



Literatura y Lingüística

ISSN: 0716-5811

[literaturalinguistica@ucsh.cl](mailto:literaturalinguistica@ucsh.cl)

Universidad Católica Silva Henríquez

Chile

Michelini, Dorando J.

La ética del discurso como ética de la responsabilidad

Literatura y Lingüística, núm. 14, 2003, p. 0

Universidad Católica Silva Henríquez

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35201415>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://www.redalyc.org)

[redalyc.org](http://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## **La ética del discurso como ética de la responsabilidad**

Dorando J. Michelini

CONICET, Agencia Córdoba Ciencia

SECyT-UNRC, ICALE

Las diversas crisis económica, ecológica y política contemporáneas, así como el desarrollo científico-tecnológico y las diferencias ideológicas, culturales y religiosas ponen nuevamente en discusión –de diversas formas y en diversos niveles– la problemática de la responsabilidad. A nivel global, fenómenos como la destrucción del medio ambiente, la manipulación genética, la deuda externa y la capacidad de destrucción de las armas modernas han sido objeto de reflexión de diversos planteos ético-filosóficos, entre los que se destacan, por ejemplo, la ética de la responsabilidad orientada al futuro, de Hans Jonas, y la ética de la corresponsabilidad solidaria, de Karl-Otto Apel. En el ámbito local y concreto de la Argentina de nuestros días no es difícil advertir, por ejemplo, que la crisis económico-política tiene raíces profundas, que alcanzan a una concepción de la política orientada fundamentalmente a los resultados y que está desconectada de una moral personal e institucional. En ambos casos, una reflexión filosófica sobre la responsabilidad tiene que referirse, por lo tanto, no sólo a las consecuencias de la tecnociencia y a los procesos irreversibles originados por la técnica en el mundo contemporáneo sino también a cuestiones relacionadas con la crisis de los sistemas tradicionales de valores y de orientación (Michelini, 2002).

El problema de la responsabilidad preocupa así, en la actualidad, tanto a los filósofos y teóricos de la ética como a los políticos, a los científicos de la política y, sobre todo, a los individuos, que buscan no sólo realizar una vida buena, en sentido aristotélico, sino "vivir" y "sobrevivir" en sociedades urgidas por privaciones materiales, por la violencia física y por coacciones fácticas e institucionales (económicas, políticas y jurídicas). En vista de la dificultad de vivir y sobrevivir en un mundo en el que no sólo existen las malas intenciones sino en el que también, a menudo, las buenas intenciones tienen consecuencias dramáticas para los destinatarios, mi tesis es que, en sociedades pluralistas y democráticas, una articulación plausible entre ética y política sólo puede llevarse a cabo en un "discurso público abierto, crítico e irrestricto" y que una perspectiva ético-discursiva de la responsabilidad es capaz de articular de modo coherente ética y política.

En lo que sigue, me propongo: (I) presentar esquemáticamente algunas concepciones clásicas de la problemática de la responsabilidad, para luego (II) analizar la concepción filosófica de la corresponsabilidad primordial-trascendental en el marco de la ética del discurso; finalmente

(III) menciono algunas de las posibles contribuciones de un principio ético–discursivo de corresponsabilidad solidaria para la orientación moral del pensamiento y de la acción.

Entre las teorías ético–filosóficas relevantes para una discusión actual del problema de la responsabilidad se encuentran la ética weberiana de la responsabilidad por las consecuencias de las acciones humanas, la ética de Hans Jonas del principio de responsabilidad y la ética del discurso, de Habermas (1985) y Apel (1973, 1988).

