

UNA RELECTURA DE LA IDEA DE PROGRESO A PARTIR DE LA ÉTICA DEL DISCURSO

Ricardo M. Rivas García*

RESUMEN. El presente trabajo toma en cuenta las críticas hechas a la idea moderna de progreso, que al ser identificada con la razón instrumental provocó en la historia consecuencias funestas. Esto “concedió razón” a los críticos de la razón para declarar el “fin del sentido de la historia”. Sin embargo, nos proponemos hacer una relectura de esa misma idea tomando como marco conceptual la ética del discurso, representada por K.-O. Apel y J. Habermas, quienes buscan recuperar el potencial emancipador de la razón y mantienen una perspectiva de sentido para la historia.

PALABRAS CLAVE: Sentido de la historia, progreso, racionalidad comunicativa, emancipación.

INTRODUCCIÓN

Para referirse al acto de caminar, los latinos usaban la raíz *grad-*, que se encuentra en *gradi* (caminar, dar pasos). El participio pasivo de este verbo, *gressus*, dio lugar, mediante el uso de prefijos, a numerosas palabras en las lenguas romances. Así, de la idea de dar pasos hacia adelante, surgió la palabra ‘progreso’ (*progressus*, participio de *progredi*, ir hacia adelante) (Rodríguez, 2006: 200); de la idea de dar pasos hacia atrás, surgió ‘regreso’ (*regressio*, *regressus*). En la Ilustración la historia comenzó a percibirse como lineal e irreversible, y la idea de progreso se elevó a la categoría de concepto clave en la historiografía, e indicaba la existencia de un sentido de mejora en la condición humana. Las

* Doctorante en Filosofía, con especialidad en Filosofía Política (Universidad Nacional Autónoma de México). Correo electrónico: rrivas@uic.edu.mx

‘filosofías de la historia’ de Voltaire, Turgot y Condorcet, se basan justamente en esta idea (Reyes Mate, 1993: 76-82). Las interpretaciones de varios estadios de la humanidad de Condorcet o el positivismo de Comte fueron algunas de las más importantes concepciones de la historia que confiaban en el progreso social. La especie humana sería concebida como perfectible, cuya naturaleza puede ser desarrollada indefinidamente mediante una correcta pedagogía, con tal de adquirir la capacidad de pensar por sí mismo y salir de la minoría de edad. A partir de esta época, la noción de progreso, como secularización de la providencia divina, se asoció con el despliegue de la razón en un proceso indefinido e infinitamente perfectible, como indefinidas son las potencialidades de la razón humana (Löwith, 1998: 144ss). Si en la Edad Media, el sentido y fin del hombre, como especie, y por ende el fin de la historia de la humanidad, era la salvación, la redención en un orden transhistórico, en la Modernidad, por el contrario, ya no será la felicidad futura suprahumana, la plenitud escatológica, sino la bienaventuranza interna en el curso de la vida mundana y terrena. El fin moral de la especie humana será entendido como el despliegue de las tendencias naturales. La trascendencia quedará sencillamente en desuso. En el optimismo vivido en el periodo ilustrado, subyace una paradoja: la fe en la creencia de una ley inmanente al devenir histórico, similar a las leyes físicas, es decir, una ley fija, estable y determinista, universal y necesaria; esta noción de *progreso* sustituyó a la providencia divina que dirigía el curso de los acontecimientos humanos hacia una meta definitiva. El progreso, entonces, será entendido como esa ley necesaria que conducirá a la historia humana hacia la felicidad terrena, en un movimiento en que las épocas se han de suceder una tras otra, y en el que cada época será superior a las precedentes y se hallará más cerca de la verdad (Nisbet, 1981: 255-258). Para la concepción de la historia de Voltaire, Turgot y Condorcet, el progreso será considerado como un movimiento que encierra varios caracteres, a saber: a) un proceso real, cuya ley estaba inscrita en el orden natural de las cosas; b) continuo, irreversible y acelerado; c) se dirigía “hacia mejor”, elevando las facultades humanas, que son ilimitadamente perfectibles; d) un proceso necesario; y e) abarcaba la totalidad de los fenómenos humanos (ámbito técnico, económico, social, político y moral) (Dujovne, 1959: 165ss;

Cruz C., 2002: 137-138). Las filosofías de la historia del siglo XVIII y principios del XIX acusaban un optimismo y confianza extremos en que dicho despliegue de la razón llevaría al ser humano hacia su emancipación intrahistórica.

Pero a partir de la segunda mitad del XIX dicha confianza empezó a ser cuestionada desde distintos frentes: la escuela de la sospecha, la teoría crítica de la sociedad, la hermenéutica de la facticidad, el post-estructuralismo. Estas críticas se vieron reforzadas por las catástrofes de los siglos XIX y XX, haciendo ver que la historia no tenía un sentido, que el progreso no se identificaba con el despliegue de la razón y que la idea de historia de Occidente es de hecho un concepto con una fuerte carga ideológica y legitimadora, que tejió una visión falseada del devenir humano.

