T2

Dorando J. Michelini, Julio De Zan,
Alberto M. Damiani (Eds.)

ÉTICA, POLÍTICA Y DISCURSO
CONTRIBUCIONES DESDE AMÉRICA LATINA

Tomo II:
Argumentación, discurso, racionalidad, democracia, derecho, religión

ei
EDICIONES DEL ICALA

Dorando J. Michelini, Julio De Zan,

Alberto M. Damiani (eds.)

En colaboración con Jutta Wester, Marcelo Bonyuan y Santiago Peppino

ÉTICA, POLÍTICA Y DISCURSO.

Contribuciones desde América Latina

Tomo II

Argumentación, discurso, racionalidad, democracia, derecho, religión

Ediciones del ICALA

Homenaje a Ricardo Maliandi

La edición de esta obra está dedicada a la memoria

del filósofo argentino Ricardo Maliandi,

quien contribuyó a la creación de la

RED INTERNACIONAL DE ÉTICA DEL DISCURSO,

y acompañó desde sus inicios el trabajo de la

Fundación ICALA, con sus ideas creativas y su cálida amistad.

Diagramación y tapa: Daniela B. Michelini

Michelini, Dorando J.
Ética, política y discurso / Dorando J. Michelini ; Julio De Zan ; Alberto Damiani. - 1a ed . - Río Cuarto : Del Icalá, 2019.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: online
ISBN 978-987-1318-44-5

1. Ética. 2. Discurso. I. De Zan, Julio. II. Damiani, Alberto. III. Título.
CDD 808.5

Fecha de catalogación: 10/12/2019

Í N D I C E

7. ARGUMENTACIÓN, DISCURSO, RACIONALIDAD

Andrés Crelier
Lo propio del logos humano: algunos comentarios sobre la posición de Apel 11

Alberto Mario Damiani
Las creencias del interlocutor discursivo 16

Leandro Paolicchi
La comunidad de los actores racionales. Acerca del rechazo del discurso y sus consecuencias 21

Leandro Paolicchi
Argumentación, sentido y acción. Apel, Popper y Habermas en torno a la obligatoriedad de las reglas del discurso 26

Leandro Paolicchi
Argumentación y normatividad. Acerca del contenido ético de las reglas del discurso 34

Alberto Mario Damiani
Sinceridad y argumentación 40

Alberto Mario Damiani
Acción, interpretación y discurso 47

Adrián Bertorello
Una reflexión sobre la condición postmetafísica de la Filosofía a partir de la teoría del discurso de M. Bajtin 51

Daniel Omar Pérez
Acerca de la afirmación kantiana de que el ser humano no es un animal racional y mucho menos alguien en quien se pueda confiar 56

Gustavo Salerno
¿Es la amistad un presupuesto necesario del diálogo argumentativo? 61

8. DEMOCRACIA, DERECHO

Julio de Zan
La teoría de la democracia deliberativa de Habermas 20 años después. Entre la ira y la apatía ciudadana 69

Julio De Zan
Filosofía de la democracia hoy 75

Wolfgang Kuhlmann
Diskursethik und Demokratie 80

Santiago Prono
Soberanía popular y democracia: los aportes de la política deliberativa al Estado de derecho 87

Jutta Wester
Competencia de juicio moral y educación para la democracia 96

Santiago N. Prono
Ética del discurso y democracia deliberativa. Una introducción al tema de la posible conexión 106

Antonio Enrique Kinen
Democracia como concepto moral 114

Jovino Pizzi
Democracia y sociedad civil: desde arriba y desde abajo 117

Jorge R. De Miguel
La ética apeliana en el Derecho Internacional 126

Dorando J. Michelini
Conflicto y consenso en política 134

Gustavo Salerno
Inevitabilidad de la alienación en el marco de la economía monetaria. Análisis y crítica provisoria 143

Carlos Elbert
Visiones de la Modernidad: abiertas y cerradas, centrales y periféricas 150

Jorge R. De Miguel
Las condiciones de una gobernanza global democrática en la perspectiva habermasiana 159

Julián González
Estado democrático de Derecho en Jürgen Habermas. ¿Procedimiento neutral o concreción sustancial? 164

Santiago Polop
Jürgen Habermas y la fundamentación de la soberanía popular en términos de la Ética del Discurso 172

Fernando Vergara H.
Modernidad, Estado y ciudadanía democrática en Jürgen Habermas. Contra el déficit ético de la política 187

Julio De Zan
La ética como categoría de lo impolítico y el pensamiento cosmopolita 190

Jorge R. De Miguel
Problemas en torno a la visión habermasiana del derecho cosmopolita 199

Leandro Paolicchi
Moral postconvencional y derecho positivo. La aplicación del principio moral y la debilidad motivacional en la Ética del Discurso 204

Santiago Polop
La universalidad en la democracia deliberativa. La formalidad del procedimiento ante la particularidad de la decisión política 211

Ángel Garrido Maturano
Sobre la esencia del poder y su legitimación. Análisis hermenéutico de la concepción del poder en el pensamiento de Bernhard Welte 218

María Cristina Reigadas
Jürgen Habermas y Wang Hui: modernidad y sociedad mundial. Un diálogo intercultural 228

María Cristina Reigadas
Los déficits de la democracia en América Latina 238

María Cristina Reigadas
Participación democrática en Latinoamericana y teoría de la democracia deliberativa habermasiana 247

Gonzalo Scivoletto
Democracia y pluralidad de formas de vida 258

Gustavo Salerno
La idea de la universidad y del compromiso político 263

Santiago Prono
Ética del discurso y Estado democrático de derecho. Un análisis de las contribuciones de la teoría desde la pragmática trascendental del lenguaje 268

Wolfgang Kuhlmann
Economía y justicia social 275

Audun Öfsti
Diskursethik und Ökonomik 283

Guillermo Lariguet
Un estudio crítico de Martha Nussbaum's *Political Emotions* 286

9. Religión

Jorge R. De Miguel
La fe religiosa en la discusión pública 303

Alessandro Pinzani
Habermas, la religión y la esfera pública 308

María Cristina Reigadas
Modernidad y religión en el pensamiento actual de Jürgen Habermas 318

Graciela Fernández
Ética y religión en los últimos escritos de Jürgen Habermas 327

Draiton Gonzaga de Souza
Habermas e a questão da secularização 333

Santiago N. Prono
Política y religión. Un análisis desde la teoría de la democracia deliberativa de Jürgen Habermas 336

Dorando J. Michelini
Vivir y Convivir. Sobre la relación entre moral y religión 340

Gustavo Ortiz
Razones para creer 352

Diego Fonti
Entretiempos. Una relación entre ética del discurso y religión desde la perspectiva de la temporalización de los sujetos 368

Diego Fonti
¿Antes del diálogo? Condiciones hermenéuticas de posibilidad para una ética del discurso, a partir de una tradición judía 374

Julián González
¿Vox populi vs. Vox dei? Sobre las posibilidades de pensar la Iglesia Católica en clave democrático-deliberativa 382

Ángel E. Garrido Maturano
Padecer el bien. La significación ética de la religión en el pensamiento de Michel Henry 392

Nicolás Zavadivker
Ética y religión: entre la motivación y la fundamentación 403

Wolfgang Kuhlmann
Dificultades con la fe 407

Reinhard Hesse
Sobre la relación entre ética y religión 417

Andrés Crelier
Observaciones sobre las condiciones de la indagación filosófica de la cuestión religiosa 420

Daniel Omar Pérez
Acerca de la proposición “Dios existe” 425

Adrián Bertorello
Religión y demitologización 430

ANEXOS

COMENTARIOS 435

ORIGEN DE LOS TEXTOS 506

ÍNDICE DE AUTORES 511

ÍNDICE TEMÁTICO 515

COLABORADORES 525

7. ARGUMENTACIÓN, DISCURSO, RACIONALIDAD

LO PROPIO DEL LOGOS HUMANO.