Max Weber (1958b) fue quien ha criticado exhaustivamente la ética kantiana de la intención y quien propuso superarla aportando la elaboración de una ética de la responsabilidad por las consecuencias de las acciones humanas. De hecho, Kant (1968, 1973) ha fundamentado con todo rigor una ética de la intención, y su principio de universalización sigue siendo relevante aún para planteos éticos contemporáneos, puesto que en él se expresa un principio de emancipación. Sin embargo, Weber vio con claridad que Kant nunca alcanzó a fundamentar una ética de la responsabilidad que tenga en cuenta no sólo las intenciones individuales sino también las consecuencias de las acciones. En otros términos, la ética kantiana de la intención aparece como irrelevante –o, al menos, como insuficiente– en el ámbito del mundo de la vida, puesto que tiene en cuenta sólo la intimidad monológica de la persona, la cual no se articula con la praxis real, con las consecuencias de las decisiones y acciones de las personas. En su esfuerzo por superar la moral de la intención de Kant, Max Weber plantea, a comienzos del siglo pasado, la necesidad de tener en cuenta las consecuencias de la acción como un elemento ético clave, y para ello establece la famosa distinción entre "ética de la intención" y "ética de la responsabilidad".

Hacia fines del mismo siglo, y habiendo transitado por experiencias dramáticas –como las guerras mundiales, los campos de concentración, la bomba atómica y los primeros experimentos en el ámbito de la manipulación genética– Jonas, a partir de su obra *El principio de responsabilidad*, comienza a replantear de forma radical la problemática de la responsabilidad humana frente a las consecuencias del desarrollo científico tecnológico y del ilimitado poder que han alcanzado los seres humanos sobre el mundo natural y social. Jonas ha resaltado, con particular vehemencia, los peligros que entraña el desarrollo actual de la técnica para la supervivencia de la humanidad. Sobre la base de este diagnóstico, aparece la imperiosa necesidad de plantear y analizar la problemática de la responsabilidad por la vida futura de la humanidad. De ahí que, según Jonas (1984: 35), la formulación del nuevo imperativo ético reza: "obra de tal modo, que las consecuencias de tu acción sean

compatibles con la permanencia de una verdadera vida humana sobre la tierra".

Por la misma época en que Jonas publica su obra principal, aparecen los trabajos de Karl-Otto Apel sobre la fundamentación de una ética del discurso. A partir de su obra clásica *La transformación de la filosofía*, Apel va tomando posición no sólo frente a Kant y Weber, sino también frente a concepciones éticas como la de Hans Jonas.

Según la ética del discurso, la ética kantiana de la intención tiene que ser superada en diversos sentidos: por ejemplo, su fundamentación a-lingüística y monológica tiene que ser reformulada en el sentido de un planteo pragmático-trascendental y dialógico, y la ética de la intención, en vista de las consecuencias de la técnica moderna, tiene que ser transformada en una ética de la responsabilidad. Max Weber ha visto una cuestión fundamental para todo planteo ético-filosófico –la cuestión de la responsabilidad por las consecuencias–, pero ha tratado la problemática de la responsabilidad de forma monológica y no ha logrado tampoco una fundamentación filosófica suficientemente radical y convincente.

Con Jonas, Apel comparte fundamentalmente dos cuestiones: en primer lugar, los términos de su planteo ético-filosófico, en especial muchos aspectos de su diagnóstico relacionados con los peligros globales y la irreversibilidad de las consecuencias de la técnica en el mundo contemporáneo. En segundo lugar, la necesidad de elaborar una ética de la responsabilidad orientada al futuro, que sea capaz de superar las concepciones histórico-abstractivas de las éticas principistas, como la kantiana.

A diferencia de Jonas, quien duda de la posibilidad de una fundamentación racional de la ética y tiende explícitamente a ofrecer una fundamentación ontológico-metafísica, Apel sostiene, apoyándose en el principio de universalización de Kant, que una fundamentación última racional de la ética es no sólo necesaria sino también posible (Michellini, 1998). Si bien está de acuerdo con Jonas en la necesidad de mantener la comunidad real de comunicación, Apel recuerda que la exigencia de mantener la vida es un derecho de todos los seres humanos, y que, en su propia teoría ético-discursiva, esta exigencia está garantizada en la comunidad ideal de comunicación. Sin embargo, esta es sólo la mitad de la verdad: es por ello que Apel –además de coincidir con Jonas en la necesidad de cuidar las condiciones de vida y supervivencia de la humanidad– mantiene una dimensión utópico-emancipatoria en su ética a través de la distinción entre una comunidad real de comunicación y una comunidad ideal de comunicación. El principio utópico-emancipatorio

incluye la exigencia ética de cooperar en la transformación de las condiciones de la comunidad real de comunicación en las condiciones de la comunidad ideal de comunicación.

