

Repensar la democracia. Estrategia moral y perspectiva crítica en K. O. Apel*

Rethinking democracy. Moral strategy and critical perspective in K, O. Apel

DOMINGO GARCÍA-MARZÁ**

Resumen: El objetivo de este artículo es mostrar la actualidad de algunas de las aportaciones más importantes de K. O. Apel a la reflexión democrática, en concreto a la relación entre ética y democracia. Para este objetivo compararemos estas aportaciones con las de J. Habermas, compañero de viaje en la propuesta de la ética del discurso. Comprobaremos cómo nuestro autor supo avanzar y justificar la necesidad de una estrategia moral, más aún, de una arquitecónica de la razón práctica capaz de relacionar fundamentación y aplicación. Solo así se puede dar razón de la perspectiva crítica tanto en la fundamentación de la idea de democracia como en la aplicación del principio moral a las instituciones que componen el sistema democrático.

Palabras Clave: ética discursiva, democracia, éticas aplicadas, diseño institucional

Abstract: The aim of this paper is to show the actuality of K. O. Apel's most important contributions to democratic reflection, specifically the relationship between ethics and democracy. For this purpose, we will compare these contributions with those of J. Habermas, his colleague in the discourse ethics approach. We will see how our author achieved an advance in the justification of the need for a moral strategy, even more so for an architectural theory of practical reason which includes the conditions of its application. Only in this way we can give a reason for the critical perspective, both in the foundation of the idea of democracy and in the application of the moral principle to the institutions that make up the democratic system.

Keywords: discourse ethics, democracy, applied ethics, institutional design

1. Pensar la democracia

El pasado año nos dejó K. O. Apel, uno de los más grandes filósofos que ha tenido el siglo XX y lo que llevamos del XXI. Estudió filosofía después de haber sido soldado alemán en la segunda guerra mundial y dedicó toda su vida y su obra a combatir la

Recibido: 31/05/2019. Aceptado: 29/07/2019.

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-2-P financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalitat Valenciana.

** Catedrático de Ética y Filosofía Política de la Universitat Jaume I. Email: garmar@uji.es. Líneas de investigación: Ética discursiva y Democracia; Ética empresarial; diseño institucional y sociedad civil. Artículos recientes: García-Marzá, D. (2013): "Neuropolítica y democracia: un diálogo necesario", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº59, pp. 171-182; García-Marzá, D.(2017). "De los Códigos Éticos a las auditorías éticas: una comunicación de la responsabilidad social". *El profesional de la información*, v. 26, n. 2, pp. 268-276.

irracionalidad y la barbarie que dio lugar a tanto horror. Una situación que hoy aparece de nuevo en el horizonte al dudar de las bases éticas de la democracia por parte de los populismos autoritarios y de las llamadas democracias iliberales. No es posible dejar de referirnos a esta necesaria “vuelta a la normalidad”, si pensamos en las consecuencias de la degeneración actual de nuestras democracias.

Es el propio Habermas, en el discurso que ofreció en honor de la jubilación de Apel, quien mejor define el hilo conductor de toda su trayectoria académica, precisamente el “no abandonar la virtud hermenéutica de permanecer siempre sensible al contexto histórico, de detectar siempre el vigor de las ideas de un oponente, así como el de mantenerse firme en el oficio de la filosofía, en el encontrar respuestas sistemáticas a cuestiones perennes con el fin de hallar orientaciones racionales para una vida conducida con voluntad y conciencia” (1999, 80).

En mi opinión, una de estas cuestiones perennes tiene en la actualidad una significación especial, por no decir que está pasando por una de sus peores crisis. Me refiero al sistema democrático, a las democracias con base liberal y fundamentación en la justicia social que hemos vivido, al menos en Europa. Aparte de otros factores externos, el problema es que asistimos a un vaciamiento progresivo del concepto de democracia, un concepto que ha pasado de la democracia a la representación y, de ésta, a las elecciones. Si la realidad democrática se limita a las elecciones, la salida a la actual crisis de sentido es, literalmente, imposible. Desde este fundamentalismo electoralista, poco se puede hacer frente a la actual deriva autocrática que se apoya, en gran parte, en el poder de unos votos fabricados desde la frustración y la manipulación (Van reybrouk, 2017; Mounk, 2018). Repensar la democracia es necesario si nos percatamos que la misma realidad democrática depende de su aceptación, de la confianza que nos merece y, esta a su vez, de los conceptos con las que justificamos su realidad.

Para buscar respuestas necesitamos pensar el concepto de democracia en toda su amplitud, y es en el alcance de esta reflexión donde es importante recordar el papel que juega *la dimensión moral* en nuestra comprensión del sistema democrático. Una dimensión inherente a nuestro sentido de la democracia, que forma parte “siempre ya”, como diría Apel, de la misma realidad democrática. Es en esta relación entre ética y democracia donde nuestro autor da un paso más que Habermas al proponernos un concepto arquitectónico de una ética en *dos niveles*. Una fundamentación filosófica que no se detiene en la justificación del principio moral, sino que alcanza también a las condiciones que hacen posible su aplicación. Como mostraremos, una perspectiva crítica necesaria para entender la relación entre las éticas aplicadas y la democracia.

Sin embargo, hablar de ética y política, hablar de una dimensión moral de la democracia, es para algunos solo una forma de *moralizar la política*, de no querer abandonar un discurso obsoleto que se atreve aún a hablar de la democracia como valor, con lo que parece que se dedique a prescribir a los demás lo que se debe o no se debe hacer (Greppi, 2006, p. 12). Pero esta crítica se equivoca al no reconocer que toda construcción social se basa en reglas y normas, cuya institucionalización requiere la cristalización de determinados valores, entre ellos valores morales. Negar este elemento valorativo supone abandonar toda perspectiva crítica, al no dar razón de las bases éticas de nuestra confianza en la democracia. Estas posiciones, a su vez, también deben definir qué entienden por democracia e introducir la necesaria dimensión de validez normativa, si no quieren caer en la más pura arbitrariedad. Una neutralidad que se niega a justificar las razones que tenemos para confiar en las ins-

tituciones, las bases éticas de la confianza depositada en la democracia, acaba necesariamente en un pragmatismo burdo, por no decir en un dogmatismo. Nuestro propio lenguaje moral, la capacidad de criticar la injusticia existente, por ejemplo, dan buena cuenta de la necesidad de justificar la perspectiva crítica.