En el presente ensayo se parte de una premisa que coincide con las críticas brevemente aludidas, en cuanto que no hay un sentido para la historia, al menos no en términos metafísicos o teológicos; sin embargo sostenemos la hipótesis de que lo debe tener en términos éticos, en los cuales el progreso no será una fuerza ciega, sino un ideal regulativo, cuya realización deberá depender exclusivamente de la buena voluntad humana. La historia se ha dirigido a un punto que no ha sido el óptimo, porque el ser humano es defectible; sin embargo, hay una estructura humana que revela posibilidad, perfectibilidad constante y abierta. En esta base antropológica asentamos el presente escrito, para proponer no sólo una relectura o interpretación sino más bien una reconstrucción de la categoría del progreso desde un concepto de racionalidad que por definición reclama reciprocidad, una razón dialógica, que es al mismo tiempo racionalidad ética, tal como es expuesta por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas.

CRÍTICAS AL CONCEPTO DE PROGRESO Y “EL FIN DEL SENTIDO DE LA HISTORIA”

El problema del fin de la historia fue planteado en el siglo XX, de manera radicalmente distinta a como se planteó en el siglo XIX. El fin de la historia no es su realización o su plenitud, sino su agotamiento, su fracaso. Lyotard (1987) y Vattimo (1987), cada uno por su lado, hacen ver que

los acontecimientos catastróficos del siglo XX les “conceden razón” y les “hacen justicia” a quienes han abjurado de la “Razón”. Lyotard hizo ver que los metarrelatos que han marcado a la modernidad ilustrada, tales como: “emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva del trabajo, enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia, etcétera.” se articularon en el llamado “proyecto de la modernidad”, orientado hacia el futuro, en cuyo corazón se encuentra la noción de “progreso”. Dicho proyecto no sólo no ha sido llevado a su término, sino que es un proyecto destruido, liquidado (Lyotard, 1995: 30). Vattimo, por su parte, critica las representaciones ideológicas de la historia, que pretendían garantizar las metas del sentido emancipador de la historia. Para este autor, nos encontramos en la época de la posthistoria, que es el vaciamiento de todo contenido. La historia se convirtió en la historia del progreso; pero el ideal del progreso es también algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que sea posible un nuevo progreso. Y el progreso, privado de una meta, llega a ser también la disolución del concepto mismo de progreso, tal y como ocurre en la cultura entre los siglos XIX y XX (Vattimo, 1987: 14-15).

Compartimos las observaciones críticas; sin embargo consideramos que los planteamientos de estos dos autores posmodernos conducen a un callejón sin salida: ante la inminente pérdida de vigencia de las ideologías y metarrelatos, habría que ceder a la pluralidad e inconmensurabilidad de los juegos lingüísticos; ante los millares de microhistorias, todas igualmente legítimas, habría que ceder ante el relativismo e individualismo. Para Habermas, el desencanto ante la razón moderna sitúa al ser humano de hoy en una actitud más cómoda: el conformismo y la resignación ante la imposibilidad de cambiar las cosas, y la búsqueda de placeres que reducen la vida a lo trivial. Por otro lado, hay que decir que la posmodernidad anula toda posibilidad de crítica, puesto que no admite criterio alguno de referencia, y no puede haber crítica sin criterio. No ofrece un criterio para discernir las injusticias sociales, nos deja a merced de lo existente y sin posibilidades de crítica racional; por eso Habermas no duda en denominarlo “pensamiento neoconservador” (Habermas, 1988b: 25). Pero ni el azar ni

el nihilismo ni la circularidad pueden constituir el destino humano. Tampoco lo puede ser la injusticia, el sufrimiento o la miseria. ¿Qué tal un eterno retorno así de miserable? Los mismos actores, las mismas guerras, las mismas injusticias, los mismos desencantos. Ya san Agustín había denunciado el carácter inhumano de una concepción de la historia de este talante.

Si Lyotard declara que “Auschwitz” es el nombre paradigmático del fracaso del proyecto de la modernidad ilustrada, no podemos resignarnos únicamente con saberlo; no podemos dejar que la injusticia tenga la última palabra. Hay una exigencia ética en esa declaración: buscar que las cosas sean de otra manera o por lo menos buscar que esa historia no vuelva a repetirse, porque hoy en día Auschwitz se sigue reproduciendo bajo nuevas formas.