Comentarios sobre la posición de Apel

Andrés Crelier

Introducción

En su artículo "La relevancia del logos en el lenguaje humano", Apel recuerda una conversación con Popper del siguiente modo: "(…) al término de una conferencia en la que yo había bosquejado el programa de una teoría pragmático-trascendental de la comunicación, Karl Popper me dio el siguiente consejo: ˝Usted no debería darle tanta importancia a la comunicación, que es algo que tenemos en común con los animales. De lo que se trata en el humano es de las proposiciones. En ellas se basa la inigualable capacidad del hombre para la representación de la verdad acerca del mundo real" (Apel, 2011: 92-137).[1]

La intención de Apel es poner en duda esta posición, que caracteriza a un paradigma de la filosofía del lenguaje vigente desde Aristóteles. Los elementos conceptuales para hacerlo provienen especialmente de la teoría de los actos de habla y sus consecuencias filosóficas. Estos elementos mostrarían que lo propio del logos humano no ha de buscarse, como Popper cree, en la dimensión proposicional sino en la pragmática.

Como punto de partida entonces tenemos la siguiente orientación general. En el marco de las tres dimensiones del lenguaje a las que Apel suele hacer alusión -la semántica, la sintáctica y la pragmática (que se corresponden con la triple relación de los signos según Peirce)- se perfilan las siguientes posiciones. Popper cree que lo propio del logos humano es representar estados de cosas mediante proposiciones -lo cual implica destacar las dimensiones sintáctica y semántica del lenguaje- y que la comunicación es algo compartido con otros animales no humanos. Apel, en cambio, cree que lo propio del lenguaje humano se encuentra en la dimensión pragmática o comunicativa, y que la dimensión proposicional (es decir sintáctico-semántica) es compartida más allá de la esfera humana.

Esta es la oposición inicial, un tanto simplificada. La argumentación apeliana reconstruye y critica, a lo largo del trabajo, un paradigma que se remonta a Aristóteles e incluye autores como Frege, Carnap y el primer Wittgenstein, entre otros. Por razones de espacio y de complejidad no voy a abordar este diálogo con la tradición. Mi intención es reconstruir un problema a través de las posiciones que, quizás con algunos errores o simplificaciones, pondré en escena.

Adviértase ante todo que las dos posiciones introducidas, cuyo interés de fondo es determinar lo propio del logos humano, reconocen que no sólo los animales humanos usan signos sino que también lo hacen otros animales. Se pone así en escena a dos grupos de agentes sígnicos, los animales humanos y los no humanos. Esta división –que no es central en el trabajo de Apel- permite una discusión como la que voy a esbozar en mi trabajo. Concretamente, mi interés atañe a las dos cuestiones siguientes: primero, cuáles de las mencionadas dimensiones pueden atribuirse a cada grupo y cuáles no (por ejemplo, si sólo los humanos poseen una dimensión semántico-sintáctica o si también puedo suponerla en otros animales). Segundo, más allá de su presencia, qué naturaleza tienen estas dimensiones referidas a cada grupo (por ejemplo, cómo es la dimensión comunicativa específicamente humana). Es preciso ahora caracterizar e intentar evaluar la posición de los dos contrincantes.

Sobre la posición de Popper

Según Apel, la posición de Popper y del paradigma "clásico" del lenguaje relega la dimensión pragmática a un plano secundario. Se trataría como vimos de algo que tenemos en común con los animales y que no caracteriza lo propio del lenguaje humano. Esto último está representado por lo que las proposiciones pueden hacer: su capacidad inferencial o deductiva, por un lado, y su capacidad referencial, por el otro. Es decir las dimensiones semántica y sintáctica de la semiosis.

Apel advierte aquí complejos matices, propios de un paradigma del lenguaje que tiene una larga tradición. Más allá de la cuestión histórica, mis preguntas son en este punto las siguientes: 1) ¿Es correcto afirmar que compartimos con los animales la dimensión pragmática o comunicativa de los signos? 2) ¿Es correcto afirmar que no compartimos la dimensión

proposicional? Y si lo hacemos, ¿existe algo singular en la dimensión proposicional humana?

La primera pregunta –si compartimos la dimensión comunicativa con los animales- debe responderse afirmativamente. A nivel no simbólico, se habla de la coordinación o acuerdo emotivo (*affectattunement*) que existe por ejemplo entre el bebé y quien lo cuida o incluso entre las abejas que realizan una danza para orientarse hacia el alimento. (Bermúdez, 2003: 152-153) A nivel simbólico, además de cuestiones empíricas, existe una razón de orden conceptual: como Apel insiste, la dimensión pragmática está necesariamente presente en *todo* proceso semiótico.

Puede alegarse que existe intercambio de información (es decir de signos) sin comunicación. Pero incluso si se admite esto último, los procesos semióticos que se desarrollan en organismos donde no podemos suponer que hay intención comunicativa no serían "auténticamente" comunicativos en el sentido que me interesa destacar. Con "auténtico" me refiero a aquel proceso sígnico en donde la intención comunicativa es puesta en escena, es decir cuando no sólo el emisor comunica algo sino que comunica también que lo está comunicando. Así, hacer saber la intención comunicativa misma es una condición necesaria para que haya comunicación en este sentido.

En tal medida, incluso cuando se hace abstracción de la consideración de la pragmática (en un paradigma filosófico o disciplina como la lógica formal), el uso de los signos es necesariamente comunicativo (en el plano de la puesta en escena de la discusión sobre el plano formal). En síntesis, la dimensión pragmática está necesariamente presente cuando puede hablarse de referencia a las cosas (dimensión semántica) o combinación de signos (dimensión sintáctica), en un intercambio auténtico de signos. (Más aún, puede pensarse que puede estar presente en ausencia de las otras dimensiones –un poco en contra de la posición apeliana- por ejemplo cuando usamos signos que no refieren a nada para generar un efecto en el receptor, lo que constituye un uso social que está presente en los primates, por ejemplo cuando un chimpancé toca a otro para invitarlo a jugar).

La segunda pregunta –acerca de si existe algo singular en la dimensión proposicional humana-creo que debe responderse también afirmativamente. Ciertamente, si Popper pensara que no existe capacidad proposicional en los animales no humanos, entonces no tendría razón, como Apel sostiene correctamente. Pero existe, creo, algo singular en el modo en que los humanos arman proposiciones. Veámoslo un poco más de cerca.

Es posible entender a una proposición en general como una movida comunicativa en una forma de vida, que refiere a un objeto, aspecto de un objeto u estado de cosas. Para esto no hay que suponer que la proposición tiene una estructura interna, al menos actualmente desarrollada. Así, los monos vervet disponen de tres posibles gritos de alarma diferentes, para indicar si acecha un águila, un leopardo o una víbora respectivamente. (Bermúdez. 2003: 157) Esta diferenciación permite suponer que, codificado en cada signo se encuentra no sólo la capacidad para alertar sino un contenido informativo o referencial (es un águila el que acecha, o es una víbora, según el tipo de signo empleado). En el caso humano, un grito simplificado del tipo "¡Fuego!" constituyen una proposición que puede expresarse también como "Hay fuego".

Sin embargo, en el caso humano las proposiciones tienen por lo general una estructura interna, mientras que fuera de la esfera humana no la tienen. Es decir, las proposiciones emitidas por hombres tienen partes (palabras discretas que se organizan en una estructura sintáctica y en una semántica). Estas partes provienen de un sistema sígnico del que se dispone con anterioridad, y pueden (re) combinarse dando lugar a nuevas unidades de sentido, determinando una productividad sin límites. La mínima expresión "Hay fuego" posee por ejemplo componentes recombinables que podrían dar lugar a otras proposiciones como: "Hay agua", "El fuego quema", "Ella afirma que hay fuego", "Él gritó: ¡fuego!". Así, las proposiciones expresadas en el lenguaje humano requieren un sistema sintáctico que permita combinar signos lingüísticos y una dimensión semántica, que permita referir esos signos a cosas o estados de cosas (más allá de cómo se entienda esto último).

En el caso de los signos usados fuera de la esfera humana, no hay nada parangonable. Una razón central es que no existen al parecer sistemas sintácticos de signos convencionales e históricos que permitan tal combinabilidad. Incluso entre los primates que han aprendido lenguas artificiales la capacidad de combinar signos es muy limitada. Y fuera de esos contextos artificiales es prácticamente nula. Así, Tomasello reseña estudios sobre chimpancés salvajes y adiestrados que producen secuencias de signos, pero advierte que no hay en ninguno

de los dos casos estructuras gramaticales relevantes. O bien se repiten signos (generalmente para pedir algo), o bien se utilizan signos diferentes ante la indiferencia del receptor. No existe por ejemplo la combinación de un gesto para asegurar la atención sobre el contenido vertido por el gesto subsiguiente. (Tomasello, 2008: 248ss.)