No es este el caso de la ética discursiva, la cual nos ofrece un criterio de validez moral desde el que entender la democracia: la idea de que deben ser los mismos implicados y afectados en un discurso práctico, en condiciones simétricas de participación, quienes decidan la justicia de una norma. En palabras de Apel: “El principio básico de la ética discursiva se puede comprender como *idea regulativa* para la institucionalización política del discurso práctico y, por tanto, como principio básico formal de una ética de la democracia” (1988, 272).

Apel no está afirmando, y en esto coincide con Habermas, que del principio moral pueda derivarse directamente un modelo de democracia determinado, llámese radical, participativo o deliberativo (1988,204). Utiliza la palabra *idea regulativa* desde Kant, como muy bien nos recuerda Cortina en su libro pionero sobre K.O.Apel. Idea regulativa en un doble sentido: porque permite orientar la dirección de la acción política y porque permite criticar las realizaciones concretas. Este valor regulativo es el que caracteriza a la comunidad ideal de comunicación, es decir, a la obligación moral de resolver todo conflicto de intereses a través de la argumentación, del reconocimiento del otro como interlocutor válido (1985, 206).

Una ética de la democracia tiene, como primer objetivo, definir y justificar esta idea regulativa apoyándose en la relación intrínseca existente entre el principio moral de justicia y el principio democrático. En nuestro caso, la teoría ética utilizada para explicar esta relación es la ética del discurso, tal como la presentan Apel y Habermas, entendida como una ética de la justicia, esto es, centrada en aquello que “todos podrían querer” (García-Marzá, 1992). El principio moral remite así al principio de autonomía, a nuestra capacidad de actuar libremente y dotarnos de leyes con las que dirigir nuestra vida individual y colectiva. En este último caso hablamos ya de una autonomía política, donde esta libertad debe compaginarse con la libertad de los demás.

Este universalismo nos exige, si queremos actuar moralmente, adoptar la perspectiva de *todos* los demás y esto solo es posible discursivamente, a través del diálogo, de la deliberación y la búsqueda de acuerdos. Actitud ética que requiere la aceptación libre y voluntaria, la convicción y el compromiso interno de las personas, al igual que, como veremos, también de las instituciones. Como Apel muestra, desde una fundamentación pragmático-trascendental, quien argumenta presupone el reconocimiento recíproco de la igualdad de todas las personas como interlocutores válidos y, con ello, la exigencia de la igual consideración de todos los implicados y afectados por la decisión, acción o institución. Este es el principio moral básico para la ética del discurso aplicable a la reflexión democrática: resolver los conflictos de intereses a través de argumentos en discursos prácticos en condiciones simétricas de participación (Apel, 1986, 161). El énfasis no está, como se suele interpretar, en el posible acuerdo, sino en la participación libre e igual de todos los implicados. Volveremos sobre esta idea en el último apartado.

La perspectiva ética se convierte así, necesariamente, en una *perspectiva crítica*, que oficia de correctivo de la realidad instituida y sirve para proponer nuevas realidades, para designar y debatir cambios institucionales. No se trata de acuerdos o consensos fácticos, realmente existentes. Los acuerdos reales siempre dependerán de los límites de tiempo

y espacio, de la distribución desigual del poder, de la imposibilidad de participar, de las oportunidades existentes, etc. De aquello que Apel denomina sistemas individuales de autorrealización o sistemas colectivos de autoconservación (1985, 257). Se trata de un acuerdo hipotético, contrafáctico en el sentido en que visualiza las condiciones necesarias para dotar de sentido y legitimidad los logros alcanzados. De un *acuerdo racional*, fruto de un proceso de deliberación donde todos tienen las mismas condiciones para participar. En la distancia entre la realidad y este horizonte del acuerdo igual se genera la confianza o desconfianza que nos merecen la red de instituciones que se encargan de implementar este principio moral. En palabras de Apel:

La *democracia* como aproximación a esta exigencia ideal, es, por tanto, algo más que un conjunto de procedimientos neutrales, a cuyo seguimiento nos decidimos en virtud de motivos pragmáticos; ella misma tiene su *fundamentación ético-normativa en la ética de la comunidad ideal de comunicación*, que ya siempre hemos aceptado al argumentar (1986, 170).

La metodología que Apel utiliza para reconstruir esta base normativa es bien conocida y es el propio Habermas quien reconoce su fecundidad, al margen de las discusiones que ambos autores han llevado al respecto (Apel, 2004; Cortina, 1985: 131; García-Marzá, 1992:114). Veamos un ejemplo de cómo funciona esta metodología reflexiva para mostrar la estructura de esta justificación ética de la democracia y, con ello, para explicitar todo el alcance del principio moral para repensar la democracia. Para algunos autores, en este caso Mouffe: “no hay democracia radicalizada y plural sin renuncia al universalismo y al supuesto implícito al mismo: la existencia de un punto privilegiado de acceso a la verdad, que será asequible solo a un número limitado de sujetos” (2004, 43).

La autora lleva razón en que una racionalidad abstracta, externa a la realidad, no puede dar razón de las diferencias reales, también en que nadie tiene un acceso privilegiado a la verdad, menos aún si hablamos de la razón práctica, de la idea de justicia. Pero se contradice al identificar esta exclusión con el universalismo. Una ética universalista pretende, por definición, la inclusión de todos los afectados en igualdad de condiciones, eliminar todo tipo de privilegios, sustituir “algunos” por “todos”. Hace ya mucho tiempo que Kant nos enseñó a entender la razón como la “facultad de lo intersubjetivo”, un espacio donde “todos tienen voz” (Muguerza, 2004, 143). Es una clara *autocontradicción pragmática*, por utilizar la terminología de Apel, cuestionar el universalismo y afirmar, para todos, esto es, universalmente, las condiciones de una democracia radical. Esto es, presuponer su propio significado, aceptar aquello que se está negando. Para justificar una perspectiva crítica necesitamos compartir un criterio de justicia, criterio que no encontraremos “ahí fuera”, sino solo en las condiciones de un acuerdo libre e igual. Esto es lo que hemos denominado reciprocidad: el reconocimiento igual de todos los afectados. La exclusión de los afectados es, por definición, lo opuesto al principio de universalización.