En el marco de la crisis cultural que se avizoraba a principios del siglo XX, Walter Benjamin nos hace ver que la Ilustración y su modelo de historia y progreso sólo son erigidos a costa de la ruina, el fracaso, la sangre, la muerte y el olvido de las víctimas de la historia (Benjamin, 1992). El progreso ilustrado ha sacrificado el presente y el pasado en aras de un futuro falso o no esclarecido. Por ello, toda reivindicación del progreso, incluso aquel que se reinterprete éticamente, deberá reconocer el alto precio que se ha pagado: el dolor, el sufrimiento y la muerte. La memoria es la condición de tal reivindicación. La propuesta de Benjamin se puede resumir en la substitución de la noción lineal de tiempo que pone la esperanza en la capacidad revolucionaria del futuro, por la idea de que el presente tiene una capacidad revolucionaria que consiste en la irrupción en él de un pasado inédito, fracasado (Benjamin, 1992: 180-181). Paradójicamente, este pasado fracasado es el único que tiene esperanza. Destaca Benjamin que para una vida social más feliz, libre, justa y solidaria, es necesario traer a la memoria el recuerdo de la historia de sufrimiento de la humanidad y la solidaridad compasiva con los muertos y vencidos (Benjamin, 1992: 178-179). Pero si los que recuerdan son las víctimas, y éstas no están en posibilidad de testimoniar, se hace necesario que otros “recuerden”; esto es, se necesita una forma de solidaridad entre las generaciones, ya que mientras la causa de los vencidos de la historia y del progreso no sea atendida, los

vencedores seguirán causando más víctimas. Este es el relato de la pasión de la humanidad, para la creación de formas de vida más humanas.

NECESIDAD DE LA RACIONALIDAD PARA LA DESMITOLOGIZACIÓN DE LA HISTORIA

Jürgen Habermas hace eco de las críticas arriba planteadas y comparte la preocupación de una necesaria desmitologización y desesca-tologización de la Ilustración, del proyecto emancipador de la historia y de su inherente noción del progreso (Habermas, 1993: 136). Es preciso considerar críticamente este proyecto, con todo y sus limitacio-nes, lo cual implica el reconocimiento de su incapacidad para responder a las cuestiones del sentido último de la existencia, que permita abrirse a otros discursos y recuperar las aportaciones que sobre esta cuestión ofrecen, como previamente habían advertido Horkheimer y Adorno (1998: 61). En contra de los rostros de irracionalismo de la postmo-deridad, es sabido que Apel y Habermas consideran que no se puede renunciar a la racionalidad, una racionalidad crítica y abierta también a otras formas y dimensiones del pensamiento. El error de la racionalidad ilustrada fue reducirse a una sola dimensión: la instrumental y estratégica, y olvidar que la racionalidad parte de la vida y la experien-cia, y que la verdad a la que aspira está arraigada en el mundo de la vi-da (Horkheimer, 1973: 5). Esta condición situada de la racionalidad permite resarcir la dicotomía entre teoría y praxis en la existencia intramundana.

Sin desoír las críticas de Benjamin o de Horkheimer y Adorno, in-cluso las de los pensadores posmodernos, Habermas, junto con Apel, ven la necesidad de restaurar el sentido de la historia, una historia que no es sagrada, sino profana, laica o secular, que tiene no una visión desmesuradamente optimista, sino que está apoyada en la constante autocrítica y en la esperanza de que la buena voluntad humana pueda hacerse efectiva. Esta idea de historia es entendida en una perspectiva de sentido emancipador (McCarthy, 1998: 154-167).

Este sentido de la historia no puede inspirarse sino en los ideales propugnados por la misma Ilustración, con todo y su adjunta idea de

progreso, lo cual implica redefinir esta idea, someterla a crítica, acotar sus alcances y entenderla también en sentido profano. Pero esto no es posible si no partimos de otro paradigma distinto al de la Ilustración, habida cuenta que ese paradigma nos ha conducido a las catástrofes recientemente vividas en el siglo pasado: el paradigma de la conciencia, del pensamiento objetivante y del solipsismo metódico, ya que éste ha sido el principal factor de la autodestrucción de la Ilustración, de su transformación en dogma y de su reducción a razón instrumental que ejerce voluntad de dominio.

Para apoyarnos en otro paradigma, a decir de Apel, será importante contar con las aportaciones de la filosofía contemporánea: el giro lingüístico, en la vertiente pragmática, y la hermenéutica reconstructiva del sentido.

LA ÉTICA DEL DISCURSO COMO TEORÍA DE LA RACIONALIDAD POSMETAFÍSICA

Antes de desarrollar este apartado consideramos importante hacer la siguiente aclaración: no pretendemos tomar ingenuamente las posiciones de K.-O. Apel y J. Habermas, representantes del llamado movimiento “reilustrado”, como indistintas o completamente equivalentes. Nos queda claro que existen marcadas diferencias entre ambas propuestas filosóficas, particularmente asentadas en el concepto de “posmetafísico”. Cuando Habermas afirma que su planteamiento es “posmetafísico”, está significando que nada hay en esa estructura de validez o incondicionalidad que caracteriza a la razón ilustrada moderna, tal como podemos entenderla hoy en conceptos de comunicación, que obligue a ponerla conceptualmente o estructuralmente en relación con lo incondicionado o Absoluto a que se refiere la Metafísica, ni con lo incondicionado o Absoluto o trascendente a que se refieren las religiones universales; ni siquiera por vía de postulados de la razón práctica.