Puede alegarse con razón que esto una cuestión empírica, y que podríamos descubrir que, por poner un ejemplo, los delfines poseen un sistema de signos semejante; o bien descubrir que las capacidades cognitivas de algunos animales pueden forzarse hasta hacerlos aprender y usar un sistema gramatical como el humano. Pero aunque de grado, la diferencia seguiría siendo sustancial. Los sistemas humanos resultan mucho más sofisticados y han dado lugar a las lenguas históricas y a la cultura humana, y es claro que difícilmente pueda pensarse algo comparable en el mundo animal terrestre.

Esto parece darle la razón en general a Popper, pues existe algo singular del lenguaje humano al nivel proposicional, a la par que no existe algo propio, al parecer, al nivel comunicativo. Tal era, recordemos, la tesis que Apel buscaba criticar. Pero veamos ahora la posición de Apel para determinar los aspectos en los que resulta acertada, pues creo de hecho que desde la posición de Popper no se puede advertir fácilmente lo que es el aporte de Apel.

Sobre la posición de Apel

Como adelanté, en su determinación de lo propio del logos humano Apel afirma que hay aspectos semióticos compartidos con los otros animales y hay aspectos que son únicos del hombre. A diferencia de Popper, Apel cree que la dimensión proposicional es una dimensión compartida, y que existe algo singular en la dimensión comunicativa humana.

En efecto, la primera cuestión lo lleva a sugerir que puede compartirse la dimensión proposicional sin que se comparta la comunicativa (al menos en el sentido que Apel busca destacar para el logos humano). Para apoyar su posición, Apel recurre a una investigación según la cual algunos chimpancés han logrado aprender a armar proposiciones para representar estados de cosas (en un lenguaje no vocálico). Apel piensa que lo que les falta a estos animales es la segunda cuestión, es decir el uso de los signos en el sentido de la doble estructura performativo-proposicional. (Apel, 2011: 121) Carecen de la posibilidad de expresar el logos comunicativo mismo, que tiene ya según Apel una naturaleza simbólica o semántica. El hombre, en cambio, se destaca por su capacidad para explicitar este logos comunicativo.

Siguiendo con esto, Apel afirma que “la diferencia entre *proposición* y *afirmación de una proposición* resulta tan importante porque sólo la última expresa *auto-reflexivamente* la *pretensión* de verdad que el hombre como sujeto de conocimiento puede unir con una proposición. Presumiblemente esto es lo que Sarah y Washoe [los chimpancés en cuestión] nunca aprenderán; y por eso, a pesar de su capacidad de formar oraciones proposicionales, presumiblemente nunca podrán intervenir en un discurso argumentativo sobre la verdad o falsedad de tales oraciones” (Apel, 2011: 122).

Apel matiza esta posición en una nota al pie de la siguiente manera: “Bien entendido, según los informes en cuestión, Sarah y Washoe parecen estar en perfectas condiciones de expresar, además de *contenidos proposicionales,* también las correspondientes “propositional attitudes” [actitudes proposicionales] (incluso las de respuestas a preguntas) en el sentido de la función de *síntoma* y de *señal* de los signos” (Apel, 2011: 122n.).

A mi modo de ver, esta última matización es decisiva, porque Apel admite que los chimpancés en cuestión tienen actitudes hacia los contenidos proposicionales, y que estas actitudes tienen una relevancia esencialmente comunicativa. Así, los chimpancés usan los signos para indicar también la intención comunicativa, ya sea de informar, expresar algo o pedir algo.

Sin embargo, Apel insiste, en la misma nota al pie, en que “con esto todavía no cumplen precisamente con la condición de la doble estructura *simbólico-semántica* que destacamos como la relevancia del logos en el lenguaje humano, en virtud de la cual pueden hacerse conscientes y sostenerse públicamente *pretensiones universales de validez* sobre la base de la *pretensión de validez del sentido intersubjetivo de los símbolos lingüísticos*. Más bien, según todas las apariencias, estos primates cumplen precisamente con aquella condición -función de *representación* de proposiciones más la mera función de *síntoma* y de *señal* de la *expresión* y *apelación* comunicativas-, que Bühler y Popper consideraban como característica del discurso humano” (Apel, 2011: 122n.).

Es preciso poner en claro la posición de Apel para poder evaluarla, que ya contiene muchos elementos conceptuales:

1) Apel piensa que tanto animales humanos como no humanos son capaces de elaborar proposiciones. Sobre esto podemos recordar la dicho anteriormente: si bien se puede enseñar a ciertos animales a elaborar "proposiciones", éstas distan mucho de las humanas en lo siguiente: no existe prácticamente la capacidad de recombinar unidades de un sistema para producir nuevas unidades; la poca combinación (no productiva) que existe sucede bajo intensos procesos de aprendizaje tutelados por humanos. Así, si bien puede afirmarse que los chimpancés y otros animales refieren a estados de cosas (como la llegada de una amenaza) mediante signos, existe un abismo (aunque de grado) entre este uso proposicional y el humano. Como vimos, esto parece darle la razón a Popper.

2) Apel admite que la dimensión comunicativa es compartida, aunque con restricciones. En este punto es posible, como vimos, darle la razón.

3) Apel sostiene que la dimensión comunicativa humana es singular. La cuestión es cómo entender esta singularidad, pues la dimensión misma está como vimos presente tanto en la esfera humana como fuera de ella.

La respuesta, siguiendo a Apel, concierne a la capacidad de explicitación de dicha dimensión, que en el caso humano está sumamente desarrollada. Como afirma Apel, éstos "pueden hacerse conscientes y sostener públicamente *pretensiones universales de validez* sobre la base de la *pretensión de validez del sentido intersubjetivo de los símbolos lingüísticos*" (Apel, 2011: 122).

Ahora bien, ¿pueden los animales no humanos que se comunican "hacerse conscientes" de la comunicación misma, es decir de las pretensiones de validez elevadas? Creo que, en contra de Apel, existen indicios en sentido afirmativo. Para Tomasello, los chimpancés, que claramente no poseen un lenguaje natural, son capaces de comprender las acciones de los otros, de comprender que se trata de agentes intencionales e incluso de realizar razonamientos prácticos: así, cuando los chimpancés piden comida, se fijan en si los humanos han visto su gesto de pedido; o cuando compiten entre sí por comida, se fijan en si sus competidores tienen la comida dentro de su campo perceptivo. (Tomasello, 2008: 48ss.)

En particular, los gestos para llamar la atención revelan que estos animales son conscientes del proceso comunicativo, al menos en algún grado. (Tomasello, 2008: 50ss.) Tomasello indica que los chimpancés suelen hacer gestos para llamar la atención de sus congéneres con el objetivo de jugar, pedir alimento o ser acicalados. Estos gestos surgen de la intención social del emisor de que el receptor vea algo que lo lleve a hacer algo que el emisor desea. Esto crea una relación de dos dimensiones, una que incluye la intención social del emisor (que el otro haga algo) y otra que incluye la intención referencial (que el receptor vea algo). El receptor de estos gestos comprende, por su parte, que el emisor quiere que él vea algo y que haga algo en base a eso. Tomasello sugiere que la comunicación es en cierto grado indirecta, es decir, podemos agregar, auto-referencial, dado que la intención comunicativa aparece de manera explícita. (Existen sin embargo claros límites para esta clase de comunicación, dado que los chimpancés son poco colaboradores y no ofrecen por ejemplo información de manera desinteresada. En el caso humano, es esto último lo que hace que un gesto de señalar provoque naturalmente la pregunta: ¿por qué me han señalado aquello? ¿Cuál es su relevancia para mí?)

Interesa entonces destacar que existe, fuera del ámbito humano y lingüístico, animales con una cierta consciencia de que han elevado públicamente pretensiones comunicativas, y –podemos agregar- de que estas han sido rechazadas o al menos frustradas, algo que puede advertirse en la conducta. Así, Apel no tendría razón en sostener que fuera del ámbito humano no es posible elevar y reconocer públicamente pretensiones comunicativas de validez.