Hablar de un “universalismo excluyente” carece de sentido, ni siquiera nos sirve como oxímoron. Otra cuestión diferente, y que afecta a cualquier concepto que utilicemos para entender y valorar una realidad social, es el uso político o partidista que hagamos de ellos. Solo una deliberación pública e inclusiva puede evitar su uso fraudulento, la manipulación

y el engaño. Lo peor para una perspectiva ética es que los conceptos estén vacíos de significado. Sin la justificación de la idea de justicia desaparece la posibilidad de denunciar las injusticias. Ya se encarga el poder de rellenar todo tipo de vacíos (Honneth, 2015).

Desde esta metodología podemos resolver el primer paso necesario en la construcción de toda teoría democrática, a saber, la definición y justificación del concepto mismo de democracia. Para Apel, la democracia representa una exigencia moral derivada de la comunidad ideal de comunicación, necesariamente presupuesta en todo actuar con sentido. De esta forma la democracia deja de ser una última y resignada solución al problema del poder político para adquirir un *valor moral*, para convertirse en una medida crítica de toda institucionalización, derivada de la obligación moral de considerar por igual a todos los implicados y afectados. No se trata solo de un mero procedimiento para la negociación o compromiso entre voluntades particulares, sino que está inscrita en nuestro actuar comunicativo. Un valor moral encargado de justificar y posibilitar la perspectiva crítica y sin el cual caeríamos en simple y puro dogmatismo (Dubiel, 1993; 2000).

La ética discursiva nos proporciona uno de los componentes centrales de toda teoría crítica: la posibilidad de una fundamentación del criterio de validez desde la que decidir la posible legitimidad de todas nuestras instituciones. En suma, en palabras de Apel, “la democracia, en tanto aproximación a esta exigencia ideal, es algo más que un mero concepto de procedimientos valorativamente neutros observados en virtud de una decisión pragmática” (1986, 170).

No existe la neutralidad en nuestras acciones y decisiones, individuales o colectivas, ni mucho menos en las organizaciones e instituciones que conseguimos formalizar. El ejemplo de la brújula que ya utilizara Kant puede servir de nuevo para este concepto ético-discursivo de democracia: nos indica siempre el norte, la exigencia de participación, para que los propios afectados busquen por sí mismos los caminos más adecuados para una organización racional de una praxis en común. Desde este punto de vista se pueden definir los rasgos mínimos que toda democracia debe garantizar si no quiere perder su sentido y, por ende, su legitimidad. Si como nos dice Apel, el problema central de la ética política es precisamente el de la justificación o legitimación del orden social, la respuesta pasa por entender la ética de la democracia, en un primer paso, como la justificación del saber moral que subyace a su pretensión de legitimidad y que remite a la participación y al acuerdo posible de todos los implicados y afectados. Un concepto de democracia que deposita el poder en manos de todos aquellos que han de sufrir las consecuencias. Esta es la exigencia moral que subyace al sistema democrático, no la representación.

Sin embargo, es obvio que este concepto discursivo de democracia constituye un principio *metainstitucional* y, por lo tanto, nos dirá Apel, *contrainstitucional*. Sin ella no hay posibilidad de una crítica intersubjetiva (1986,168). Se trata de un ideal que, aunque podamos justificarlo pragmático-trascendentalmente, no tiene en cuenta la praxis política real. Con lo cual, aparece inmediatamente la pregunta: ¿No ha demostrado ya suficientemente la historia lo fácil que se convierten en horrores los errores derivados al mezclar ética y política, en este caso, al utilizar en el terreno político medidas de validez últimas y definitivas? Esta crítica hacia el posible fundamentalismo de la ética discursiva tendría su razón de ser si Apel no hubiera propuesto, y de ahí su actualidad para repensar la democracia, una arquitectónica de la razón práctica. Seguimos profundizando en el alcance de la perspectiva ética como

perspectiva crítica, ¿se pueden establecer criterios normativos también para la aplicación del saber moral? (Apel, 1992, 38). Aquí se separan los caminos de Habermas y Apel.

2 Estrategia moral: una ética en dos niveles

El segundo paso en una ética de la democracia debe afrontar el problema de la implementación del saber moral, de una fundamentación que alcance a las condiciones necesarias para toda posible institucionalización. Si bien Habermas en la reconstrucción del saber que como ciudadanos tenemos de la democracia, realizado en *Facticidad y Validez*, es capaz de identificar los discursos morales en el centro de la política deliberativa, precisamente como aquellos que se refieren al acuerdo posible de todos los afectados, ya no va más allá de la transformación de este saber moral en discursos jurídicos o bien, dentro de la opinión pública, en una perspectiva crítica. A su juicio, la ética discursiva es una ética de la justicia, que define la validez moral desde la posible “aprobación de todos los interesados en la medida en que estos examinan conjuntamente en discursos prácticos si la correspondiente práctica responde por igual a los intereses de todos” (1999, 67).

Este principio moral sólo nos indica que el intercambio de razones, ilimitado y libre de toda presión en el círculo de afectados, es el encargado de definir la moralidad de una acción, norma o institución. Decimos entonces que una norma es válida cuando designa intereses generalizables o, si así queremos decirlo, cuando expresa lo “que es bueno para todos” (2000,16). Este principio nos dice cuándo una norma es válida, y, por lo tanto, qué expectativas legítimas están en juego, es decir, qué estamos obligados a realizar y qué tenemos derecho a esperar. Nada nos dice sobre si es posible aplicarla y cómo hacerlo en una situación o contexto determinado, ni cuándo y cómo podemos esperar y/o exigir un comportamiento conforme a esta validez moral. A juicio de Habermas, una cuestión es definir y fundamentar un punto de vista moral y otra es establecer criterios para su posible aplicación. Más aún, según sus palabras:

La validez de los mandatos morales está vinculada a la condición de que sean cumplidos generalmente como base de una praxis universal. Sólo cuando se satisface esta condición de exigibilidad expresan los mandatos lo que todos podrían querer (2000, 114).