El pensamiento posmetafísico tampoco puede tener el carácter de un saber de fundamentación, de un saber capaz de poner los fundamentos últimos de cualquier otro tipo de saber, como pretende Apel. Éste reivindica la tarea de fundamentación última de la filosofía, en

tanto análisis de las condiciones de posibilidad, tanto de la praxis como de la teoría. Pero esta fundamentación no se da en la ingenua metafísica del ser o en la pretenciosa metafísica de la subjetividad y de la conciencia; se da en la estructura de todo acto de habla, en la estructura triádica que ofrece la semiótica de cuño peirceano, como veremos más adelante; en esto radica su carácter “posmetafísico”. De aquí se derivará la conocida diferenciación entre “pragmática universal” habermasiana y “pragmática trascendental” apelian. Por último, el propio Habermas irá desmarcándose de un concepto clave de la ética del discurso: el de “comunidad ideal de comunicación” como ideal regulativo, en el que permanecerá Apel, para transitar a las “condiciones pragmáticas de la comunicación”, que en su estructura ofrecen principios normativos para las prácticas comunicativas, entendidas éstas como “formas de vida” (Habermas, 2000a; Apel, 2004).

Si bien existen notables diferencias, éstas son de carácter argumentativo o en cuanto a estrategias conceptuales; no son, como sostiene el mismo Apel (2004: 34), disensiones en cuanto al paralelismo de los respectivos proyectos filosóficos, cuya convergencia se mantiene inalterada. Ahora bien, para los propósitos de este ensayo, que es la reconstrucción del concepto de progreso en clave moral, nos apoyamos en esos elementos afines que se hallan en las respectivas posiciones teóricas, que podemos aglutinar en el concepto “ética del discurso”; tomando como base el hecho de que en lo relativo a la pragmática habermasiana, es decir, a la lectura de Peirce en clave posmetafísica y crítica reconstructiva que lleva a cabo Habermas, está influenciada por la que previamente realizó el mismo Apel y con la que éste pretende llevar a cabo la “transformación de la filosofía” (Habermas, 1999: 77-87; Apel, 1985, t. II: 149-168).

Después de esta aclaración, podemos decir que Habermas, por un lado, ha intentado la reivindicación de la razón y de su potencial crítico y emancipador: “En lugar de seguir el camino trazado por Nietzsche de una crítica totalizadora y autorreferencial de la razón... y tirándolo todo por la borda, es mucho más prometedor intentar lograr esta finalidad a través del análisis del potencial operativo de la racionalidad que se encuentra ya contenido en la práctica cotidiana de la comunicación” (Habermas, 1988a: 312).

Apel, por el otro, echa mano de las orientaciones filosóficas arriba citadas para comenzar por transformar la filosofía trascendental kantiana, con tal de mantener la autonomía moral de los individuos, por un lado, y con el fin de superar el solipsismo moral al que evidentemente conducía esa filosofía. Sólo con las herramientas proporcionadas por el pragmatismo peirceano y la hermenéutica es posible elaborar el nuevo paradigma del acuerdo intersubjetivo (Apel, 1985, t. I: 12).

Apel y Habermas proponen como pensamiento posmetafísico la racionalidad comunicativa como la alternativa a la postmodernidad: es un esfuerzo que reivindica a la Modernidad y conduce a hacer valer el principio ético discursivo de la universalización como la medida de la claridad racional, democrática y humana, sin caer en las acusaciones de etnocentrismo, fundamentalismo, uniformización de las diversas formas de vida, sometimiento de los diversos tipos de racionalidad a uno solo, imposición de grandes relatos en nombre de la emancipación, etc. Esta propuesta sostiene una universalidad procedimental y no sustantiva, que debe mantener el respeto al pluralismo de las formas de vida. Es una práctica intramundana, y no meramente académica, pues el mundo de la vida se nutre de la práctica comunicativa y ésta es alimentada por aquél.

Apel y Habermas, aunque más el primero que el segundo, quieren llevar a cabo la transformación de la filosofía y tienen de fondo la intención de recuperar la dimensión crítica de la filosofía, como “guardiana” de la racionalidad, y esto a su vez compromete con una tarea de fundamentación trascendental, para asegurar un punto de apoyo normativo para la afirmación del sentido emancipador de la historia y para dar continuidad al proyecto inconcluso de la Modernidad (Apel, 1985, t. I: 9).

