, referida a la inaceptabilidad de argumentos que contravienen normas que la sociedad da por indiscutibles. Así, argumentar que los terroristas han renegado de sus derechos humanos contraviene la doctrina ampliamente aceptada que estos derechos básicos son inalienables.

De estos cuatro criterios de validez, la inteligibilidad y la honestidad son aportes que se cumplen o corrigen por el hablante, en tanto que la veracidad y la atingencia son ya momentos discursivos que se despliegan en la comunicación argumentativa (Cortina, 1992).

Para Rawls, los interlocutores deben situarse tras un velo de ignorancia que los aisle de sus contextos personales y sociales, ubicándose en una posición original donde cada participante solo cuenta con la racionalidad de sus argumentos y hace abstracción de sus intereses y convicciones personales. Habermas se resiste a validar a los participantes por sus características de ser personas racionales descontextualizadas, porque para él la validación consiste en aceptar el procedimiento ajeno a todo contexto, donde solo la mejor o peor argumentación se ofrece al debate. Al contrario, Habermas reconoce que las personas provienen del mundo de la vida o *Lebenswelt* donde prima el afán de alcanzar bienes y satisfacer

intereses en consonancia con una ética consecuencialista ejercida, idealmente, en forma respetuosa y amistosa. Lo requerido es que los contextos que dan substancia al mundo de la vida y las creencias que alberga no sean arrastrados hacia el debate moral.

Dadas estas condiciones de validación, se establece un único principio de universalización que ha de regir la deliberación moral (Habermas, 1983):

“Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios producidos por su acatamiento *generalizado* a objeto de satisfacer los intereses de *cada uno* (y que sean preferibles a las consecuencias de posibles reglas alternativas ya conocidas), puedan ser aceptados libremente por *todos los afectados*.”

Las normas que derivan de la deliberación moral son aceptables por todos y cada uno de los afectados, ahora y en el futuro previsible en tantas las condiciones de validez no se modifiquen. Esto significa que, como todo principio racional, la moral es un proyecto epistémico -de incrementos cognitivos-, que acepta su falibilidad y corregibilidad cuando ello sea necesario.

De este modo se constituyen los elementos de la teoría universal pragmática de una moral que Habermas prefiere denominar “ética del discurso” por cuanto su aspecto procedimental es la elaboración e intercambio de argumentos o discursos. Habermas acepta que la deliberación moral sea una ética por cuanto indica que “los juicios morales se distinguen de los juicios éticos solamente por el grado de dependencia cultural” que estos últimos tienen.

Si bien la tarea de la filosofía es depurar la deliberación moral, no es este el fin en sí, sino que su destino último es constituir normas morales válidas y aplicables para la acción en el mundo de la vida. La moral constituye un discurso de justicia que sirve para desarrollar formas éticas de proseguir en el mundo social y en el individual aquello que cada uno entiende por su proyecto de vida y la realización del bien a que aspira.

La moral establece normas deontológicas que fijan deberes negativos de no dañar y positivos de reconocimiento y respeto, que deben regir en los afanes utilitaristas del mundo de la vida. Pero estos deberes no son impositivos, ni siquiera vinculantes, sino que recomendaciones, porque la universalidad de las normas es también el escollo de su aplicación, la cual depende, por una parte, de la voluntad autónoma de hacerlas valer en la práctica, además de condicionarse por los contextos políticos, legales y sociales que pueden ser facilitadores como también presentarse como obstáculos a la aplicación de deberes universalmente acordados. En consideración a la variabilidad de los contextos de aplicación, al incumplimiento de la condición *ceteris paribus* según la cual las normas han de ser razonables, es decir, adecuadas a la situación y manteniendo el carácter *prima facie* con lo cual muestran su disposición a ceder prioridad a otras normas si las circunstancias así lo requieren. Las normas morales son invariables, pero no lo es nuestra comprensión e interpretación de ellas, no siendo tampoco constante la aplicabilidad a situaciones y casos inéditos e imprevistos.