Esta condición de exigibilidad nos dice, de forma clara, que la obligatoriedad de las normas morales depende de su posible cumplimiento por parte de los demás: solo son exigibles moralmente si estamos seguros que los demás también van a cumplirlos. Ante este texto parece que debemos concluir que *nunca* aplicaremos este criterio moral ni podremos actuar en consecuencia, pues es evidente que nunca tendremos tales condiciones. Una cuestión es que debemos tener en cuenta las consecuencias de la acción, aspecto que recoge el principio de universalización, y otra, bien diferente, que no podamos actuar si no tenemos un contexto que nos “asegure” que los demás actuarán de la misma forma. En mi opinión, si bien la prudencia es necesaria, como es lógico en cualquier interacción, si nos detenemos aquí en la consideración de la perspectiva ética quedan sin explicar las bases éticas que subyacen a la confianza que nos merecen las relaciones interpersonales o las instituciones. Objetivo básico de cualquier ética aplicada.

Aunque Habermas recurre al principio de adecuación como complemento al principio moral, no es capaz de explicitar todas las posibilidades abiertas por la reconstrucción del

saber moral que realiza la ética del discurso. Sin una perspectiva ética que dé razón del momento de la aplicación, Habermas no tiene más remedio que intentar salir de esta aparente paradoja reduciendo las posibilidades de intervención de nuestro saber moral al derecho. Textualmente, nos dice: “el problema de la exigibilidad de los mandatos morales motiva el paso de la moral al derecho” (2000,125). A mi juicio, la excesiva confianza de Habermas en los mecanismos jurídicos, o su total desconfianza ante toda posible institucionalización del saber moral, hace que se reduzca toda posibilidad de implementación eficaz de los discursos morales o bien al terreno jurídico o bien a un concepto etéreo de sociedad civil (García-Marzá, 2003). Su posición es bien clara:

Una moral racional que sólo cobrase eficacia a través de procesos de socialización y de la conciencia de los individuos permanecería restringida a un estrecho margen de acción. En cambio, a través de un sistema jurídico con el que está estrechamente vinculada, la moral puede irradiar sobre todos los ámbitos de acción, incluso sobre estos ámbitos sistemáticamente autonomizados de interacciones regidas mediante el control sistémico, que descargan a los actores de todas las exigencias morales a excepción de una obediencia generalizada al derecho (1988,133).

En el texto podemos apreciar dos aspectos básicos. Por una parte, la confianza ingenua en un derecho que, amén de la situación interna de nuestros sistemas democráticos, poco o nada puede hacer frente a unos conflictos que, en su mayoría, escapan por definición a las fronteras estatales. Su apuesta por un, deseable pero inexistente, orden jurídico cosmopolita no puede dar cuenta, hoy por hoy, ni de la interdependencia global ni de la mayoría de los problemas que presenta, como es el caso de la emigración, la desigualdad, el deterioro medioambiental, etc. Por otra parte, descargar a los actores de toda obligación que no sea jurídica, niega la posibilidad de utilizar directamente el saber moral para la realización de interacciones dentro de la sociedad civil. Por ejemplo, como después analizaremos, para el diseño y rediseño de instituciones.

La separación tajante entre acción comunicativa y acción estratégica, entre *lebenswelt* y sistema, que Habermas realiza le impide ver que toda la realidad social -acciones, instituciones y prácticas- siempre está construida sobre la integración de ambas; que no es posible dar razón de la legitimidad que, por ejemplo la empresa o el mercado, reclaman y requieren, apoyándose solo en el derecho. Nuestro lenguaje moral nos permite identificar y valorar a empresas que, cumpliendo las leyes, están lejos de merecer nuestro reconocimiento, de lograr credibilidad y generar confianza (García-Marzá, 2004). A juicio de Apel, es en esta dimensión de la exigibilidad del saber moral, de las condiciones de su aplicación a los individuos y a sus instituciones, donde se detiene en Habermas la reflexión ético-discursiva. Precisamente cuando más falta hace seguir pensando.

Apel defiende, sin embargo, que la fundamentación ético discursiva puede dar un paso más en la posible aportación del saber moral a la construcción de una voluntad común. Es necesario que la ética reflexione también sobre el hecho evidente de que las condiciones históricas para la realización de tal exigencia no están dadas. Una ética de la democracia no puede detenerse en la fundamentación de un principio de legitimidad, debe ofrecer también, según

Apel, principios complementarios que sin perder un ápice de normatividad acerquen la moralidad a la eticidad, lo ideal a lo real. Y ello sin caer en ningún tipo de utopismo (1986,178).

Este es el compromiso de la filosofía de nuestro autor que, desde sus inicios, tuvo perfectamente claro que el papel de la razón práctica, reconstruida desde la razón comunicativa, opera en dos niveles complementarios: no puede limitarse a la fundamentación del punto de vista moral, sino que también debe dar razón de sus posibilidades de aplicación (1986,89). Apel insiste a lo largo de toda su obra en la posibilidad de una parte B de la ética, de unos criterios normativos también para la aplicación de la exigencia moral, una aplicación que tuviera en cuenta la historia y la situación particular, precisamente en contextos donde no existe una prudencia convencional. Para este fin utiliza el concepto de arquitectónica en el sentido kantiano de una unidad sistemática de la parte A dedicada a la fundamentación del saber moral, y la parte B, dedicada a las condiciones de su posible aplicación en situaciones históricas donde, precisamente, no se dan las condiciones propias para tal aplicación.