Llegados a este punto, podemos reformular así la pregunta sobre la singularidad del hombre respecto de su relación auto-reflexiva con la dimensión comunicativa: ¿se trata de una cuestión de grado o de algo inexistente fuera de la esfera humana? Creo que se trata de una cuestión de grado, que no constituye sin embargo una diferencia menor. Fuera del ámbito humano la posibilidad de tematizar estas pretensiones, de hacerlas explícito objeto de un intercambio comunicativo, por ejemplo en una argumentación sobre ellas, se encuentran muy restringidas. Así, Tomasello constata que fuera de la especie humana no existe evidencia de ninguna especie que, en un intercambio comunicativo, pida u ofrezca clarificar un mensaje. (Tomasello, 2008: 307) Entre otras, una razón central de esta limitación es la

carencia de un sistema de signos que permita, entre otras cosas, hacer una tematización explícita de las pretensiones comunicativas. Es decir, nuevamente lo que Popper destacaba como lo propio del logos humano.

Observaciones finales

Resumiré como sigue las conclusiones provisionales de mi análisis y formularé algunas preguntas que a mi modo de ver quedan abiertas. Ante todo, Apel señala con acierto que los animales no humanos no tienen la capacidad plena de realizar una reflexión explícita, lingüísticamente desarrollada, sobre la propia comunicación. Sin embargo, este desarrollo humano se basa en capacidades previas e incipientes que van en ese sentido, de modo que la diferencia es de grado (aunque sustancial). De este modo, la pregunta debe ser especificada del siguiente modo: ¿cómo es lo propio del hombre teniendo en cuenta que éste comparte con algunos animales el esquema semiótico tripartito, en incluso la posibilidad de reflexionar sobre la dimensión comunicativa?

Siguiendo el hilo conductor del aporte de Apel, puede pensarse lo siguiente. Lo que permite la explicitación y el desarrollo auto-reflexivo de la dimensión comunicativa es justamente la dimensión proposicional, tal como existe en las lenguas históricas humanas. En suma, para que esté presente lo propio del logos humano según Apel es necesario que esté presente lo propio del logos humanos según Popper (lo proposicional).

¿De qué modo permite el lenguaje un desarrollo de la auto-reflexión sobre la dimensión comunicativa? No se trata ciertamente del problema de la auto-consciencia o de la auto-reflexión a secas, sino de un tipo particular de la auto-reflexión o auto-consciencia, aquella que se enfoca en los propios presupuestos comunicativos. Pero servirá tomar en cuenta una posición según la cual el lenguaje es una condición de la auto-consciencia en general, o más precisamente de que el pensamiento pueda ser objeto del pensamiento. Para Bermúdez, el “ascenso intencional”, es decir la capacidad para que el pensamiento tome como objeto otro pensamiento, requiere un “ascenso semántico”, es decir la posibilidad de que el objeto del pensamiento (que en este caso es también pensamiento) se encuentre estructurado. Y el único sistema de unidades estructuradas y combinables de expresión del pensamiento que conocemos es el lenguaje natural. (Bermúdez, 2003: 158ss.) En conclusión: “pensamos acerca de pensamientos en tanto pensamos acerca de las oraciones a través de las cuales esos pensamientos pueden ser expresados” (Bermúdez, 2003: 164). Si bien existen posiciones e incluso evidencia empírica sobre la posibilidad de auto-consciencia o auto-reflexión sin lenguaje, me interesa aquí que estas posibilidades se encuentran fuertemente limitadas sin una lengua natural.

Finalmente, hay una cuestión que quisiera destacar y dejar abierta. El desarrollo de la auto-reflexión sobre la dimensión comunicativa es justamente eso, un desarrollo o explicitación de algo previo. Así, dado que para Apel la dimensión pragmática está codificada o semantizada en el caso humano, si se admite que los animales la poseen y que son hasta cierto punto conscientes de ella, ¿no estaría ya codificada o semantizada también en ellos? Esto nos conduce al siguiente problema: ¿poseen ya algunos animales, en los cuales se puede suponer la triple dimensión del uso de los signos, la riqueza de presupuestos que Apel encuentra en la dimensión pragmática humana? Es decir, ¿poseen algo que ellos mismos son incapaces de desarrollar y explicitar dado que no poseen los medios lingüísticos a su alcance, algo que puede explicitarse legítimamente desde afuera?, ¿o es la incapacidad para explicitar estos presupuestos un indicio de que ellos carecen de comunicación? Esta cuestión no es menor, pues atañe entre otras cosas a presupuestos morales dentro y fuera de nuestra especie, a nuestra relación moral con otras especies y finalmente a nuestro sitio (cognitivo y moral) entre las especies.

Notas

1. La traducción de fragmentos de este artículo me pertenece. (Hay traducción al español: “La relevancia del logos en el lenguaje humano. El alcance filosófico de la teoría de los actos de habla”, en: Apel (1994: 269-336).

Referencias

Apel, K.-O. (1994), *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto

Apel, K.-O. (2011), “Die Logos-Auszeichnung der menschichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie”, en:: *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 92-137

Tomasello, M. (2008), *Origins of Human Communication*, Cambridge (Mass.): The MIT Press

Bermudez, J. L. (2003), *Thinking without Words*, Oxford: Oxford University Press

LAS CREENCIAS

DEL INTERLOCUTOR DISCURSIVO

Alberto Mario Damiani

La pragmática trascendental formulada por Karl-Otto Apel hace algunas décadas tiene como una de sus fuentes el pragmatismo propuesto por Charles Sanders Peirce a fines del siglo XIX. Peirce sostiene, a su vez, que su concepción es un corolario de la definición del término "creencia" enunciada por el filósofo escocés Alexander Bein: "aquello de acuerdo con lo cual el hombre está dispuesto a actuar" (Bein, 1959; Peirce, CP 5: 12). La tarea de aclarar filosóficamente el concepto de creencia acompaña, por tanto, desde sus inicios al proyecto filosófico semiótico que llega hasta nuestros días. En el presente trabajo me propongo contribuir a la realización de dicha tarea intentando determinar el procedimiento que el interlocutor discursivo *siempre ya* adopta para fijar sus creencias. Para cumplir con este propósito comenzaré reconstruyendo la distinción de cuatro métodos de fijación de las creencias, ofrecida por Peirce (1). A continuación me detendré a examinar reflexivamente la defensa de los prejuicios como precondiciones de la comprensión, formulada por Hans-Georg Gadamer (2). Por último, destacando la contraposición entre las concepciones de Peirce y de William James, platearé el problema de la fijación de la creencia en el actual marco pragmático trascendental (3).

1. En su artículo "La fijación de la creencia" (1877) (CP 5: 358-387), Peirce presenta la investigación como un proceso que comienza con una duda y culmina en una creencia. Duda y creencia son estados opuestos que se distinguen claramente en relación con las acciones humanas. Nuestras creencias orientan nuestras acciones, nuestras dudas nos impiden actuar. Ello explica que, por lo general, nos apeguemos nuestras creencias y no queramos ponerlas en duda. Cuando las dudas son inevitables, entramos en un estado insatisfactorio porque no sabemos qué curso de acción adoptar. El carácter insatisfactorio de la duda hace que tratemos de salir de él mediante la fijación de una creencia. La investigación, dice Peirce, es una "lucha" causada por la duda para obtener una creencia. De esta consideración práctica de la diferencia entre dudar y creer se siguen dos consecuencias interesantes. En primer lugar, para dudar de las creencias que tenemos y que nos permiten actuar, debemos que contar con razones suficientes. La propuesta cartesiana de la duda universal carece de esta motivación y es sólo una duda abstracta, filosófica, académica, una *paper doubt*. En segundo lugar, el objetivo de toda investigación es la fijación de una creencia.

Después de haber presentado las cosas de este modo, Peirce aclara que la investigación científica es un tipo de investigación que se distingue de otros por su método. Si el objetivo de la investigación consiste en la fijación de la creencia, entonces, para presentar el método de la investigación científica, habrá que considerarlo como uno de los *cuatro métodos de fijar creencias*, a saber: el método de la tenacidad, el método de la autoridad, el método metafísico (que Peirce denomina "*a priori*") y el método lógico o científico.