Desde la bioética se hace evidente que la

ética del discurso tiene un fuerte atractivo para ordenar las instancias discursivas de una ética aplicada allí donde argumentan comités y comisiones, y allí donde se producen propuestas que intentan orientar las decisiones y recomendaciones prácticas. Sería un error aplicar la ética del discurso a dirimir dilemas y discusiones interpersonales, porque Habermas en toda su trayectoria se ocupa más bien del espacio público, de la *Lebenswelt* donde los individuos conviven en sociedad. Es esta precisamente la principal crítica que Habermas cosecha, al recriminársele el desarrollo de una racionalidad descarnada, una ética despersonalizada y carente de sujeto. Si bien su atención a la individualidad y al pluralismo que reinan en el mundo de la vida lo lleva a considerarlas como un obstáculo para una deliberación con pretensiones de universalidad, los contextualistas y las feministas se sienten traicionados por el reingreso tardío de la moral a la actividad social (Crossley and Roberts, 2004). Sin embargo, visto la estéril inflexibilidad de posturas bioéticas respetuosas del pluralismo o imbuidas de fundamentalismos, parece insinuarse que una instancia de racionalidad intersubjetiva pura y despersonalizada podría dar origen a normas morales básicas que permitiesen un acercamiento de posturas en el mundo social.

Es lo que cabría desear para toda Comisión Nacional de Bioética que, en vez de constituirse con representantes de diversa proveniencia política, religiosa o doctrinaria racional, convocase a personas cuyo acervo central fuese la idoneidad y buena voluntad de deliberar sin prejuicios y sin cuidar intereses personales o corporativos (Kottow, 2008).

## Fundamentación pragmático-trascendental del discurso: K-O. Apel

La reflexión de Apel es en lo principal coincidente con la de Habermas, ambas premunidas de una mutua porosidad, pero conscientes también de ciertos elementos de desavenencia y discordia. No obstante, los aspectos discordes son, en su mayoría, de carácter estrictamente filosófico y tienen interés solo limitado para la ética aplicada. Más importantes son las extensas coincidencias, así como aquellas flaquezas que ambos planteamientos también comparten y que tienen injerencia directa en su plausibilidad y aplicación para una ética práctica.

Apel plantea que el discurso ético ha de abstraerse de los problemas concretos de la vida a fin de desarrollarse en una "comunidad ideal de comunicación" donde se cumplen la universalidad de acceso, la argumentación racional libre de presupuestos fácticos o conceptuales, desplegándose según el principio "U" de Habermas y cumpliendo sus cuatro criterios de legitimidad argumentativa, que Apel también reconoce como aporte significativo de Habermas. Al entender de ambos, la ética discursiva es deontológica, formal, cognitiva y universal. Es deontológica, porque de ella solo emanan deberes referentes al modo adecuado de argumentación moral; es formal, por circunscribirse al procedimiento cómo debe llevarse esta argumentación sin plantear contenidos substantivos; es cognitiva, en la medida que rechaza todo fundamento doctrinario último en el cual anclar la argumentación; y es universal, por cuanto acoge la participación de todos los seres racionales posiblemente

afectados por normas morales que en conjunto se aprueben.

Para Apel, esto significa establecer un modo de argumentación pragmático y trascendental. Pragmático en tanto se basa en el uso racional del lenguaje como comunicación, y trascendental por ser un modo irrebasable de argumentar, es decir, no hay otra forma de argumentar que aquella propuesta por la ética del discurso, pues incluso si se quisiera negar esta ética, no podría hacerse sino recurriendo a la argumentación que ella sugiere, so pena de caer en autocontradicción. Aquí ancla el punto de contención insalvable con Habermas, quien tiene aversión al concepto de trascendentalidad, prefiriendo entender la ética del discurso como universal pragmática, es decir, enfatizar sus características pero rechazar "como imposible e innecesaria la exigencia de una fundamentación válida a priori de la pretensión de validez filosófica de los enunciados pragmático-universales... concernientes a los presupuestos necesarios del discurso argumentativo (Cortina 1985).