La ética del discurso ha considerado también expresamente la problemática de la posible falta concreta de buena voluntad de algunos individuos para plantear y resolver dialógicamente los problemas (tanto en el mundo de la vida como en el de la economía o la política), y las posibilidades de socavar el diálogo abierto y franco mediante la manipulación, el poder y la mala fe de los participantes en un diálogo concreto. En vista de que no es posible esperar que todos los afectados en los discursos prácticos que se realizan en el mundo de la vida decidan y actúen siempre de acuerdo con la moral, la pregunta que surge en estos casos es la siguiente: ¿es lícito obrar de forma no-moral cuando los demás no deciden ni actúan moralmente? A esta cuestión, la ética del discurso responde con la conocida distinción entre una "parte A" y una "parte B" de la ética: la "parte B" de la ética del discurso trata justamente la cuestión de responsabilidad de cómo se debe obrar cuando los demás no están dispuestos a dialogar, a tratar discursivamente los problemas y a resolver de forma pacífica y justa los conflictos.

## II

El concepto filosófico ético-discursivo de "responsabilidad" puede ser explicitado de la siguiente forma. En primer lugar, expresado de forma negativa, el concepto de responsabilidad que fundamenta la ética del discurso no tiene que ser confundido con diversos significados empíricos individuales e institucionales del término (por ejemplo, la responsabilidad asignada para una tarea o la responsabilidad ejercida por una persona concreta en un cargo determinado en una empresa, en una función pública, etc.); desde un punto de vista filosófico, todos estos conceptos son acepciones derivadas o secundarias. En segundo lugar, y enunciado de forma positiva, el concepto de corresponsabilidad solidaria de la ética del discurso está anclado en el mismo nivel trascendental de los presupuestos irrebasables de la argumentación. Se trata, por ende, de una responsabilidad que es comprendida específicamente como corresponsabilidad primordial-trascendental y que puede ser esclarecida en una reflexión radical estricta sobre los presupuestos irrebasables de la situación argumentativa, los cuales contienen ya normas éticas fundamentales. Se trata de una corresponsabilidad fundamental de todos y para todo, que actúa como parámetro para la crítica del concepto convencional de responsabilidad y para la transformación de las instituciones. Esto puede ser explicitado de la siguiente forma.

A través de una reflexión trascendental estricta es posible descubrir los presupuestos irrebasables de la situación argumentativa. Quien hace una pregunta, o afirma o cuestiona una idea con pretensión de validez para sí mismo y para otros, y se ofrece como miembro corresponsable para la búsqueda de la verdad de un enunciado o de la corrección de una norma, presupone tanto una capacidad cognitiva para saber qué significa participar en un diálogo argumentativo, como así también la capacidad para una corresponsabilidad dialógica. Estas capacidades –que, en principio, posee todo participante en un discurso– tienen que ser desarrolladas como una competencia para intervenir eficientemente en los discursos concretos y para cooperar según las posibilidades en la búsqueda del conocimiento de la verdad, para la determinación del obrar correcto y para la disponibilidad (buena voluntad) respecto de su posible aplicación en la praxis (Böhler, 2001: 59).