La pregunta es ahora si ambos niveles pueden mantener la misma incondicionalidad y, por tanto, normatividad. Apel piensa que sí y lo justifica de nuevo con argumentos de corte trascendental: no tiene sentido hablar de la validez moral como un posible acuerdo o consenso sobre las normas en cuestión, si no lo hay también sobre su posible aplicación. Puede cambiar el contexto, pero debemos mantener la normatividad de lo ya logrado. Se trata de un argumento que no se puede discutir sin caer en una contradicción y, por lo tanto, es condición necesaria del sentido de nuestro actuar (Apel, 1991, 168; 1988,140). En palabras de Apel:

Lo curioso y dialéctico de la situación es que debemos presuponer la comunidad ideal en la real, a saber, como posibilidad real de la sociedad real; aunque sabemos que en la mayoría de los casos la comunidad real está lejos de parecerse a la comunidad de comunicación ideal (1985, II, 407).

Por así decirlo, no podemos dar razón de nuestro actuar comunicativo si no aceptamos al mismo tiempo las condiciones que lo hacen realizable. No tiene sentido hablar de un consenso como criterio de validez moral, si no se concibe que presupone también un consenso sobre la aplicación de dichas reglas. De esta forma, la ética del discurso puede ampliar sus resultados introduciendo dos principios de aplicación que derivan de esta tensión y que recibirán a lo largo de la obra de Apel diversas nomenclaturas ya desde la *transformación de la filosofía*:

A partir de esta exigencia (implícita), contenida en toda argumentación filosófica, pueden deducirse, a mi juicio, dos principios regulativos fundamentales para la estrategia moral del obrar humano a largo plazo. En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad ideal de comunicación en la real. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento (1985, II, 409).

Estos dos principios, presupuestos en todo actuar comunicativo, nos permiten justificar un principio regulativo *estratégico-moral de complementación* que define la ética discursiva como una ética de la responsabilidad, capaz de afrontar la realización histórica del principio moral reconstruido. Como vemos en el texto, es la misma tensión existente entre el ideal anticipado y la realidad lo que nos lleva al reconocimiento de las dos estrategias básicas en que se divide este principio de complementación entre ética y política. En el caso de una ética de la democracia: la *estrategia de emancipación*, encargada de exigir la realización progresiva de las condiciones ideales, esto es, de la supresión paulatina de la diferencia ideal/real; y, la *estrategia de conservación*, encargada de mantener las condiciones reales existentes para esta realización (Apel, 1988,141). Dos principios que, como veremos en el siguiente punto, nos permitirán construir un marco ético para el diseño y rediseño de las instituciones del estado y la sociedad civil.

Es posible hablar de una *mediación* entre interacciones comunicativas y estratégicas y, al mismo tiempo, mantener la perspectiva crítica si exigimos que esta mediación debe ser a su vez *capaz de consenso moral*, debe depender igualmente de criterios morales. El reconocimiento recíproco está inserto en nuestras relaciones sociales, en la comunicación que las hace posibles, y de ahí la exigencia moral de su realización práctica. A juicio de Apel, la norma básica ética no sólo debe ofrecer un criterio intersubjetivo de validez moral sino también, como leemos en el texto citado, una *estrategia moral*, dirigida a establecer una reconciliación entre racionalidad comunicativa y estratégica. La metodología para explicitar esta estrategia en forma de principio moral estriba de nuevo en la reflexión trascendental sobre las condiciones de sentido de nuestro actuar y argumentar. No nos encontramos ante una nueva fundamentación última pragmático-trascendental, sino ante una mejor explicitación del significado del momento de incondicionalidad reconstruido. Al igual que en la parte A, también existe ahora una única metodología para realizar esta reconstrucción: la consistencia de nuestras propias evidencias de reflexión. Se trata, en definitiva, de un principio no-discutible sin contradicción autoperformativa. De ahí su carácter normativo.

Hablar de una *estrategia moral* nos permite justificar la existencia e importancia de las éticas aplicadas, encargadas de mediar, desde cada práctica concreta, entre acción comunicativa y acción estratégica. Una estrategia que deriva, por una parte, de la obligación moral de ayudar en la realización del ideal y, por otra, de la primacía de la comunicación consensual. En palabras de Apel:

La racionalidad estratégica solo puede ejercerse, en última instancia, de este modo porque el hombre es un ser dotado de lenguaje, que depende siempre ya en su pensamiento de la comunicación consensual (1985, 259).

Habermas y Apel coinciden al hablar de la primacía de la acción comunicativa, pero no extraen las mismas consecuencias de esta consideración (García-Marzá, 1992). Para Apel la primacía de la comunicación consensual no conlleva su exclusividad, como en el caso de Habermas. Precisamente porque la racionalidad estratégica, la racionalidad medios-fines, solo funciona ensamblada con la racionalidad comunicativa, de la comunicación consensual como leemos en el texto. Toda interacción, práctica o institución, es siempre una combinación de racionalidad comunicativa y de racionalidad estratégica y son los dos principios reconstruidos

quienes definen el marco ético para esta necesaria composición. Existe una clara diferenciación entre acción comunicativa y acción estratégica como orientaciones posibles de la acción, pero también una relación entre ambas al hablar de las condiciones posibles de coordinar la acción. Sobre esta relación se construye toda *estrategia moral*. Apel es claro al respecto:

Para la ética es importante sobre todo la diferencia y la relación interna existente entre la racionalidad de la acción *estratégica* y la de la acción *consensual comunicativa*, porque ambas formas de racionalidad conciernen a la interacción y comunicación humanas y se disputan en cierto modo la jurisdicción de este ámbito de aplicación, ... (1985, 256).