Uno de los aportes más interesantes de Apel se refiere a la relación entre la ética del discurso con el solipsismo kantiano -el imperativo categórico elaborado por el sujeto-, que lo lleva a superar el subjetivismo por un universalismo intersubjetivo. Para ello, recurre al pensamiento de C. S. Peirce, llamándole el "Kant de la filosofía americana" y por quien, siendo el iniciador del pragmatismo norteamericano, tiene enorme relevancia para perspectivas éticas actuales que se desarrollan con, y a partir de, el pensamiento contemporáneo de Dewey, Rorty, Bernstein y otros.

Peirce reconoce la insuficiencia de la epistemología clásica basada en una relación diádica entre sujeto conocedor y objeto conocido, por cuanto queda desatendido que el conocimiento es mediado por signos. Conocer la realidad implica "asignarle" un sentido, hacer posible la interpretación y comunicación del conocimiento: "un signo es algo que representa otra cosa para un interpretante en algún aspecto o cualidad" (Peirce, 1958).

Por lo tanto, expone Peirce, el signo es el vehículo del conocimiento. En segundo lugar, el signo es siempre signo de algo, con lo cual Peirce recupera la existencia de lo real y desarticula la distinción kantiana entre el fenómeno y el noúmeno, vale decir, entre nuestras percepciones fenoménicas y lo percibido o noúmeno del cual nada podemos decir porque no lo conocemos en sí, sino como percepción. En consecuencia, y esta es la conclusión que más interesa a Apel, el conocimiento de la realidad por medio de signos que deben ser interpretados por quien nunca podrá ser un individuo aislado, sino que queda a cargo de una "comunidad de investigadores" que observan, experimentan e interpretan el conocimiento para generar una "concepción consensual de la verdad". Como la investigación empírica es un proceso en marcha -an ongoing process-, las verdades que los científicos concuerdan son provisorias, falibles y corregibles, con miras a llegar, a la larga -in the long run- a verdades estables y definitivas.

Apel interpreta el proceso científico como llevado por investigadores cuyo interés fundamental es el conocimiento, tal como lo describiera Merton, y que solo escasa relación tiene con la actividad científica

contemporánea cargada de intereses personales, académicos, económicos y corporativos. La ciencia como actividad es representada por individuos dispuestos a la autorrenuncia de sus intereses, al reconocimiento del aporte de otros, al compromiso de ir en pos de la verdad, y a la esperanza de llegar a consensos definitivos. "El investigador, en suma, se ve obligado a olvidar todo egoísmo y a aceptar las claves fundamentales del <socialismo lógico>" (Cortina, 1985). Las ciencias empíricas se fundamentan en el ejercicio ético-social y no egoísta-de la intersubjetividad como el ejercicio válido por alcanzar interpretaciones consensuadas -verdades- sobre la realidad empírica. Hay un doble proceso de mediación, del sujeto con la realidad, y de los sujetos entre sí.

La lectura de Peirce sienta, así Apel, las bases para el conocimiento moral, mediante el reconocimiento de dos limitaciones del pensamiento peirceano: su referencia exclusiva a la ciencia y su aplicación o validez circunscrita a la comunidad de investigadores. Para sobrepasar estas limitaciones, Apel sienta como fundamento de la ética el argumentar trascendental irrebasable y la universalidad de participantes en esta argumentación. Con su recurso a Peirce, ha ganado Apel la evolución del solipsismo de Kant hacia la intersubjetividad del discurso moral que, basado en el lenguaje pragmático, permite la búsqueda de normas morales validadas por su aceptación universal.

### **Críticas y limitaciones de la ética de la comunicación**

Los dos temas de la ética son las preguntas por lo bueno y por lo correcto.