La praxis argumentativa constituye así una situación en la que uno está necesariamente implicado no sólo cuando discute cuestiones de validez relacionadas con la verdad, sino también cuando reflexiona sobre el alcance y sentido del concepto de responsabilidad. En otros términos: el concepto de una corresponsabilidad solidaria primordial-trascendental está anclado en los presupuestos irrebasables de la situación de argumentación. Entre esos presupuestos se cuentan tanto el reconocimiento de la igualdad de derechos de todos los participantes del discurso como la responsabilidad de todos para con todos los demás participantes sobre todos los problemas, aspiraciones, intereses, etc. que puedan ser identificados como argumentables, es decir, como capaces de ser tratados y solucionados de forma discursiva. La corresponsabilidad primordial-trascendental no tiene que ver así con ninguna responsabilidad individual concreta, ni siquiera con una responsabilidad individual postconvencional, sino que hace referencia a la capacidad de planteamiento y resolución discursiva de todos y ante todos los miembros de la comunidad ideal de comunicación para el tratamiento y la solución de todos los temas argumentables.

La intelección filosófica pragmático-trascendental del fundamento de la corresponsabilidad solidaria es una condición necesaria pero no suficiente para la puesta en práctica de la corresponsabilidad solidaria en forma concreta y efectiva. Hay que contar, además, con las motivaciones y, sobre todo, con la libertad humana. En otros términos, la intelección en los fundamentos de la responsabilidad no conduce necesariamente a la realización de acciones responsables ni puede ser garantía de éstas: "no se honraría nuestra libertad si se creyera, como presumiblemente creyó Sócrates, que de la intelección correcta resulta automáticamente la acción correcta" (Apel, 2001: 114).

La filosofía trabaja irremediabilmente con conceptos y abstracciones. Su cometido es siempre, sin embargo, práctico, en el sentido de que lo que el discurso filosófico busca es resolver algún problema de la praxis. Por ello, cuando discutimos en serio, es porque queremos resolver algún problema del mundo de la vida. No se trata, por lo tanto, de contraponer artificialmente la vida a la argumentación, el vivir al argüir: por el contrario, el ser humano, al estar constituido lingüísticamente y equipado comunicativamente no puede vivir ni sobrevivir, mucho menos vivir bien, sin argumentar. Quien desconoce o ignora la argumentación se comporta como un dios o una planta: argüir es una cuestión vital para el ser humano. Quien afirma en serio, desde un punto de vista filosófico, que argumentar no es lo mismo que vivir; que vivir no es lo mismo que argüir o, incluso, que la vida no se agota en la argumentación, o bien expresa una banalidad o bien muestra una incomprensión radical de la pretensión de validez de su propio discurso. Tanto para la tematización y el esclarecimiento, como para la solución de sus problemas bio-psico-materiales y para todas las cuestiones políticas, culturales, religiosas, etc., el ser humano necesita plantear situaciones, aceptar o rechazar propuestas con (buenas) razones, etc. La argumentación constituye así una alternativa frente a la violencia o los planteos meramente estratégicos para el planteo y la solución de los problemas y conflictos del mundo de la vida.

La historia muestra muchos casos de negociaciones duras y difíciles: como aquel, por ejemplo, en que los atenienses negociaron con los melios una salida a la situación de la guerra y requirieron, desde una posición de poder, que tanto "los dioses" como la cuestión de "quién tenga razón", tendrían que ser dejados de lado en las negociaciones. Lo único importante para los atenienses (es decir, lo único que les importaba) era que ellos, de hecho, tenían más barcos: la fuerza de los intereses y la coacción del poder se imponían una vez más sobre las aspiraciones legítimas o razonables. La situación objetiva para los melios era una situación en la que los atenienses ponían condiciones y coaccionaban con el poder real que tenían: no se trataba, por cierto, de una situación objetiva –en el sentido de "intersubjetivamente válida"– de una situación simétrica de argumentación discursiva. Los atenienses apostaron –y no por desconocer el pensamiento socrático– a la persuasión (que imponía la fuerza de los muchos y mejores barcos), más que a la fuerza de los mejores argumentos. Con ello, la razón estratégica aparece, de hecho, como mucho más eficaz que la argumentación y la razón consensual-comunicativa.