Se busca fundamentar el conocimiento, el entendimiento mutuo y la formación del consenso sobre reglas de todo discurso argumentativo, como evidencias y como condiciones *a priori*. El carácter *a priori* de estas condiciones no tiene que ver con ninguna anterioridad metafísica, sino con una anterioridad inteligible; lo *a priori*, en Apel, se entiende como aquellos presupuestos, no lógicos ni metafísicos, sino pre-teóricos, pertenecientes al ámbito de nuestra facticidad constituyente y

por tanto irrecusables. Lo *a priori* es fáctico; más aun, pragmático. Y, en tanto irrenunciable, tiene un carácter trascendental, puesto que es condición de posibilidad de cualquier cosa que se derive de, o se apoye en, ello. En ese sentido, esas condiciones *a priori* se presuponen en todo diálogo que busca la concertación, a saber: todo el que participa en la *praxis* de la argumentación tiene que haber aceptado esas condiciones, que son normativas para que haya entendimiento mutuo; de lo contrario haría imposible la comunicación (Apel, 1991: 147ss). Con Wittgenstein y más allá de Wittgenstein, Apel sostiene que como todo juego lingüístico es una forma de vida que no puede jugarse solipsistamente, será imprescindible la concertación lingüística: dada la imposibilidad del lenguaje privado, estamos condenados *a priori* al acuerdo intersubjetivo. Y como acabamos de mencionar, este acuerdo supone la admisión *a priori* de reglas de la argumentación. Este principio wittgensteiniano es una primera condición de posibilidad del acuerdo. Otra condición es que lo anterior nos coloca en una comunidad real de comunicación, comunidad dialogante, que somete a discusión y crítica sus argumentos; esta comunidad real es condición trascendental del acuerdo y es un *a priori* pragmático. Ahora bien, ella se identifica con el género humano o con la sociedad. Una tercera condición trascendental es la asunción de una comunidad *ideal* de comunicación; ésta es un postulado de la razón dialógica o comunicativa, en el sentido de que hay una exigencia de que la comunidad real de comunicación establezca efectivamente acuerdos y consensos, y encarne ese ideal, si es que buscamos que con el lenguaje haya entendimiento recíproco. A través de estas condiciones, nos situamos en un escenario en el que es posible reconocer el sentido, la verdad y la validez de nuestras proposiciones argumentativas (Apel, 1985, t. I: 55-64). Además podemos incluir entre esas condiciones los presupuestos pragmáticos de la semiótica: la estructura triádica de la función signica —signo, significante e intérprete del signo—, puesto que esta relación se presupone en cualquier acto del habla. Desde esta estructura triádica, todo argumento es interpretable y constituye la unidad básica de los pensamientos intersubjetivamente válidos. Cuando se argumenta se supone implícitamente esta función trascendental signica (Apel, 1985, t. I: 264-306). Otra condición trascendental son los mismos

argumentantes, en cuya función argumentativa se hacen saber las pretensiones de verdad y validez, a través de proposiciones, argumentos, sistemas lingüísticos, que pueden ser confirmados, discutidos o refutados por todo miembro de la comunidad de argumentación (Apel, 1985, t. II: 380).

Desde este punto de vista, todo conocimiento que pretenda ser intersubjetivamente válido debe respetar esas condiciones *a priori* trascendentales del acuerdo. El lenguaje, que siempre es lenguaje común, según el juego lingüístico del acuerdo, no puede prescindir de exigencias críticas y normativas en la racionalidad comunicativa. La condición de verdad de un enunciado consiste en el consentimiento potencial de todos los dialogantes potenciales, es decir, en la expectativa de alcanzar un consenso racional. El sentido de la verdad consiste en que siempre que entremos en un discurso pensamos que puede alcanzarse un acuerdo fundamentado, pero las condiciones de tal acuerdo racional no dependen de un consenso, sino que son condiciones *a priori* supuestas en él.

SUPUESTOS NORMATIVOS EN LA RACIONALIDAD DISCURSIVA

Peirce planteaba la postulación de una comunidad ilimitada de investigación en la que se sustentaba el acuerdo intersubjetivo de la práctica de la investigación tendiente a la verdad. Ésta es transformada por Apel por una comunidad ilimitada (o ideal) de comunicación, que también tiende a la verdad, pero en su acepción moral y no epistemológica.

La transformación de la filosofía hace derivar dos máximas para la ética que prescriben su marco normativo, a saber: 1) la conservación del género humano como comunidad *real* de comunicación y 2) el esfuerzo por realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real* (Apel, 1985, II: 409).

La transformación de la filosofía propone la transmutación del desinterés de los investigadores de sus problemas individuales al adoptar la causa comunitaria de la búsqueda de la verdad “siempre en camino y a lo largo de él”, en la disposición a la argumentación intersubjetiva

que busca la transubjetividad de la defensa de intereses comunes. No se trata de suprimir la autonomía individual y los intereses finitos; se trata de trascenderlos en aras de intereses comunes, siempre y cuando se argumente su exigencia y necesidad.