El fundamento de lo éticamente correcto es la justicia que se ocupa de la igualdad de los seres humanos, requiriendo normas que den, al decir aristotélico “trato igual a los iguales y desigual a los desiguales.” Lo bueno se refiere al afán de todo ser humano por cubrir sus necesidades, realizar sus intereses y llevar a cabo el proyecto de vida que en forma más auténtica haya elegido. La justicia es un tema universal, en tanto la prosecución del bien se rige por visiones personales que, en el mundo actual, donde cada uno es autónomo y no obedece a una heteronomía religiosa, política o de otro orden, el modo ética de realizar un proyecto de vida no sigue normas universales, más bien inspirándose por una diversidad de versiones consecuencialistas.

Una ética de la comunicación que es universal, formal y deontológica, presenta como telón de fondo la igualdad de todos y el cuidado de procedimientos para establecer normas de acción de validez general. Una ética procedimental no puede cargarse de contenidos específicos, no puede volverse substantiva so pena de perder su universalidad por ponerse al servicio de perspectivas o doctrinas que solo tienen validez para algunos. Queda al descubierto la mayor debilidad de la ética del discurso, al no ser aplicable al mundo de la vida y no poder servir de orientación para las decisiones que allí han de tomarse en fomento de ciertos intereses y bienes particulares con el cuidado ético de no herir ni coartar los intereses y los bienes de otros.

Tanto Habermas como Apel reconocen las dificultades de trasladar su ética procedimental al mundo de la vida, donde imperan valores sociales y personales que impregnan las decisiones y acciones en una convivencia donde buscan validarse las

más diversas perspectivas y convicciones, y donde el lenguaje de deberes es reemplazado por un consecuencialismo que busca la mejor manera de satisfacer deseos y alcanzar metas individualmente adoptadas en afanes más competitivos que cooperativos.

Después de haber requerido que la ética pragmático-universal se desarrollase en abstracción del mundo de la vida, propone Habermas volver a incorporarla, de tal modo que las normas éticas en el mundo práctico se apoyen en la buena voluntad de las personas por discurrir su eticidad sin perder de vista la orientación proveniente de las normas universales desarrolladas en el discurso. Entre el rigor de la racionalidad discursiva y la acción, reconoce Habermas los obstáculos de la práctica, de los contextos, las leyes, los intereses y las fragilidades de las personas, frente a las cuales un actuar ético solo podrá darse si las personas aportan la buena voluntad que Kant le suponía al ser humano, pero que Habermas reconoce como débil e impredecible.

Apel cree ofrecer un tránsito más fluido y eficaz desde la abstracción de la ética discursiva a los avatares del mundo práctico. Por ello, divide su propuesta en una Parte A, que es eminentemente teórica y abstracta a cargo de una “comunidad teórica de comunicación”, y una Parte B, en que la “comunidad real de comunicación” trata de recrear un discurso ético basado en las normas teóricas para lograr una progresiva realización de una ética institucional y personal. A ese objeto, propone “la posibilidad de complementar el principio de fundamentación de normas (U) de la ética discursiva mediante un principio de acción (C), que funcione como idea regulativa para la realización aproximativa

de las condiciones de aplicación de (U)” (Cortina p 1985).

Críticos escépticos no se han dado por satisfechos con esta propuesta de aplicabilidad de la ética del discurso ni vislumbran, asimismo, cómo sobre todo Apel puede mantener la esperanza y la confianza en que la humanidad va en camino hacia una ética posconvencional como propone la ética de la comunicación. Cree vislumbrar una benevolente aceptación, el reconocimiento público de regular conflictos de “modo semejante al discursivo (en el sentido de la consensuabilidad de los resultados o las soluciones por parte de los afectados)” y parece encontrar esperanza en “las innumerables conferencias sobre cuestiones políticas en disputa, que tienen esencialmente un carácter de negociación, pero que además -por consideración a la opinión pública mundial- han de pretender al menos a atender los intereses de todos los afectados mediante argumentos consensuales.” (Ibid.).