Quien utiliza el *primer método*, se aferra a sus propias creencias, sin importar cuan serios sean los motivos para cuestionarlas. Con ello logra evitar la insatisfacción de la duda y se asegura tener siempre un criterio que oriente sus acciones. Sin embargo, dice Peirce, este método no carece de inconvenientes. Por un lado, quien crea, por ejemplo, que el fuego no quema sufrirá las consecuencias previsibles. Por otro lado, vivimos en sociedad y los demás tienen otras creencias. Si todos fuéramos tenaces, surgirían conflictos con consecuencias muy graves, por ejemplo, la guerra civil religiosa. El Estado moderno intentó resolver este conflicto apelando al *segundo método* de fijación de las creencias: la autoridad. Este método permite fijar creencias comunes (y no meramente individuales, como el primero). El Estado se encarga de fijar las creencias de los súbditos mediante diversos procedimientos: les enseña a los jóvenes las doctrinas autorizadas, prohíbe las doctrinas consideradas peligrosas, persigue a quienes las predican y difunden, interroga y tortura a los sospechosos. La autoridad fija las creencias de los súbditos mediante el terror. Este método, sin embargo, a pesar de la eficacia que tuvo en muchos momentos de la historia de la humanidad, nunca logró fijar las creencias de todos los seres humanos, porque siempre hubo algunos que se detuvieron a comparar las doctrinas autorizadas en distintos Estados y/o de distintas épocas, y esa sola comparación los condujo a dudar de la

validez de dichas doctrinas. Esta duda condujo a los filósofos a establecer el *tercer método* de fijación de las creencias: el método "*a priori*" o metafísico.

Quien utiliza el método metafísico de fijación de creencias, presupone que puede legítimamente decidir, cuales afirmaciones son verdaderas y cuales son falsas. De acuerdo a este presupuesto, cualquier individuo estaría habilitado para seleccionar sus creencias libremente, movido por sus preferencias personales. Por cierto que para desarrollar y educar estas preferencias los individuos pueden dialogar entre sí y cada uno puede dejarse influenciar por las opiniones ajenas. De esta manera, cada individuo podría considerar cuidadosamente cada problema sobre el que reflexione, desde diversas perspectivas, antes de decidirse a fijar una creencia como su personal solución al problema. En esta reflexión individual, el único criterio orientador aplicable para decidir entre dos afirmaciones contradictorias sería lo que cada uno cree más apropiado para su propio entendimiento. Por ello, el resultado de la aplicación del método metafísico de fijación de creencias es que cada uno cree en lo que cada uno encuentra más adecuado a su entendimiento. El problema de la elección entre dos afirmaciones contradictorias parece reducirse, en este método, a una cuestión de gusto subjetivo, es decir, a un asunto privado de cada cual. Cada individuo podría, entonces, apelar a su conciencia subjetiva, para elegir entre dos afirmaciones contradictorias.

Seguramente, los individuos pueden dialogar para ayudarse a formar una opinión sobre algún asunto, e incluso usar argumentos en ese diálogo, pero, en el marco del método metafísico de fijación de la creencia, el diálogo argumentativo no es considerado como el camino seguro para encontrar la única solución correcta de un problema. Peirce caracteriza del siguiente modo a quienes usan el método metafísico. "No parece que estas mentes crean que la disputa tenga que cesar alguna vez; parecen pensar que la opinión que es natural para uno no lo sea así para otro, y que, en consecuencia, nunca se establezca creencia" (Peirce, C.P. 5: 406). Dicho de otro modo, quienes se apegan a este método no están dispuestos a cumplir con un requisito imprescindible en todo proceso de aprendizaje: desprenderse de las creencias previas que lo impiden.

Según Peirce, el método metafísico tiene muchas ventajas frente a los métodos de la tenacidad y de la autoridad, por lo que afirma que "en la medida en que no pueda aplicarse ningún método mejor debe seguirse éste" (Peirce, C.P. 5: 383). Sin embargo, el método metafísico tiene el siguiente defecto decisivo: mediante su aplicación no pueden distinguirse las creencias verdaderas de las creencias falsas, o sea, las creencias en lo real de las creencias en una ficción. Esta distinción *sólo* puede establecerse mediante la aplicación del *cuarto método* de fijación de creencias, denominado por Peirce el método lógico o científico. A diferencia del método metafísico, el método científico supone, por un lado, que las creencias no deben ser determinadas por lo que le resulte aceptable a la conciencia de cada individuo, sino por "algo permanente externo" a la conciencia de cada cual, algo independiente de lo que tú, yo o cualquier número finito de seres humanos piensen.

Cuando los investigadores científicos buscan la solución de un problema referente a algo real, suponen necesariamente que la solución a dicho problema no es un asunto privado, que cada uno puede resolver como le parece. Seguramente, cuando distintos investigadores comienzan a ocuparse de un problema empírico, cada uno puede tener su propia opinión sobre el asunto, o sea su propia propuesta de solución del problema. Ello significa que en el punto de partida de una investigación empírica, cada investigador puede tener su hipótesis preferida, testeada mediante sus experimentos preferidos. Pero, a diferencia de lo que ocurre con el método metafísico, se espera que el método científico conduzca a todos los investigadores a una única conclusión, a saber: la única respuesta correcta al problema investigado. Esa conclusión común, que en toda investigación empírica debe ser presupuesta por todo posible investigador como el objetivo último del proceso de investigación, es lo que Peirce denomina "opinión última, final o predestinada".

Según Peirce, el objetivo de un proceso de investigación empírica no puede ser sólo la refutación de un siempre creciente número de hipótesis, sino que también debe necesariamente suponerse la posibilidad de una *progresiva convergencia* entre las opiniones de todos los posibles investigadores que se ocupan del mismo problema referente a lo real, es decir *un consenso de los miembros de la comunidad de los investigadores*. La noción peirceana de "opinión última" implica, entonces, lo siguiente. Las opiniones de los distintos seres humanos que se ocupan de un mismo problema referente a algo real y aplican el cuarto método (lógico o

científico) de fijación de las creencias *deben, en el largo plazo, converger en una única opinión última*. El resultado de un proceso colectivo de investigación es una convergencia aproximativa entre las opiniones sobre lo real. El punto ideal hacia el que todas las opiniones deben necesariamente converger es una opinión última, o sea una opinión ya incuestionable y por tanto verdadera para quienes participamos del proceso de investigación. En términos del propio Peirce: "La opinión destinada a que todos los que investigan estén por último de acuerdo en ella es lo que significamos por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real

2. Como es sabido, la pragmática trascendental toma como punto de partida inspirador la concepción de Peirce interpretada como una transformación pragmática de la filosofía kantiana. Si se compara dicha pragmática con la propuesta originaria de Peirce, puede apreciarse una suerte de ampliación significativa del alcance de algunos conceptos. Por ejemplo, mientras que Peirce se interesaba principalmente por el método de las ciencias naturales, la pragmática trascendental intenta aclarar reflexivamente la noción de discurso en general. De esta manera, el concepto peirceano de la comunidad de los investigadores científico-naturales se amplía hasta abarcar a la comunidad de los interlocutores discursivos (independientemente de cuál sea el tema del discurso teórico o práctico) e incluso más aún hasta la denominada comunidad ideal ilimitada de comunicación. Teniendo en cuenta esta ampliación, quisiera a continuación volver a considerar el problema de la fijación de la creencia, no ya en el marco peirceano de la metodología de las ciencias naturales, sino en el del discurso. Mi consideración será reflexiva, en cuanto me concentraré en el discurso actual, es decir el que el lector y el autor de estas páginas estamos llevando adelante en este momento. La tesis que sostengo al examinar este problema es la siguiente. La descripción peirceana del cuarto método de fijación de las creencias puede ser utilizada *mutatis mutandis* para aclararnos reflexivamente la noción de discurso en general.