La racionalidad comunicativa o dialógica soporta una dimensión alterativa innegable. Esto es lo que da pie a la fundamentación de una ética del discurso, como propuesta posmetafísica, que se suma a las ciencias crítico-reconstructivas (o emancipatorias) de las que habló Habermas (1990a) y que se tornan en alternativa para la reconstrucción del sentido, de la verdad y validez.

Esta ética tendrá como presupuestos los mismos del diálogo y del entendimiento recíproco, las condiciones trascendentales y de posibilidad del acuerdo intersubjetivo. Y sus principios son: a) autorrenuncia frente a los propios intereses y convicciones que en razón de su limitación no pueden imponerse como únicos; b) reconocimiento del derecho de los miembros de la comunidad real de comunicación de exponer sus argumentos con su consecuente obligación de justificarlos; c) compromiso en la búsqueda de la verdad, porque sólo a través de los dialogantes reales en una comunidad real, aunque falible, puede hallarse la verdad; d) esperanza en el consenso, no como ilusión vana, sino esperanza crítica que garantice los consensos fácticos; e) consenso solidario en una perspectiva teleológico-moral.

La ética del discurso puede entenderse como un proyecto futuro, en el que se realice la comunidad ideal de comunicación en la real y que se apoye en la esperanza de quien confía en la racionalidad humana y en la humana solidaridad. Desde el punto de vista de este proyecto, se puede seguir defendiendo el programa ilustrado de la universalidad de la razón y de su importancia para una vida más racional, justa y humana, aunque esta universalidad deberá adecuarse a la pluralidad de formas de vida concretas y tendrá que buscar vías de mediación con las tradiciones culturales concretas: el diálogo y el acuerdo intersubjetivo (e intercultural). La universalidad de la razón se asienta sobre estructuras *a priori* de la razón comunicativa o dialógica.

UNA RELECTURA DE LA IDEA DE PROGRESO DESDE EL IDEAL COMUNICATIVO

Desde la perspectiva de la ética del discurso, es posible, entonces, llevar a cabo una nueva interpretación de la idea de progreso. El progreso para los ilustrados era entendido como una ley necesaria que conducía a la historia humana hacia la felicidad terrena, en un movimiento en que las épocas superiores se hallaban más cerca de la verdad. Se concebía como un proceso real, cuya ley estaba inscrita en el orden natural de las cosas; continuo, irreversible y acelerado; y que necesariamente se dirigía hacia mejor, emulando las capacidades humanas, que son ilimitadamente perfectibles, especialmente la razón. De acuerdo con esto, la reinterpretación del progreso que se busca no se puede hacer al margen de la razón: si el progreso de la historia puede identificarse con el de la razón que se despliega, y ésta lo hace a partir de la praxis comunicativa —de acuerdo con la reconstrucción desde la ética del discurso—, entonces podemos reconsiderar esta noción a partir de una lectura posmetafísica, para postularlo como ideal regulativo. La idea de progreso tiene que replantear sus premisas: la razón continuamente ampliaba sus horizontes, pero ella no puede seguir siendo pensada como razón monológica, autosuficiente, insolidaria y solipsista; es ante todo razón situada, mediada hermenéuticamente, y principalmente es razón comunicativa o dialógica. Sólo puede desplegarse efectivamente a través del ejercicio comunicativo, en el que se exponen argumentos, se defienden y justifican, pero también en donde pueden ser interpelados, refutados o perfeccionados; en suma, en donde es posible alcanzar la verdad. Este despliegue de la razón, así visto, es un indicio de progreso, en el sentido en que representa un movimiento en orden al mejoramiento de las condiciones del mundo de la vida. Sólo que no es un movimiento inexorable, sino finito, limitado, contingente, que requiere la buena voluntad y la solidaridad humanas, que son también finitas y falibles.

En la Ilustración la razón que impulsaba al progreso histórico adquiriría una conciencia crítica de su autonomía, cada vez mayor, frente al irracionalismo. Podemos decir que la afirmación de esta autonomía, según la propuesta de la ética del discurso, no exime de responsabilidad social; por el contrario, compromete en la medida en

que el ser humano, en tanto racional es-en-el-mundo y es-con, por lo que la autonomía tiene la exigencia ética de autotrascenderse hacia una responsabilidad que nuestra condición social anticipa. Esto también se constata en la praxis comunicativa que busca el entendimiento mutuo y no sólo la imposición egoísta de los intereses individuales.

La razón haría al hombre mejor moralmente, no sólo de manera individual, sino social y colectivamente, lo que está supuesto en los postulados anteriores. Este proceder hacia mejor es entonces un imperativo ético y axiológico.