En el intento de establecer una deliberación racional inmune a la vida social y personal donde son dirimidas cuestiones éticas y se busca justificar la validez de acciones en la medida que fomentan valores propios y no interfieren con los demás, la ética de la comunicación termina por reforzar distinciones que Hegel le criticó a Kant, tal como hoy los pragmatistas le reclaman a la ética del discurso. La insistencia en separar razón teórica y práctica, así como discurso de acción, moral y éticas ha irritado a los pragmatistas (Bernstein, 2011), así como a grupos humanos que lamentan cómo una ética teórica pierde contacto con contingencias y deja de preocuparse si acaso el esquema racional es aceptable

para identidades culturales diversas o para las singularidades de ciertos grupos como propone el feminismo. La despersonalización del interlocutor ético muestra una despreocupación “por las experiencias corporeizadas y las actividades de personas en el contexto de su vida cotidiana” (Crossley & Roberts, 2004).

Habermas es un estudioso de la génesis y estructura del espacio público, en tanto Apel tiende a la abstracción filosófica, ambos distanciándose de la cotidianidad y de los afanes de comunidades, grupos e individuos. Pese a que hacen esfuerzos por reincorporar su pensamiento al quehacer práctico, evitando lo que se ha llamado su “falacia abstractiva”, es innegable que las éticas aplicadas han incorporado en forma muy fragmentaria las reflexiones de la ética del discurso, en la cual difícilmente reconocen estímulos y orientaciones para enfrentar los problemas sociales y los dilemas interpersonales del mundo de la vida.

En una de sus más recientes reflexiones, se propone Habermas tomar postura frente a la genética y la posibilidad de clonación humana, pero su respuesta termina por solicitar inmunidad para la antropología humana, cayendo en una argumentación trascendente basada en una convicción de fondo que no deja satisfechos a los filósofos por su tenor antropocéntrico, ni a los cultores de la bioética que no ven un aporte debatible más allá de una opinión que puede ser respetada o rechazada, pero apenas si argumentada (Habermas, 2001).

También en la obra de Apel es posible encontrar intentos muy concretos de buscar una interacción efectiva entre la ética del discurso y su participación

en deliberaciones sobre la ética de la liberación de E. Dussel y, más en general, sobre los problemas éticos Norte/Sur a la luz de la crisis ecológica mundial. Al preocuparse de un planteamiento responsable que no frustrase los afanes de desarrollo civilizatorio del Sur pobre, pero no dejara de considerar los costos ecológicos de un aumento de población tecnificada y consumidora, Apel se entrega a un intento de aceptar que estos problemas solo son abordables desde una racionalidad estratégica, pero que él quisiera ver regulada por una inspiración proveniente de los “miembros de una comunidad ideal de comunicación” (Dussel, 1994). En otras palabras, concede la necesidad de recurrir a la Parte B de su ética, pero sin dejar de evocar las normas formales de la Parte A.

La ética de la comunicación se reconoce como posconvencional, siguiendo el esquema de Kohlberg, desde donde cuestiona la eticidad que se despliega en el nivel de madurez moral convencional. Si una sociedad opera en una convencionalidad ética que acepta y respeta como apropiada, se hace difícil entender por qué habría de escuchar las voces de una propuesta más compleja y exigente, como sería la posconvencional ética del discurso. Algo de ello trasunta en el reconocimiento de “que las sociedades occidentales <fenomenizan> ya el discurso práctico parcialmente, puesto que existen instituciones orientadas por las exigencias de una comunidad ideal de argumentación” (Cortina, 1985). Se percibe un desfase entre el reconocimiento del progreso histórico de la eticidad y que rechaza el equívoco de “los filósofos morales que creen haber inventado la moralidad por primera vez” (Ibid.), junto al alarmado reclamo

que solicita con urgencia desarrollar una ética que enfrente el desenfreno de técnica y consumo que pone en peligro la supervivencia de la humanidad.