La ética del discurso se propone resolver dos cuestiones clave para toda teoría ética, a saber: el problema de la fundamentación y el problema de la aplicación de las normas. La tarea filosófica en la "parte A" de la ética del discurso consiste en la fundamentación pragmático-trascendental, mediante una reflexión estricta sobre los presupuestos irrebasables de la situación de argumentación, del principio moral y de las normas fundamentales (por ejemplo, la igualdad de derechos y de corresponsabilidad solidaria de todos los miembros de la comunidad de argumentación) que constituyen las condiciones de posibilidad de los discursos, así como la exigencia de la realización de los discursos prácticos para la solución de todos los problemas y conflictos del mundo de la vida.

¿Por qué ser moral? ¿Por qué ser justo? ¿Por qué tener normas y leyes? A estas preguntas podría responderse, por ejemplo, "porque se trata de un truco de los poderosos", o porque se trata de un "truco de los más débiles, que aplican contra los más fuertes la astuta estrategia de afirmar que todos tenemos los mismos derechos". O, como sostiene Nietzsche: "la conciencia moral es una enfermedad". Un gran hombre es aquel que percibe que la moral es sólo una enfermedad. Por su parte, los analíticos sostienen que la pregunta ¿por qué ser moral? no tiene sentido lógico, porque quien hace esta pregunta, presupone ya la moral. Cualquier respuesta de este tipo conduce necesariamente a una petitioprincipii. En definitiva: quien pregunta ¿por qué ser moral? o también: ¿hay algún fundamento que pueda detectarse autónomamente? tendría que reflexionar sobre lo que en este momento acepta como razón y sobre lo que presupone (Apel, 2001:111). El ser moral tiene que ver justamente con esa autocoincidencia de la razón, que es consistencia performativa. La pretensión de la ética del discurso en esta "parte A" es mostrar las razones que justifican la cuestión de ¿por qué ser moral? Dicho de otra forma: se trata de la intelección de la necesidad de hallar para todos los problemas y conflictos, mediante el discurso argumentativo, soluciones consensuadas entre todos los afectados.

El problema de aplicación de la ética del discurso surge de la significativa diferenciación entre la anticipación contrafáctica de las condiciones ideales del discurso primordial y las condiciones reales de interacción en la comunidad de comunicación. En la "parte B" de la ética del discurso está diseñada para resolver justamente aquellas situaciones conflictivas en el que la fundamentación del discurso primordial tiene que ser articulada con el mundo de la vida, que está frecuentemente gobernado por los intereses y el poder. También por la falta de voluntad o por la mala voluntad de algunos participantes en los discursos reales, o simplemente porque en determinadas situaciones, por razones de una



ética de la responsabilidad, no puede obrarse de acuerdo con las exigencias fundamentales de la ética del discurso.

La ética del discurso sólo puede anticipar contrafácticamente las condiciones ideales de comunicación para la solución ideal de conflictos, pero no puede presuponer, ciertamente, los conflictos concretos y reales. En la realidad, la situación es la siguiente: se parte generalmente de malentendidos y conflictos, para cuya solución están disponibles no sólo el diálogo y la argumentación, sino también –y quizá más a menudo aún– las negociaciones estratégicas, la simulación, la mala voluntad o la falta de voluntad, la defensa (injusta) de los propios intereses, la violencia. ¿Quiere decir todo esto que la ética del discurso es irrelevante para la praxis del mundo de la vida y que tiene que ser sustituida por la acción estratégica? De un modo general, podría aceptarse quizá que los numerosos encuentros, diálogos y conferencias –que se realizan diariamente, por ejemplo, en los ámbitos de la economía, la política y la cultura– contribuyen a plantear más adecuadamente y a resolver más razonable y pacíficamente los múltiples problemas de la convivencia humana. De hecho, nadie que participe activamente y con buena voluntad en un diálogo crítico puede quedar inmune a la palabra del otro. Sin embargo, la praxis nos muestra a diario que muchas –quizá la gran mayoría– de las conversaciones y de los diálogos de los dirigentes y políticos están transidos de artimañas estratégicas (de engaño e intriga, de corrupción, de mafia, etc.).