Los pragmatistas nos han enseñado que nuestras creencias orientan siempre nuestras acciones. Aquellas creencias que no hemos sometido todavía a examen crítico las denominamos prejuicios. Por ello, a fin de presentar polémicamente mi tesis, quisiera confrontarla con una curiosa doctrina antiiluminista que Gadamer sostiene en su famosa obra *Verdad y método*, según la cual los prejuicios son *sobre todo* una condición y no un mero obstáculo de la comprensión. (Gadamer, 1960: 259-269) Esta doctrina contiene una serie de supuestos, tesis y argumentos que no es posible analizar aquí *in extenso*. Por ello, quisiera limitarme a examinar solo lo que entiendo como una de sus tesis centrales. En el libro mencionado, Gadamer objeta lo que denomina "el prejuicio ilustrado contra todos los prejuicios" y nos propone rehabilitar la autoridad como criterio de verdad, la tradición como fuente de validez y los prejuicios como condiciones de la comprensión. Según Gadamer, el programa ilustrado, expresado por Kant en la consigna *sapere aude*: ten el valor de servirte de tu propio entendimiento (Kant, 1784), se basa en una ilusión, consistente en suponer que todos los prejuicios son eliminables *mediante el examen crítico*.

Quisiera determinar con cierta precisión esta tesis propuesta por Gadamer. Ya mencioné que, mucho antes que él, Peirce había ya denunciado la duda universal cartesiana como mera *paper doubt*, esto es como una duda académica, artificiosa e imposible de realizar. (Peirce, CP 5: 264-317) Según Peirce, ponemos en duda nuestras creencias cuando tenemos razones para hacerlo y no podemos poner en duda todas nuestras creencias a la vez. Sin embargo, Peirce sostenía que podemos dudar de cada una de nuestras creencias, siempre y cuando la crítica se ejerza de manera *sucesiva* y no simultánea. Quisiera destacar aquí que la tesis antiilustrada de Gadamer es mucho más radical que esta objeción peirceana a Descartes. La ilusión que Gadamer reprocha a la ilustración consistiría en afirmar que todos los prejuicios son eliminables mediante el examen crítico. Es cierto que Gadamer reconoce que la tradición, anónimamente, elimina por decantación ciertos prejuicios y los sustituye por otros. Sin embargo, contra la ilustración, él sostiene lo siguiente: en cuanto somos seres finitos, nuestro ser histórico se basa en determinados prejuicios que, por principio, no pueden eliminarse *mediante el examen crítico*. (Roldán, 2012; Moscón, 2013)

A mi juicio, esta tesis gadameriana, adolece de una inconsistencia que quisiera poner de relieve a continuación. Para ello les propongo atender al acto de afirmar la siguiente tesis:

a. "El examen crítico no puede eliminar algunos prejuicios." (= p)

Podemos denominar a esta tesis con la letra "p". Quien afirma esta proposición como una tesis está realizando un tipo específico de acto

de habla, que no podemos confundir con otras formas de emplear la misma expresión, por ejemplo, ofrecer un ejemplo gramatical de un uso del verbo “eliminar” o representar parte de una obra teatral donde se encuentre esa expresión. La especificidad del acto mencionado se puede hacer explícita del siguiente modo:

b. “Afirmo *como verdadero* que p.”

Tal como el propio Gadamer nos enseña, quien realiza este acto de habla eleva una pretensión de verdad ante un destinatario, quien debe tomarla en serio si quiere comprenderlo. Esta pretensión puede explicitarse diciendo, por ejemplo:

c. “Al afirmar p, elevo *ante ustedes* una pretensión de verdad.”

Una pretensión de verdad no sólo es una condición de la comprensión de un acto de habla, sino que también remite necesariamente al proceso discursivo que permite resolverla. Quien eleva una pretensión de verdad, le propone implícitamente al destinatario participar en ese proceso tendiente a determinar si dicha pretensión está justificada racionalmente o no lo está. Esta propuesta puede explicitarse del siguiente modo:

d. “Al afirmar p, elevo una pretensión de verdad para que ustedes contribuyan a resolverla *discursivamente*”

Si atendemos al carácter específico de esta propuesta veremos que ella no se contenta sin más con el juicio positivo o negativo de los destinatarios, sino que parece exigirles una determinada actitud. Para contribuir a resolver una pretensión de verdad es necesario evitar que incida sobre nuestra facultad de juzgar todo factor que nos impida atender exclusivamente a la fuerza del mejor argumento. (Habermas, 1971: 137) Cuando elevamos una pretensión de verdad, esperamos que el juicio de nuestros interlocutores no sea fácticamente determinado por intereses egoístas, pasiones, opiniones preconcebidas, posición social, etc. Por ello, este acto puede explicitarse aún más diciendo, por ejemplo, lo siguiente:

e. “Al afirmar p, elevo una pretensión de verdad y los reconozco a ustedes capaces de *atender exclusivamente* a la fuerza del mejor argumento en el proceso de su resolución.”

Este reconocimiento contiene, como ya adelanté, la atribución de la capacidad de eliminar la influencia de todo factor previo que pueda incidir en nuestro juicio de tal modo *que nos impida atender a la fuerza del mejor argumento*. Estos factores previos al juicio que orientan habitualmente nuestra facultad de juzgar y nos impiden, muchas veces, desempeñar correctamente el rol de interlocutor discursivo son, justamente, los prejuicios. Por ello, si explicitamos aún más los presupuestos de este acto de habla, podemos formularlo, por ejemplo, del siguiente modo:

f. “Al afirmar p, elevo una pretensión de verdad ante ustedes, a quienes reconozco como interlocutores capaces de eliminar la influencia de todo prejuicio que impida juzgar dicha pretensión según la fuerza del mejor argumento en el proceso de resolución discursiva de la misma”

Llegados a este punto, podemos advertir claramente la mencionada inconsistencia de la tesis gadameriana aquí examinada. Para advertir esta inconsistencia debemos, por un lado, reponer la parte proposicional del acto de habla, designada mediante la letra “p” y, por el otro, conservar sólo el último elemento explicitado en la parte performativa de este acto. El resultado puede formularse, entonces del siguiente modo:

g. “Al afirmar que el examen crítico no puede eliminar algunos prejuicios, los reconozco a ustedes como capaces de eliminar cualquier prejuicio mediante el examen crítico.”

La inconsistencia de la tesis de Gadamer aquí examinada parece residir, entonces, en el siguiente hecho. Para afirmar esta tesis (p) debe presuponerse necesariamente su falsedad. Ello se debe a que entre las condiciones del sentido de una expresión lingüística no se encuentra sólo la pretensión de verdad elevada por su autor, sino también la posibilidad de su resolución discursiva y ésta supone, a su vez, que el juicio del destinatario puede atenerse exclusivamente a la fuerza del mejor argumento.

Uno podría preguntarse todavía si la atribución de esta capacidad al destinatario no es excesiva. Podríamos preguntarnos, por ejemplo: ¿Acaso no está nuestro juicio *siempre* determinado por prejuicios, es decir por creencias que fijamos con independencia del discurso?, ¿Cómo podemos estar seguros de que su influencia ha sido neutralizada en un caso en particular? etc. Antes de apresurarnos a responder ingenuamente estas preguntas parece recomendable examinar *reflexivamente* y con cuidado las partes performativas de estas preguntas y sus posibles respuestas. La razón de esta recomendación reside en que el mencionado examen reflexivo puede descubrirnos, una vez más, un componente ineliminable de nuestro rol de interlocutor discursivo, a saber: nuestra capacidad de atenernos exclusivamente a la fuerza del mejor argumento o, en términos kantianos, la

capacidad de servirnos de nuestro propio entendimiento.

3. Sobre el final del artículo mencionado, Peirce presenta una suerte de balance de las ventajas y las desventajas de los cuatro métodos de fijación de las creencias. El resultado de este balance puede resumirse del siguiente modo. Por un lado, hay que reconocer que los tres primeros métodos tienen sus ventajas por sobre el método científico: "El método *a priori* se distingue por sus confortables conclusiones. Es la naturaleza del procedimiento adoptar cualquier tendencia a la que estamos inclinados […] hasta que los hechos brutos nos despiertan del placentero sueño. El método de la autoridad regirá siempre la masa de la humanidad […]. Seguir el método de la autoridad es el camino de la paz […]. De ahí que los mayores benefactores de la humanidad no se hayan atrevido nunca, ni se atreven ahora, a proferir todo su pensamiento […]. Pero más que todos yo admiro el método de la tenacidad, por su fuerza, simplicidad y franqueza. Los que lo utilizan se distinguen por su carácter decidido, que resulta muy afín a tal regla mental" (Peirce, CP 5: 386).