La necesidad de un *aggiornamento* ético, argumenta el pensador posconvencional, se da porque el mundo no marcha bien con la ética actual y, más aún, marcha a la deriva si no reflexiona y modifica sus postulados ético-normativos. Mas, ¿no será suficiente un llamado a la ética de ordenar la distribución de recursos y sensibilizar a un consumo más racional que no dilapide mientras otros, la mayoría, vive en carencia de bienes primarios? No se ve la necesidad de recurrir a la idea regulativa de una ética del discurso Parte A para dar solvencia a una ética estratégica -Parte B- que, si lograra convencer podría ser clave en enfrentar los problemas más graves de la humanidad, pero si no convence, tampoco lo hará con el apoyo de una ética abstracta. Más aún, como señalan los pensadores pragmatistas, la distinción entre un pensamiento ético teórico y una ética práctica parece ser más que un artificio empeñado en elevar una mera diferencia de grado a una distinción categorial (Bernstein, 2011).

Las éticas procedimentales están condenadas a permanecer en el ámbito teórico porque presuponen condiciones ideales de aplicación, incluyendo una democracia política participativa así como la democratización del poder, que permitan la inclusión universal en las deliberaciones, a fin de llegar a acuerdos, idealmente consensos, de cómo abordar moralmente la solución de los problemas. Recordando el esquema de Habermas, que ve el mundo de la vida como un espacio público encastillado entre el sistema político y el sistema

económico, ambos sistemas regidos por la razón instrumental, en el espacio social público, intenta desarrollar una razón comunicativa emancipadora, mientras los sistemas tienen una capacidad autopoietica de sustentarse y crecer, frente a la cual la Lebenswelt, suponiendo idealmente que lograra sincronizar las voluntades autónomas de sus miembros en la realización de una ética discursiva, tendría escasas posibilidades de modificar las asimetrías de poder imperantes.

La ética del discurso hace recordar la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach: los filósofos han reflexionado sobre el mundo, ahora es tiempo de modificarlo.

### Hacia una bioética comunicativa

La bioética no puede preguntarse acaso debe adoptar la perspectiva moral, como tampoco ha de justificar por qué su discurso es ético, pues no podría ser de otro modo considerando que una ética aplicada ya está inmersa y comprometida en un discurso moral. Parecería tautológico señalar que la bioética se debe a la ética como fundamentación, pero no lo es si se piensa que debe enfrentar en su seno y decididamente rechazar perspectivas que albergan posturas inmorales y antiéticas que abusan de la apertura y el desprejuicio con que la deliberación bioética se presenta. Sin esta censura preliminar, la bioética arriesga caer en la autocontradicción de ser un discurso empeñado en dilucidar lo justo y lo bueno, pero que se deja tentar a justificar lo arbitrario y dañino. En esta contradicción cae, por ejemplo, la defensa de las guerras santas o la aprobación de la tortura ejercida para evitar, supuestamente, males mayores, creando situaciones en que la bioética es

requerida por ceder la validación de los actos ejercidos en nombre de una ética militar (Gross, 2006).

En busca de fundamentos últimos, la bioética se adscribe, como toda ética, a una perspectiva ya sea deontológica, utilitarista o axiológica-virtuosa (Weed and McKeown, 1998). Todas ellas se mueven en un plano teórico que ha fracasado en dar bases universalmente aceptables para desarrollar una ética que se aplique a procesos e intervenciones en la vida, habiéndose mostrado insuficientes para generar consensos en la elaboración de políticas públicas en las áreas de injerencia de la bioética que fuesen democráticamente validadas y capaces de generar compromisos y acuerdos en pro de la estabilidad social en estas materias. En tanto deontológico-kantiana, se elabora una normativa basada en la deliberación monológica en busca de un comportamiento individual que pudiese ser universalmente recomendable -lo que muchos han hecho-, por tradición o doctrina, para llegar a sugerencias de tan diverso orden, que no sería prudente recomendarlas universalmente como sería, por ejemplo, la exclusión del diálogo de todo ser vivo que carece de la racionalidad de expresar y defender sus intereses (Harris, 1991). El utilitarismo, que persigue el bien y, por ende, se pone al servicio de pluralismos axiológicos -de valores- y teleológicos -de fines- que conviven en sociedades complejas, no puede sino validarse dentro de un grupo que comparte una misma visión del bien pero que, al diferir de los anhelos de otros grupos, impide llegar a acuerdos que trasciendan las permisiones y procripciones de cada comunidad en particular. En forma similar, el virtuosismo anclado en la persona tiende, dada la diversidad de los individuos