El principio de complementación de la "parte B" de la ética del discurso busca articular en la praxis concreta dos formas fundamentales de racionalidad: la racionalidad comunicativo-consensual, orientada al entendimiento con los otros, y la racionalidad estratégica (Habermas, 1987, 1989). En realidad, no son pocas las situaciones que en el mundo de la vida conspiran contra la puesta en práctica de las exigencias ideales de la ética del discurso y contra la transformación permanente y aproximativa de los condicionamientos asimétricos hallados. La creación de simetría para llevar adelante los discursos prácticos es ya una tarea ciclópea.

#### IV

La ética del discurso sostiene que los seres humanos, en cuanto seres racionales y razonables, no podemos renunciar a la competencia lingüístico-dialógica sin lesionar nuestra propia dignidad. En el marco de la teoría de la corresponsabilidad solidaria de la ética del discurso, la "responsabilidad" es entendida como "capacidad de" y "disposición para" aportar razones con el fin de fundamentar mis acciones y decisiones frente a todos los demás, y también como "derecho a cuestionar las

razones de otros". En definitiva, se trata de una comprensión radical de la responsabilidad: todo ser humano posee no sólo responsabilidad para con los miembros de su propia comunidad sino también para con todos los seres humanos.

Frente a la visión eticista de la responsabilidad, el principio ético-discursivo de corresponsabilidad solidaria sostiene que una ética de la intención o convicción no puede respaldarse meramente en la conciencia, puesto que para la determinación de una acción o decisión moralmente correcta no se puede renunciar al examen comunicativo-intersubjetivo de la validez universal del principio moral, o dejar de evaluar las consecuencias directas e indirectas de la acción, u obviar el cuestionamiento sobre las condiciones concretas de exigibilidad del principio moral en una determinada situación histórica concreta. Frente a la visión realista, el principio ético-discursivo de corresponsabilidad solidaria sostiene que no sólo la solución de los problemas y conflictos sino ya también la determinación adecuada de los intereses y de las aspiraciones individuales y colectivas que estén en juego tienen que ser intersubjetivamente exploradas, examinadas y validadas en un procedimiento discursivo-argumentativo orientado al consenso.

En conclusión: el principio de corresponsabilidad solidaria aparece como plausible para abordar y resolver pertinentemente los amplios y complejos procesos en que está inmersa nuestra sociedad. La ética, desconectada de la política, se barbariza y se torna inhumanamente "irreal", dado que el ser humano necesita de condiciones bio-psico-materiales adecuadas para su supervivencia y también de un adecuado sistema (económico, político, jurídico) de autoafirmación para realizar una vida buena. A su vez, la política crudamente realista, la política sin ética, se torna "irreal" o, si se quiere, "trágicamente real", porque el bien común, la autonomía y la libertad quedan supeditados al poder, que es instrumenta-lizado e ideológicamente interpretado como ultima ratio de la convivencia humana.

Las preguntas que surgen son: ¿Cómo concretizar la propuesta de la ética del discurso? ¿Cómo llevar a la práctica la configuración de una cultura del diálogo? ¿Cómo contribuir eficazmente a la solución razonable y pacífica de los conflictos? ¿De qué modo incentivar un proceso de búsqueda de la verdad y de corresponsabilidad solidaria en medio de relaciones sociales desfiguradas por la corrupción, la mendicidad, los intereses partidistas y el poder?

De acuerdo con la ética del discurso, no es posible "partir de cero". De ahí que el punto de partida de una transformación de la sociedad no es –ni puede ser– otro que el de los condicionamientos hallados. En la

actualidad, estos condicionamientos pueden ser descriptos como un contexto de asimetría, de violencia y de exclusión. Para cerrar, haré algunas consideraciones acerca del papel que le caben a la pedagogía y la educación en la transformación de la realidad a partir de los condicionamientos hallados.