Desde este sistema de complementación es fácil percatarse del error de confundir democracia y representación. El estado democrático de derecho encuentra su legitimidad desde la idea del diálogo y el posible acuerdo de *todos* los afectados, pero no debemos confundir legitimidad con legalidad. Nuestras democracias requieren tanto de la fuerza o coacción jurídica como del reconocimiento recíproco de los afectados. Pero este reconocimiento se realiza de múltiples formas, se estabiliza e institucionaliza desde experiencias propias, desde procesos colectivos de aprendizaje. No es algo dado y definitivo. Esto es ya cuestión de *estrategia moral*, de estrategia-contra-estrategia, de discernir qué coacción y, en definitiva, qué estructuras de poder, pueden reconocerse como legítimas y por qué (Apel, 1992, 57). Desde el punto de vista de la aplicación, las instituciones democráticas (parlamento, poder judicial, regla de mayorías, etc.), se legitiman como delimitaciones pragmáticas –autolimitaciones pragmáticas, nos dice Apel– del principio ideal y, en consecuencia, no son fines en sí mismas sino medios para aproximarnos progresivamente al principio de legitimación. En el mismo sentido, Habermas en *Facticidad y validez* nos habla del carácter meramente técnico de la representación (1988, 225). La democracia es algo más que representación política.

Pensar la democracia no se detiene en las estrategias logradas hasta ahora para lograr las posibilidades reales de participar y alcanzar acuerdos, de incluir a todos los afectados como interlocutores válidos. El valor de la participación no depende del tamaño o de la complejidad, sino de la concepción de la democracia como moral, del concepto de autonomía que subyace a este reconocimiento recíproco (Cortina, 1993). Una ética de la democracia no puede proponer mecanismos concretos para asegurar dicha participación y usurpar así las funciones propias de la reflexión democrática e, incluso, las decisiones que corresponden a los propios afectados o a sus representantes. Pero sí que puede proporcionar orientaciones normativas para una estrategia moral capaz de encuadrar institucionalmente toda posible realización fáctica dentro del principio moral, de la participación, deliberación y posible acuerdo de todas las partes implicadas. Desde esta estrategia moral, puede aprenderse mucho sobre la utilización real y efectiva del saber moral, para integrar comunicación y estrategia, para avanzar en el desarrollo de las condiciones normativas de la organización de la responsabilidad colectiva sin abandonar la perspectiva crítica. Como nuestro propio lenguaje nos muestra al resistirse a abandonar esta dimensión moral de la política, permitiéndonos calificar de moralmente correctas o incorrectas, justas o injustas, estas concreciones. Por ejemplo, cuando hablamos de la responsabilidad social de las empresas, universidades, asociaciones, etc.

3. La distribución de la responsabilidad: el valor moral de las instituciones

La obligación moral de conservar los logros alcanzados y de seguir en el esfuerzo de acercar la comunidad real a la comunidad ideal, a la idea de justicia, en definitiva, no afectan solo al comportamiento individual. Si la responsabilidad, como nos recuerda Cortina, es la palabra clave para una ética política y, en este sentido, para una ética de la democracia, estos dos principios deben ocuparse también de la posible institucionalización de espacios donde sea posible y exigible la aplicación de este saber moral. Esta perspectiva institucionalista constituye, a mi juicio, el segundo paso en toda ética de la democracia y la segunda aportación más importante de los trabajos de Apel a la reflexión democrática actual. Si entendemos la democracia como un sistema de instituciones, tanto del estado como de la sociedad civil, podremos concretar este desarrollo del alcance de la ética discursiva y, con él, de la perspectiva crítica. El valor de las instituciones para la reflexión democrática deriva para Apel de dos aspectos básicos en la construcción de una voluntad común.

En primer lugar, del hecho indiscutible, y sin embargo bastante olvidado en la reflexión ética, de que la relación yo-tú, el encuentro con el otro, origen de las obligaciones morales, está siempre mediada por reglas, más concretamente, por las reglas convencionales de las instituciones sociales (Apel, 2001,158). Existe siempre una “mediación necesaria” de nuestras decisiones morales a través de las reglas de las instituciones, tanto en su interiorización como en la relación con los demás. Nuestro interlocutor es siempre una persona con una determinada profesión, con un nivel educativo, con unos recursos económicos, etc. De ahí que, si queremos reflexionar sobre la aplicación de la ética a la democracia, tengamos que enfrentarnos críticamente a estos sistemas de normas ya establecidos, en cuyo marco tienen lugar las relaciones sociales y, con ellas, la asunción de responsabilidades (1986, 250).

En segundo lugar, porque la implementación de las ideas morales no es sólo un tema de preferencias y motivaciones, de conciencia moral y de toma de decisiones. De una ética individual, en definitiva. Es también un tema de las condiciones y limitaciones en las que estas tomas de posición tienen lugar. Debemos tener en cuenta las limitaciones funcionales en las que nos movemos, auténticas coerciones objetivas a la hora de llevar a cabo nuestras ideas morales. Estas limitaciones no pueden reducirse a “conflictos normativos personales”. De ahí, ahora en positivo, que necesitemos siempre de las instituciones para potenciar la acción individual y alcanzar así la satisfacción de nuestros intereses. En palabras de Apel:

No es suficiente con un concepto de responsabilidad individual que cubra los resultados de las acciones colectivas y el funcionamiento de nuestras instituciones, más bien esta misma responsabilidad individual descansa en una atribución de deberes hecha en el interior de un marco institucional determinado. O sea, la responsabilidad individual depende del marco público de las instituciones (1997,168).

Como hemos visto, aquello que nos proporciona la dimensión moral implícita en la democracia es, en primer lugar, un *criterio metainstitucional* capaz de dar razón del carácter reflexivo de las instituciones, de la denominada *reflexividad institucional*. La ética del discurso se entiende así como “una teoría filosófica de la corresponsabilidad para la posible modificación de las instituciones” (2001,175). Esta es la segunda significación del concepto de una arquitectónica de la razón práctica y, con ella, de la perspectiva crítica: la capacidad de diseñar y construir instituciones. En este segundo nivel debemos avanzar qué instituciones

y qué diseño institucional puede acercarnos a esta idea regulativa. La parte B de la ética, las estrategias de emancipación y conservación pueden y deben convertirse en *un marco ético para el desarrollo de principios para el diseño institucional*.