que se orientan en forma auténtica o adscribiendo voluntariamente a una doctrina, por una gama de virtudes que se constituyen y jerarquizan de diversos modos divergentes y eventualmente conflictivos con las visiones de otros.

La ética de la comunicación, con su postulado de participación universal y búsqueda de normas que todos pudiesen aceptar, se sitúa en un fundamento más básico que las perspectivas tradicionales, ofreciéndose de este modo como fuente de normas que pudiesen ser universalmente aceptables para todos y cada uno de los afectados actuales y potenciales. Al momento de buscar la inserción de una perspectiva discursiva en la reflexión bioética, cobra relevancia lo expresado por Habermas en su "Diskursethik": "La misión de la ética con respecto al mundo de la vida resulta absolutamente marginal, porque «las intuiciones morales cotidianas no precisan de la Aufklärung de los filósofos»", por cuanto la fundamentación trascendental de normas éticas no posee incidencia positiva alguna en el mundo de la vida (Cortina, 1985).

Muchos discuten acaso la reflexión bioética ha de ceñirse a un método determinado, una polémica que posiblemente se resuelva en la proclama de P. Feyerabend para la epistemología científica: "Anything goes" (Preston, 2001). También el pragmatismo se abre a estímulos tanto de la filosofía, la indagación empírica, las artes, las humanidades, todas fuentes que ingresan a la deliberación bioética que, esa sí, ha de llevarse con el rigor necesario para validar la argumentación y las conclusiones y acuerdos que de ella puedan emanar. Toda deliberación ha de validarse por los criterios de inteligibilidad, veracidad, honestidad y corrección exigidos por Habermas para la

comunicación seria, criterios a los cuales se ha sugerido agregar algunas normas de argumentación específicas para la deliberación bioética (Kottow, 2009). Un compromiso más vinculante con los elementos teóricos de un pragmatismo universal o trascendental no tiene cabida en la reflexión bioética relacionada con prácticas sociales que se desenvuelven en el mundo de la vida, ni en la resolución de dilemas de decisión que enfrentan agentes en el ejercicio de sus potestades profesionales. Porque en el mundo de las prácticas, donde rige el pluralismo de valores y la multiculturalidad, no cabe plantear normas regulativas universales sino, todo lo contrario, cada posición ha de validarse para justificar sus propios valores y evitar inmiscuirse o afectar los intereses de otros grupos.

No obstante lo anterior, la reflexión bioética no se agota en el ejercicio práctico, sino que debe además, y en forma perentoria, participar en el desarrollo de políticas públicas que requieren una normativa general que esté por encima, pero no desconozca la pluralidad social a que se aplican. Estas políticas públicas conciernen a la salud pública, al reconocimiento del Estado de un deber de otorgar servicios médicos al menos a los insolventes, a políticas medioambientales que inciden en salud y enfermedad, a cuidados sanitarios básicos -vacunas, agua potable, servicios de higiene y alcantarillado-. Las políticas públicas que atañen a toda la sociedad han de legitimarse éticamente, para lo cual la ética del discurso y su formulación del principio (U) constituyen la orientación apropiada para que instituciones deliberativas -comités y comisiones- y gestoras -ministerios, directivas sanitarias, planificadores de servicios médicos- promuevan políticas

y gestiones públicas inspiradas en lo que la ética de la comunicación ha elaborado conceptualmente con impecable rigor: la participación democrática de todos los afectados por estas políticas y gestiones públicas.