El progreso de la historia dependerá del progreso de la razón práctica y comunicativa, y como el progreso de esta razón es indefinidamente perfectible, también lo será el progreso de la historia. Sin embargo, cabe decir, el progreso tanto de la razón como de la historia al depender del ser humano, es discontinuo, no lineal o metafísicamente necesario, como sostiene el propio Habermas (1987: 360-431) cuando analiza la filosofía de la historia del joven Marx; por tanto, el sentido de la historia no es especulativo, sino que requiere de la acción, de la *praxis*, en este caso, comunicativa (Habermas, 1996: 443-450).

La noción de progreso puede identificarse con el postulado de la comunidad ideal de comunicación, en la medida en que ésta orienta a la comunidad real hacia sí como su ideal regulativo (Apel, 1985, II, 407-408). La comunidad ideal de comunicación constituye la meta que da sentido al movimiento humano, como comunidad real. En la medida en que ésta se aproxime a la primera podemos decir que el movimiento es progresivo (Apel, 1985, t. II: 409). Lo que define al progreso no es el movimiento sino la meta que en este caso es ese ideal regulativo: si hay movimiento hacia la meta, hay progreso. La comunidad ideal de comunicación no sólo es un *a priori* del diálogo y el acuerdo intersubjetivo, sino que puede servir de *a priori* regulativo para reconstruir el sentido emancipador de la historia y para traducir la idea de progreso.

El progreso, en sentido moral y humano, es un postulado exigido por la relación asintótica y dialéctica entre la comunidad real y la comunidad ideal de comunicación. A su vez, el postulado trascendental de la comunidad ideal para el acuerdo reclama que haya un movimiento hacia ella. Este postulado encarna una serie de valores. Si el ser

humano determina racional y voluntariamente esta meta, privilegiando un sentido sobre otro, entonces piensa que lo establecido ha de ser lo más valioso sobre cualquier otra cosa.

Ello da pie a una escala jerárquica de valores, y el progreso se da cuando se asciende a valores considerados superiores en dicha escala. De ellos, los más elevados, nunca definitivos para esta propuesta pos-metafísica, son: a) la conservación del género humano como comunidad real; b) su aproximación a la comunidad ideal; y c) la responsabilidad solidaria que supera el solipsismo metódico. Estos valores, como cualquier otro, son convencionales, y precisamente por ello pueden ser aprobados intersubjetivamente y pragmáticamente, y podrán cargárseles de contenido. Sin embargo, bajo la premisa de la comunidad real de argumentantes, son asumidos como incondicionados y como condición de posibilidad para hacer de esta comunidad real una mejor y más próxima a la ideal.

ACOTACIONES FINALES

El progreso, por definición, es inconcluyente, a menos que la comunidad ideal sea realizada plena y absolutamente, y así llegue a su fin la comunidad real, lo cual es humanamente imposible. Nada ni nadie garantiza que ese fin llegue, pero esto le da consistencia al carácter normativo que adquiere esa noción. Desde la ética del discurso sabemos —y deseamos— hacia dónde debe dirigirse el progreso. Pero supone la libertad, la buena voluntad humana y la responsabilidad solidaria para que se siga sosteniendo. Dado que el concepto de progreso es una idea que tiene un carácter ilimitado, y como la condición humana es finita y limitada, es necesario que esa asimetría no signifique una pasión inútil; para ello es necesario sobrecargarle al progreso la exigencia moral de contribuir a la realización del individuo y a la conservación y promoción de la especie.

Aunque ilimitado, el progreso humano es contingente, falible y discontinuo; por ello no debemos esperar la falsa ilusión de la erradicación total de la injusticia, la desigualdad, la violencia, ni la irrupción de un paraíso terrenal. Esto seguirá existiendo porque es parte de la condición

humana; sin embargo, a su vez, lo hace vigente y éticamente necesario, y desde esta perspectiva tiene sentido el postularlo como ideal regulativo para reconstruir el curso de las cosas. En ello consiste la radical intención utópica de esta noción del progreso, reinterpretada así desde la ética del discurso (Pérez Tapias, 1999a: 71-88; 1999b: 180-210).

El postulado del progreso no es garantía para ningún optimismo racionalista, puesto que la esperanza en la que se apoya y que tematiza no puede ser otra que esa “esperanza paradójica” a la que sólo puede corresponder un “optimismo trágico”. Tal es el optimismo propio de una utopía que tiene un soporte crítico-hermenéutico que le recuerda que la tradición emancipadora, gracias a la cual podemos seguir hablando de progreso y postulándolo, es una tradición cargada de sufrimiento y, por lo mismo, de anhelo de justicia. Recuperando los planteamientos antes citados de W. Benjamin, el postulado del progreso que nos proyecta esperanzados hacia adelante no es el postulado de ningún utopismo futurista, sino el postulado de una utopía cuyo “aún-no realizado” es compromiso para un aquí y ahora que no pierde de vista que la “chispa de la esperanza” viene de atrás, y que buena parte de su fuerza movilizadora se la debe a la “imagen de los antepasados oprimidos”. Trayendo a colación las palabras de Benjamin citadas por H. Marcuse, concluimos que el proyecto utópico de la ética del discurso, que apela a la responsabilidad solidaria, no debe dejar de repetirse una y otra vez que “sólo por aquéllos sin esperanza nos es dada la esperanza” (Marcuse, 1992: 272).