Si entendemos por instituciones todo tipo de acuerdos sociales estables y legítimos que nos permiten alcanzar determinados bienes básicos, como la educación, salud, seguridad, etc., a través de la cooperación y la colaboración, entonces su responsabilidad no puede detenerse en las necesarias, pero insuficientes, reglas jurídicas. Una ética aplicada no pueda dejar fuera de su reflexión estos acuerdos encargados de definir nuestras posibilidades reales de acción, de concretar nuestras expectativas recíprocas de comportamiento, de hacer esperables tanto las acciones como sus consecuencias. La perspectiva ética debe incluir siempre este marco institucional puesto que, si somos capaces de reconstruir los principios morales que subyacen a su justificación o pretensión de legitimidad, tendremos una explicación del porqué ciudadanos autónomos aceptan o rechazan las restricciones que toda institución supone. En definitiva, nos interesan las bases morales del acuerdo normativo alcanzado, ya que las instituciones no dejan de ser el resultado de la acción humana deliberada.

No tener en cuenta este nivel institucional cuando hablamos de la reflexión sobre la democracia sólo pueda conducir a lo que Apel denomina un *utopismo de la responsabilidad* o también un *utopismo ético*, tanto en el sentido de cargar al actor individual de un peso que no le corresponde como de olvidar potenciales de acción sin los que sólo podríamos alcanzar muy pocos de los objetivos morales que tenemos (Apel, 2001, 166). Por ejemplo, responsabilizando a los profesionales de la mala situación del sistema sanitario o de la investigación, sin tener en cuenta la responsabilidad de hospitales, universidades y, por último, del estado.

De ahí la necesidad de una *distribución de la responsabilidad* en el sentido de una co-responsabilidad entre individuos (profesionales, familiares, miembros de asociaciones, de redes, etc.) e instituciones (estado, universidad, iglesia, etc.). Que no sea reducible, no significa que ambas responsabilidades no estén relacionadas. Nada podemos hacer si una institución está bien diseñada pero la persona no tiene intención alguna de actuar bien, pero tampoco si la persona tiene buena voluntad pero la propia institución le impide ejercerla. Entender esta distribución supone entender la relación entre responsabilidad y moralidad. De ahí la importancia de una ética de las instituciones.

Para realizar esta tarea una ética institucional debe utilizar una metodología capaz de combinar los dos aspectos incluidos en esta necesidad de legitimación de todo tipo de instituciones: el marco establecido para la deliberación pública libre y el bien social proporcionado. Esta doble perspectiva es posible si vamos más allá de los planteamientos habermasianos y recuperamos la metodología reconstructiva en la forma de una *hermenéutica crítica*, que nos permita reconstruir las bases éticas de la confianza depositada en la institución o práctica, esto es, explicitar el saber moral que le subyace (Cortina, 1996; Conill, 2006). Nos daríamos cuenta así que el principio moral del acuerdo no tiene el porqué limitarse a las instituciones políticas, sino que también las instituciones de la sociedad civil tienen un poder y deben dar razón de su utilización, deben ser responsables. La credibilidad y la confianza que nos merecen dependen de esta responsabilidad.

Desde esta hermenéutica crítica podemos conseguir que las instituciones de la sociedad civil respondan del poder que tienen, de su capacidad para definir y satisfacer intereses, de sus recursos como acuerdos institucionales y como organizaciones. Con esta metodología

una ética de las instituciones no pretende constituirse en una nueva teoría, su objetivo radica más bien en completar la tarea de una perspectiva ética que no renuncia a la necesaria mediación institucional y a las condiciones que la justifican. Si somos capaces de explicitar este saber y mostrar las razones morales que conlleva, estaremos en posesión de una perspectiva crítica desde la que afrontar la transformación y mejora de nuestras instituciones.

Una ética para el diseño institucional, como una dimensión necesaria en toda ética aplicada, es la encargada de proponer una *infraestructura ética* desde la que designar espacios de participación dentro y fuera de las instituciones, donde sea posible alcanzar un acuerdo, adoptando los dos principios de mediación como criterios de validez moral, como marco para los procesos de aprendizaje. Nos daríamos cuenta así, por ejemplo, del error de repetir los sistemas de elección y decisión por la regla de mayorías, en el seno de las instituciones y organizaciones que componen la sociedad civil. Esto no es posible ni deseable, como muestran, por ejemplo, las experiencias fallidas de la democracia industrial o, incluso, la relación existente entre corrupción y participación política (Warren, 1999).

Ya para terminar, Apel es bien consciente de que hace falta lo que podemos denominar un tercer nivel de reflexión en toda ética de la democracia que no renuncie a la perspectiva crítica. Un nivel que afecta ya a la voluntad personal, a la toma de decisiones. En palabras de Apel: “La liberación del individuo mediante las instituciones no debería conducir jamás a que la comunidad de comunicación de los hombres capacitados para el discurso perdiera su distancia de su responsabilidad y su competencia para decidir, en última instancia, frente a las instituciones” (1986, 149).

El protagonismo corresponde, entonces, a una ciudadanía democrática cuya responsabilidad no se reduce al ámbito político, al ámbito de las decisiones jurídicamente vinculantes, sino que el reconocimiento y el respeto de los demás como interlocutores válidos implican entrar en deliberaciones y búsqueda de acuerdos, en caso de conflictos de acción, en todos los ámbitos en que estos tengan lugar. La exigencia de participación no es solo una estrategia para satisfacer los intereses particulares en juego. Más bien puede ejercer esta función porque previamente es una exigencia moral derivada del reconocimiento de la autonomía y de la dignidad del resto de implicados y/o afectados. La participación adquiere así una dimensión moral y no solo estratégica, puesto que el reconocimiento recíproco de los demás requiere su participación libre e igual en la deliberación de los propios intereses, al margen del peso que demos a la representación y a los diferentes modos de participación. La justificación normativa del acuerdo desde el respeto y la consideración de los demás, nos lleva a esta idea básica, central para recuperar el sentido de la democracia: la participación está intrínsecamente relacionada, es consustancial, al punto de vista moral. Es decir, la participación es inicialmente *una exigencia moral* y no un simple instrumento para la defensa de nuestros intereses. De ahí que podamos afirmar con Cortina, que “la raíz última de la democracia es la autonomía de los individuos que componen un pueblo y el desarrollo de dicha autonomía lleva aparejada la participación” (1993, 65). Esta exigencia de participación debe mediar siempre con el sentido y la función social, el bien social, que aportan las instituciones. Por eso hablamos de una nueva distribución de la responsabilidad en el cumplimiento o realización de las exigencias morales. Una ética de las instituciones se dirige a las propias organizaciones como *agentes de justicia* y aquello que nos interesa es su contribución *qua* instituciones, en suma, ayudar a explicitar

las condiciones del acuerdo que las legitima como tales. Sin esta perspectiva es difícil, por no decir imposible, dar razón del poder e las instituciones, esto es, de su capacidad de transformación social. De su responsabilidad, en definitiva.