Sin embargo, advierte Peirce, estos tres métodos comparten una común desventaja frente al cuarto. La misma consiste en su inmunidad frente a la crítica, o dicho de otra manera, impiden reconocer creencias erróneas. Ello se debe a que en los tres la fijación de la creencia es más bien arbitraria. El cuarto método, en cambio, "es el único de los cuatro que presenta una cierta distinción entre una vía recta y una errónea". Quien realmente advierte esta ventaja, dice Peirce, debe realizar una elección, "que es una de las decisiones capitales de la vida, a la que, una vez tomada está obligado a vincularse […]. La gente, sin embargo, a veces no se anima a actuar así, al tener la idea de las creencias son algo saludable y no pueden pensar que no se apoyen en nada. […]. Pero, sobre todo, que se tenga en cuenta que más saludable que cualquier creencia particular es la integridad de creencia, y que no penetrar en las bases de cualquier creencia por miedo a que puedan aparecer podridas es algo tan inmoral como perjudicial" (Peirce, CP 5: 387).

La elección a la que se refiere Peirce, podemos decir, la ha realizado siempre ya todo aquel que se desempeñe como interlocutor discursivo. Es sabido que William James, el famoso divulgador y distorsionador de la concepción de Peirce, no estaba conforme con esta elección exigida por su amigo. En su conocido sermón titulado *La voluntad de creer*, James parece rechazar del siguiente modo el cuarto método peirceano de fijación de la creencia: "Me niego a obedecer el precepto del científico de imitar su estilo de opción en un caso en el que mi propio interés es suficientemente importante para darme el derecho de escoger mis riesgos personales" (James, 1896). Su propuesta parece conducir a una restauración liberal de la vieja doctrina de la doble verdad. Por un lado concede que la ciencia busca fijar creencias mediante el cuarto método peirceano. Por el otro, reivindica el derecho de cada individuo a creer lo que se le ocurra en los casos que él denomina "opciones genuinas", es decir opciones inevitables entre creencias que conducen a actuar de una manera determinada en oportunidades únicas e irrepetibles. De esta manera, James impugna el intento de aplicar el cuarto método (hoy diríamos, el discurso racional) fuera de las ciencias naturales de una manera que, en buena medida, anticipa el reproche de comisión de "falacia intelectualista" que, casi un siglo más tarde, Karl-Heinz Ilting lanzara contra la ética del discurso: el discurso tiene sus reglas necesarias e irrebasables pero éstas valen *sólo* dentro del discurso. (Ilting, 1994). Según este reproche, las acciones humanas no discursivas no estarían vinculadas de ninguna manera por dichas reglas. No es necesario recordar aquí la contundente respuesta de Apel a dicho reproche. (Apel, 1998: 221-280) En cambio quisiera concluir indicando que la ampliación del cuarto método de fijación de la creencia desde la comunidad de los investigadores hacia la comunidad de los interlocutores discursivos, no culmina en ese punto ni en la comunidad ideal ilimitada de comunicación, sino que se extiende hasta abarcar a todo ser humano que actúe con sentido. Para advertirlo basta pensar en la noción de responsabilidad moral, que el sentido común le atribuye a todo agente humano. Según esta atribución, todo actor debe poder responder por sus acciones. Esto significa que, en el caso de controversia sobre el valor moral de las mismas, el actor debe poder ofrecer razones que, a su juicio, la justifiquen. Con la enunciación de estas razones eleva pretensiones de rectitud normativa e inicia un discurso práctico, en el que las mismas puedan resolverse positiva o negativamente mediante argumentos. *La posibilidad de este discurso acompaña necesariamente toda acción humana*. (Böhler, 2013) Por lo tanto, si recordamos aquella definición de creencia ofrecida por Bein en la prehistoria del

pragmatismo, como “aquello de acuerdo con lo cual el hombre está dispuesto a actuar”, puede concluirse que quien fija sus creencias según los tres primeros métodos parece olvidar que es responsable de sus acciones ante todos los demás seres humanos, porque las pretensiones de rectitud normativa implícitas en sus acciones sólo pueden ser resueltas según el cuarto método, en cuyo marco ninguna creencia arbitraria vale como una razón para actuar.

Referencias

Apel, K.-O. (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes,* Frankfurt am Main: Suhrkamp

Bain, A. (1859), *The Emotions and the will*, London: Longman & Green

Böhler, D. (2013), “Handlung und Begleitdiskurs oder Selbsteinholung und Mitverantwortung des leibhaften Diskurspartners”, en: J. O. Beckers, F. Preußger, Th. Rusche (eds.), *Dialog, Reflexion, Verantwortung. Zur Diskusssion der Diskurspragmatik*, Würzburg: Könighausen & Neumann, 3-46

Gadamer, H.-G. (1960), *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr

Habermas, J. (1971), “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz, en: J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 101-141

Ilting, K.-H. (1994), *Grundfragen der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

James, W. (1896), *The Will to Believe*, Cambridge: Harvard UP

Kant, I. (1784), “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, Berlin, en: Ak. Aus.

Moscón, P. (2013), “Crítica y rehabilitación de los prejuicios en la lógica de la Ilustración alemana y su vinculación con la Dialéctica trascendental en la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant”, en: *Actas del Segundo Simposio de Filosofía Moderna*, Rosario: UNR, en prensa

Peirce, C. S. (1930-51), *Collected Papers*, ed. Burks and Weiss, 7 Vol., Harvard = CP

Roldán, A. (2012), “La reivindicación del prejuicio como precomprensión en la teoría hermenéutica de Gadamer”, en *Enfoques*, 1, 19-29

LA COMUNIDAD

DE LOS SERES RACIONALES.

Discurso y subjetividad en la pragmática trascendental del lenguaje

Leandro Paolicchi

Cuando es posible dejar al descubierto o reconstruir un sistema de pretensiones de validez en las acciones prima facie no lingüísticas de los hombres se puede, a partir de allí, también identificar el momento en que se hace explícita un cierto tipo de normatividad en esas acciones. Pues si se establece que con todas las acciones el actor eleva pretensiones de validez ello significa también que éstas deben poder ser respaldadas mediante *razones*. El actor debe poder responder con argumentos a una pregunta por la validez de sus acciones, es decir a un cuestionamiento en torno a la validez de sus pretensiones. Si yo frente a una acción que otro individuo realiza cuestiono verbalmente alguna de las pretensiones de validez por ella elevadas, él debe poder dar argumentos que justifiquen su accionar, que respalden sus pretensiones de validez. Así, por ejemplo, si a una persona que va a sacar a pasear al perro le digo que no existe ningún lugar habilitado para ello debe responderme de alguna forma señalando que hay una plaza a siete cuadras o que, aunque no hay una plaza, existe un lugar cercano especialmente reservado para que los perros paseen o, simplemente, que lo paseará por la cuadra, aunque no esté permitido legalmente, porque el perro lo necesita. Es decir, frente a mi cuestionamiento de sus pretensiones, debe poder contraponerle argumentos y razones que den fundamento a su pretensión.