La democracia participativa ha recibido nuevos impulsos desde el pensamiento sociológico y antropológico, sobre todo francés, desarrollado por figuras como Latour, Callon, Castel. Como se desarrolla en la 2ª parte de este Nuevo Folio, el pragmatismo norteamericano ha enfatizado el pensamiento democrático participativo por sobre doctrinas confesionales y políticas. Más allá de descalificar a los expertos y de desechar prejuicios y principios con pretensión de verdad, los pragmatistas abogan por llevar la deliberación al nivel del mundo social de la vida -la Lebenswelt de Husserl y Habermas-, de reemplazar la argumentación filosófica por la "conversación" (Rorty 1999). Es preciso subrayar la visión de Putnam, quien ve en la deliberación democrática una manifestación de igualdad y, más aún, habla de una democracia cognitiva como el proceso donde se desarrolla el conocimiento relevante para enfrentar los problemas de la vida individual y colectiva.

Refrescante para la bioética es la enseñanza de los pragmatistas clásicos, sobre todo de Dewey, de la inexistencia de fórmulas y máximas morales pretenciosas de dictaminar lo que es el Bien, los valores fundamentales, el absolutismo deontológico. El discurso moral se va haciendo a medida que obstáculos y problemas requieren una deliberación para mejor sortear los conflictos, teniendo como meta el "crecimiento", es decir, la prestancia de resolver cada vez mejor

las desavenencias y los desencuentros; en palabras de Rorty, el progreso moral consiste en acrecentar la imaginación y la sensibilidad para reconocer las necesidades de un cada vez mayor número de "personas y cosas."

## Referencias

- Apel, K-O. Teoría de la verdad y ética del discurso. Barcelona: Editorial Paidós; 1991.
- Bernstein, R.J. The pragmatic turn. Cambridge Malden: Polity Press; 2011.
- Cortina, A. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Salamanca: Ediciones Sígueme, S.A.;1985.
- Cortina A. Ética comunicativa. In Concepciones de la ética. V. Camps, O. Guariglia, and F. Salmerón, eds. Madrid: Editorial Trotta, S.A.; 1992. p. 177-199.
- Crossley N, Roberts JM. After Habermas. Oxford Malden: Blackwell Publishing; 2004.
- Dussel E. Debate en torno a la ética del discurso de Apel. México, D.F. :Siglo Veintiuno Editores;1994.
- Gross ML. Bioethics and armed conflict. Cambridge: The MIT Press; 2006.
- Habermas J. Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M. Suhrkamp; 1983.
- Habermas J. Conciencia moral y acción comunicativa. Barcelona: Península; 1985.
- Habermas J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Frankfurt a.M. Suhrkamp; 2001.
- Harris, J. The value of life. London and New York: Routledge; 1991.
- Kaebnick GE. Reasons of the heart: emotion, rationality, and the "wisdom of repugnance". Hastings Cent Rep. 2008;38(4):36-45.
- Kottow, M. El rol de una Comisión Nacional de Bioética. In Libro de actas VIII Jornada Nacional de Bioética. F.J. León, ed. Santiago: Sociedad Chilena de Bioética; 2008.
- Kottow, M. Refining deliberation in bioethics. Med Health Care Philos 2009;12(4):393-7
- Peirce CS. Selected writings. New York: Dover Publications Inc.; 1958.
- Preston J. Feyerabend. Malden Oxford: Blackwell Publishers; 2001.
- Rorty R. Philosophy and social hope. London: Penguin Books; 1999.
- Weed DL, McKeown RE. Epidemiology and virtue ethics. Int J Epidemiol 1998;27(3):343-8; discussion 348-9.