Al fundamentar la posibilidad de una aplicación del principio moral a la praxis, Apel posibilita que una *teoría de la democracia* pueda incorporar, en su reflexión sobre el poder, los recursos que son propios de la sociedad civil y que no se dejan reducir al poder administrativo, si quiere dar cuenta de las nuevas necesidades de legitimación y de la importancia actual de las instituciones. Las éticas aplicadas, a su vez, han de incluir este enfoque institucional en su esfuerzo para identificar y gestionar estos recursos morales en las diferentes esferas de la sociedad civil, siempre de forma interdisciplinar, siempre dejando a los afectados la última palabra. Ambas perspectivas se integran en una ética del diseño institucional, encargada de diseñar y rediseñar las diferentes instituciones de la sociedad civil para que su estructura posibilite y potencie el uso de estos recursos. Una renovada ética del discurso debe incorporar esta visión amplia de la sociedad civil si no quiere silenciar los espacios donde en la actualidad más se produce y reproduce la injusticia, esto es, si no quiere perder su función crítica.

En conclusión, mantener la perspectiva crítica, pensar la democracia en toda su complejidad, nos exige aplicar el mismo criterio de validez moral, la participación y la capacidad de lograr acuerdos, también a las estrategias logradas para institucionalizar las ideas morales. Una ética de la democracia debe ser capaz de unir estos tres momentos: la justificación moral de la idea de democracia, su adecuación institucional y la autonomía de los sujetos, el grado de libertad y voluntariedad que define su participación. Esta triple exigencia moral es la que deben incorporar las instituciones que componen el sistema democrático.

Referencias

- APEL, K.O. (1985). *Transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, Tomos I y II
- APEL, K.O. (1985). “¿Límites de la Ética del discurso?”, en: Cortina, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*
- APEL, K.O. (1986). *Estudios éticos*, Barcelona: Alfa
- APEL, K.O. (1988). *Diskurs and Verantwortung*, Frankfurt: Suhrkamp
- APEL, K.O. (1991). “¿Vuelta a la normalidad?”, en: Apel, K.O.; Cortina, A.; De Zan, J.; Michelini, D. (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica
- APEL, K.O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós
- APEL, K.O. (1992). “Diskursethik vor der Problematik von Recht und politik”, en: Apel, K.O.; Kettner, M. *Zur Anwedung der Diskursethik in Politik, recht und Wissenschaft*, Frankfurt: Suhrkamp
- APEL, K.O. (1997). “Institutionsethik oder discursethik als verantwortungsethik” in Harpes, J.P./ Kuhlmann, W., (Hrsg.), *Zur Relevanz der Diskursethik*, Münster: Lit Verlag, pp.167-209
- APEL, K.O. (2001). *Filosofía primera avui i ética del discurs*, Girona: Eumo
- APEL, K.O. (2004). *Apel vs.Habermas*, Granada: Comares
- CONILL, J. (2006). *Ética hermenéutica*, Madrid: Tecnos
- CORTINA, A. (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme

- CORTINA, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos
- CORTINA, A. (1996). El estatuto de la ética aplicada. *Hermenéutica crítica de las actividades humanas. Isegoría*, (13), 119-127.
- CORTINA, A; GARCÍA-MARZÁ, D. (2003). *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid: Tecnos
- DUBIEL, H. (1993). *¿Qué es neoconservadurismo?*, Barcelona: Anthropos
- DUBIEL, H. (2000). *La teoría crítica: ayer y hoy*, México: Plaza y Valdés
- GARCÍA-MARZÁ, D. (1992). *Ética de la justicia: J. Habermas y la ética del discurso*, Madrid: Tecnos
- GARCÍA-MARZÁ, D. (1999). “Ética de la democracia en Karl-Oto Apel: la arquitectura de la ética discursiva y su contribución a la teoría democrática”. *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*, 183: 95-99
- GARCÍA-MARZÁ, D. (2003). “La responsabilidad por la praxis: La ética discursiva como ética aplicada”, en: Cortina, A; García-Marza (eds), *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid: Tecnos
- GARCÍA-MARZÁ, D. (2004). *Ética empresarial: del diálogo a la confianza*, Madrid: Trotta
- GREPPI, A. (2006). *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, Madrid: Trotta
- HABERMAS, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península
- HABERMAS, J. (1998). *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta
- HABERMAS, J. (1999a). *Fragmentos filosófico-Teológicos*, Madrid: Trotta
- HABERMAS, J. (1999b). *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós
- HABERMAS, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta
- HONNETH, A. (2015). *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Madrid: Machado
- MALIANDI, R. (1997). *Volver a la razón*, Buenos Aires: Biblos
- MUGUERZA, J. (2004). “Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendental?). La lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo”, *Daimon revista internacional de filosofía*, (33), 135-156.
- MOUFFE, Ch. (2004). “Pluralism, Dissensus and Democratic Citizenship”, en Inglis F. (eds) *Education and the Good Society*, London: Palgrave Macmillan, pp. 42-53
- MOUNK, Y. (2018). *El pueblo contra la democracia*, Barcelona: Paidós
- VAN REYBROUK, D. (2017). *Contra las democracias*, Madrid: Taurus
- WARREN, M. E. (Ed.). (1999). *Democracy and trust*. Cambridge: University Press.



Jürgen Habermas y Karl Otto Apel en 1960.



Karl Otto Apel y Jürgen Habermas en 2012