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, K.-O. (1985), *La Transformación de la filosofía*, 2 Tomos (I-II). Madrid: Taurus.
- _____ (1986), *Estudios éticos*. Barcelona: Alfa.
- _____ (1987), “El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje”, en *Estudios filosóficos*, no. 102, vol. XXXVI. Valladolid: Instituto Superior de Filosofía, pp. 251-300.

- _____ (1988), “¿Límites de la ética discursiva?”, en Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme, pp. 233-262.
- _____ (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- _____ (2004), *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*. Granada: Editorial Comares.
- BENJAMIN, W. (1992), “Tesis sobre Filosofía de la Historia”, en *Discursos Interrumpidos*. Madrid: Taurus, pp. 177-191.
- BLANCO Fernández, PÉREZ Tapias, SÁEZ Rueda (eds.) (1994), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta.
- Camps, V. (ed.) (1989), *Historia de la ética*, vol. 3. Barcelona: Crítica.
- Conill, J. (1988), *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (1992), “Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿De la lógica a la antropología?”, en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 48 (189), ene-mar. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, pp. 3-31.
- CORTINA, A. (1988), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.
- _____ (1989), “La Ética discursiva”, en Camps, V. (ed.) *Historia de la Ética* (vol. 3). Barcelona: Crítica, pp. 533-576.
- _____ (1991), “Introducción”, en Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, pp. 9-33.
- CRUZ C., J. (2002), *Filosofía de la historia*. Pamplona: Eunsa.
- DUJOVNE, L. (1959), *Filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*. Buenos Aires: Galatea-Nueva Visión.
- HABERMAS, J. (1984), *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos.
- _____ (1987), *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
- _____ (1988a), “Cuestiones y contracuestiones”, en Giddens, *et al.*, *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, pp. 305-343.
- _____ (1988b), “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Baudrillard, J., *et al.*, *La posmodernidad*. México: Cairós, pp. 19-36.

- _____ (1989), *Teoría de la acción comunicativa*, t. I. Buenos Aires: Taurus.
- _____ (1990a), *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- _____ (1990b), *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- _____ (1991a), *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- _____ (1991b), *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- _____ (1993), *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- _____ (1996), *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- _____ (1998), “¿Aprendemos de las Catástrofes? Diagnóstico y retrospectiva de nuestro breve siglo XX”, en *Nexos y El Mercurio*, 20 de septiembre. Magdeburgo: Universidad de Magdeburgo. Artículo en línea, disponible en <http://www.propolco.cl/blog/wp-content/archivo/monograf/sigloxx.htm>, 25 de septiembre de 2005.
- _____ (1999), *Fragmentos filosófico-teológicos*. Madrid: Trotta.
- _____ (2000a), *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- HORKHEIMER, M. (1973), *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- HORKHEIMER y ADORNO (1998), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- LÖWITZ, K., (1998) *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Herder.
- LYOTARD, J. F. (1987), *La condición posmoderna. Informe del Saber*. Madrid: Cátedra.
- _____ (1995), *La posmodernidad. (Explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- MCCARTHY, T. (1998), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- MARCUSE, H. (1992), *El hombre unidimensional*. México: Joaquín Mortiz.
- MARDONES, J. M. (1990), “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*. Bogotá: Anthropos, pp. 21-40.
- NISBET, R. (1981), *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.

- PÉREZ TAPIAS, J. A. (1995), *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta.
- _____ (1999a), “El agujón apocalíptico y la Filosofía de la Historia”, en *Diálogo Filosófico*, no. 43. Madrid, pp. 71-88.
- _____ (1999b), “Cambio de paradigma en el pensar utópico”, en *Diálogo Filosófico*, no. 44. Madrid, pp. 180-210.
- REYES MATE, M. (ed.), (1993) *Filosofía de la Historia*. Valladolid: Trotta.
- RODRÍGUEZ CASTRO, S. (2006), *Diccionario etimológico griego-latín del español*. México: Esfinge.
- SÁEZ RUEDA J. (2003), *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.
- VATTIMO, G. (1986), “El fin del sentido emancipador de la historia”, en *El País*, 6 de diciembre. Artículo en línea, disponible en http://www.elpais.com/articulo/opinion/fin/sentido/emancipador/historia/elpepiopi/19861206elpepiopi_9/Tes, 11 de junio de 2007.
- _____ (1987), *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Fecha de recepción: 18/10/2007

Fecha de aceptación: 11/01/2008