La tarea pedagógica y la educación moral tienen un papel protagónico en la configuración de una sociedad a partir de las asimetrías halladas en cada caso, puesto que tienen que ayudar a transformar la capacidad discursivo-argumentativa originaria que todos y cada uno de los educandos poseen, en una competencia para plantear los problemas y buscar soluciones a través de la implementación de discursos reales, y para comprometerse en una cooperación solidaria en la solución de los conflictos. Desde los primeros años escolares es necesario introducir y ejercitar el diálogo crítico-argumentativo, con todo lo que ello implica: cooperar en la búsqueda de la verdad en todo lo que uno hace y decide, así como comprometerse en la búsqueda de normas justas de convivencia como instancias clave para una configuración razonable de la vida personal y de la convivencia pública. La formación pedagógica "no es una condición de posibilidad del diálogo argumentativo, aunque sí es una condición para que el diálogo argumentativo se constituya en un hábito personal y en una institución pública" (Böhler, 2001: 60). La ética y la ciencia de la educación tienen como tarea y responsabilidad político-moral general la configuración de un ámbito público sostenido por un comportamiento razonable, crítico, solidario y emancipatorio. Educar para el diálogo crítico, para la corresponsabilidad en la toma de decisiones y la acción solidaria implica enseñar a plantear los problemas y las aspiraciones individuales en el marco de una diálogo abierto al examen de todos los posibles implicados; implica enseñar a resolver los conflictos de forma tal que las posibles soluciones encuentren (o puedan encontrar) el consentimiento de los demás; implica, en fin, enseñar a tratar a los demás como personas con iguales derechos y obligaciones, puesto que sólo con ellos, en forma cooperativa, puede alcanzarse un esclarecimiento en cuanto a la validez intersubjetiva de las respectivas pretensiones y un entendimiento con los otros que pueda denominarse con pleno sentido razonable, pacífico y duradero. La corresponsabilidad solidaria primordial hace referencia así a la conservación de las condiciones sociales y culturales válidas dadas (o a la creación de las faltantes) para la formulación o el examen público y libre de las pretensiones de validez. (Böhler, 2001: 63) Para ello, la educación teórica y moral tendrá que insistir en la consolidación de las virtudes dialógicas, como la virtud del entendimiento discursivo, la tolerancia crítica, la elaboración corresponsable y solidaria del bien común y, no en última instancia, la configuración de un mundo libre, articulado emancipatoriamente con la paz y la justicia.

## **Bibliografía**

Apel, K.-O. (1985), La transformación de la filosofía, 2 T., Madrid: Taurus

Apel, K.-O. (1988), Diskurs und Verantwortung, Frankfurt: Suhrkamp

Apel, K.-O. (2001), "Primordiale Mitverantwortung. Zur transzendentalpragmatischen Begründung der Diskursethik als Verantwortungsethik", en: Apel / Burckhard, págs. 97-121

Apel, K.-O., H. Burckhard (2001), Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik, Würzburg: Königshausen & Neuman

Böhler, D. (2001), "Warum moralisch sein? Die Verbindlichkeit der dialogbezogenen Selbst- und Mitverantwortung", en: K.-O. Apel, H. Burckhard, págs. 15-68

Cortina, A. (1985), Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Salamanca: Sígueme

Habermas, J. (1985), Conciencia moral y acción comunicativa, Barcelona: Península

Habermas, J. (1987), Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista, Madrid: Taurus

Habermas, J. (1989), Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, Madrid: Cátedra

Jonas, H. (1984), El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, Barcelona: Herder

Kant, I. (1973), Crítica de la razón pura, Buenos Aires: Losada Especial / Dorando J. Michelini

Kant, I. (1968), Cimentación de la metafísica de las costumbres, Madrid: Losada

Michelini, D. J. (1998), La razón en juego, Río Cuarto: Ediciones del ICALA

Michelini, D. J. (2002), Globalización, interculturalidad, exclusión. Ensayos ético-políticos, Río Cuarto: Ediciones del ICALA

Weber, M. (1958a), *Gesammelte politische Schriften*, ed. por J. Winckelmann, Tübingen

Weber, M. (1958b), "Politik als Beruf", en: Weber (1958a)