Este caso no manifiesta tanta relevancia como el referido a quien eleva una pretensión de corrección *normativa*. Por lo menos desde el punto de vista ético. Quien eleva una pretensión de corrección normativa debe poder también respaldar su pretensión con argumentos válidos y razonables. Pensemos en una situación que sea abiertamente pasible de un reproche moral, por ejemplo, alguien acepta un soborno para no

hacer una inspección en un local nocturno que no tiene las condiciones para ser habilitado. Cuando se enfrenta a esta persona y se le cuestiona su acto diciéndole que su acción es moralmente incorrecta, pues con ella está poniendo en peligro la vida de cientos de personas, se pone en cuestión la pretensión de validez normativa que esta persona eleva con su acto, a saber que está permitido aceptar sobornos a cambio de omitir inspecciones. En esta ocasión ella está en la obligación de defender su acción con argumentos, con razones que den cuenta de por qué hizo lo que hizo. Él puede esgrimir, por ejemplo, que en su comunidad este tipo de prácticas son habituales u otros razonamientos parecidos. En todo caso, está obligado a hacerlo, más allá de la plausibilidad de los argumentos esgrimidos. La normatividad en este caso *se hace explícita* en el cuestionamiento de las pretensiones de validez *que alguien eleva, no discursivamente, sino con su acción no lingüística*. Esta situación da lugar directamente a un discurso explícito sobre pretensiones de corrección normativa, es decir, a un discurso *práctico*. Pero lo interesante es que parece existir un *continuo* entre la acción no verbal y la acción explícitamente discursiva. *Ambas están atravesadas por el mismo sistema de pretensiones de validez*. Lo que con ello también queda a la luz es que no sólo el interlocutor discursivo está implícito en el actor (Damiani, 2007: 14), sino que nuestro rol de sujetos actuantes y nuestro rol como sujetos de habla – receptores de pretensiones de validez, dice Böhler – no son en absoluto separables. (Böhler, 1985: 298) Como sujetos de acción, elevamos con nuestras acciones determinadas pretensiones de validez. Debido a esto, estamos obligados a responder por nuestras acciones, esto es, a la defensa mediante argumentos de aquellas pretensiones de validez que elevamos con esas acciones cuando alguien pone en cuestión nuestras pretensiones.

Sin embargo, aquí no termina el establecimiento de nuestros compromisos normativos. Pues luego de reconstruir la constitución del sentido sobre el trasfondo de la pragmática trascendental del lenguaje podemos entender las afirmaciones de Apel en torno a la figura del escéptico que no argumenta. Una vez que se han establecido sobre base firme las obligaciones de los actores (de comportarse como interlocutores discursivos en caso de que las pretensiones de validez implícitas sean objetadas), es posible determinar, luego de establecer los alcances de la pragmática trascendental en torno a la constitución de la experiencia tanto objetiva como subjetiva, las consecuencias que se siguen para quienes *rehúyen* el discurso en la instancia de confrontación de pretensiones de validez.

De acuerdo a lo establecido por la pragmática trascendental del lenguaje toda experiencia se da en el marco irrebasable de una comunidad de lenguaje. De esta manera, el lenguaje funciona a modo de instancia trascendental en donde se explicita todo sentido y dónde también se da como posibilidad todo pensamiento y toda acción. De esto se sigue que, no sólo las acciones como tales no pueden identificarse y realizarse sin la referencia a un discurso posible, sino incluso el actor no puede identificarse *a sí mismo* sin la referencia a éste. En efecto, Apel ha afirmado explícitamente que un sujeto no puede cerciorarse de su propia existencia sin el recurso al lenguaje. En este sentido, el individuo también en el pensamiento solitario debe asegurarse de su existencia en referencia al juego trascendental del lenguaje. (Apel, 1998: 74)

Ahora bien, esto sólo puede tener como consecuencia que quien rehúye al lenguaje en cualquiera de sus formas sólo puede hacerlo al alto precio de negarse a sí mismo, no sólo como argumentante y como actor sino también su propia identificación *como ser racional*. Esto ha sido repetido por Apel en varias oportunidades. Así por ejemplo ha dicho: “El hombre puede retirarse de esta institución [la metainstitución del juego trascendental del lenguaje] al precio de una pérdida de la posibilidad de su auto identificación como un ser que actúa significativamente – p. ej. en el suicidio por desesperación existencial o en el proceso patológico de la pérdida paranoico-autista (*paranoisch-autistichen Selbstverlusts*)” (Apel, 1998: 76).

Más adelante ha dicho también: “[El rechazo de la argumentación] es un acto de autonegación y en último término de autodestrucción” (Apel, 1998: 77). Es decir, quien en una instancia de confrontación de pretensiones de validez rechaza el discurso se niega a sí mismo los recursos de su propia identificación como actor y en última instancia como ser perteneciente a la “comunidad de seres racionales”, entendida ésta como la comunidad de los seres que *realizan acciones con sentido* o que actúan *significativamente*, como dice Apel en el primer fragmento citado. Con ese acto de rechazo el actor se excluye a sí mismo de la comunidad de los seres racionales.

En verdad debe decirse que existen múltiples escenarios en los cuales el actor debe rechazar

el discurso como solución a los conflictos y está *justificado* en su rechazo. (Apel, 1984: 630ss.) Ha sido uno de los grandes hallazgos de Apel en llamar la atención sobre este tipo de situaciones. Explícitamente para Apel hay casos en los cuales el principio del discurso no puede ser aplicado y no obstante dicho principio continúa siendo perfectamente válido. Entre las situaciones que Apel menciona como justificatorias de esta excepcionalidad se encuentran todas aquellas en las cuales no están garantizadas las condiciones de simetría entre los interlocutores. Es decir, cuando no se cumplen las condiciones ideales que aseguran una igualdad de derechos entre todos los participantes en el discurso. Cuando no se dan estas condiciones ideales para ingresar a los discursos el actor *no debe* prestarse a la argumentación y *está justificado* en su reserva.

Otras circunstancias especiales se agregan a las mencionadas aquí como justificación del rechazo del discurso. Apel menciona aquellos casos en los cuales el actor, además de considerar que no están dadas las condiciones para ingresar al discurso, ha contraído un compromiso previo con lo que él llama un "sistema de autoafirmación" entre los que califica a la familia, la propia comunidad o el Estado, entre otros posibles. Si el actor considera que con su acción de entrar en un discurso pone peligro alguno de los sistemas con los cuales ha contraído una responsabilidad previa también está justificado en negarse a entrar en la argumentación. A estas dos situaciones podrían agregarse algunas otras. Por ejemplo, el caso de un actor que está dispuesto a argumentar, pero no está seguro que el resto de los actores esté dispuesto también a hacerlo.

Más allá de estos casos especiales, cuando están dadas las condiciones ideales para que los actores accedan a la argumentación y no lo hacen, carecen de justificación para su rechazo. Para estos actores vale perfectamente lo que hasta aquí se viene diciendo acerca de quienes se niegan a entrar en cualquier tipo de discurso cuando son cuestionadas o criticadas las pretensiones de validez elevadas con su acción. Nuevamente, quien en una instancia de confrontación de pretensiones de validez rehúsa cualquier forma de argumentación se niega a sí mismo los recursos para identificar sus actos como *verdaderos actos con sentido*, se niega los medios para identificarse a sí mismo como un *actor* y, por último, pierde la posibilidad de identificarse a sí mismo como ser racional.

Es interesante remarcar que esta consecuencia que tiene el rechazo de la argumentación en términos de daños a la subjetividad es reconocida también por quienes criticaban duramente los planteos de la pragmática trascendental y la ética del discurso. Así por ejemplo, Wellmer califica de "irracional" a una persona que rehúye constantemente la argumentación. (Wellmer, 1986: 105ss.) Las consecuencias son en sí similares a las que Ilting había pensado para quien rehúye el reconocimiento de un "sistema de normas" fáctico. Cuando alguien no reconoce un sistema de normas al que otros prestan su reconocimiento en verdad no las considera obligatorias, pero con ello está sustrayéndose a la posibilidad de ser reconocido como persona y se excluye de la comunidad que podría prestarle ese reconocimiento. Es decir, como ha remarcado Øfsti (Øfsti, 1992: 303) *no se puede huir de la coerción a la justificación en ningún ámbito de la acción humana si queremos retener para nuestras acciones y nuestra subjetividad el rasgo de la humanidad*. Pues un punto en común en la argumentación de todos estos autores es que quien rechaza la argumentación constantemente se excluye a si mismo de la comunidad de los seres racionales y asemeja su comportamiento al de un animal. (Øfsti, 1992: 304)

Finalmente entonces aquí queda al descubierto el alcance más amplio al que puede llegar la pragmática trascendental del lenguaje, considerada no ya en un sentido *estricto* como reconstrucción de los presupuestos de la argumentación, sino en un "sentido amplio" como una reconstrucción trascendental de *nuestras acciones no lingüísticas*. Con ello queda también aclarado cuál es el verdadero alcance de una consideración pragmático-trascendental del lenguaje y qué debe entenderse por *irrebasabilidad* en este punto. Sobre esta última noción no se explayará este trabajo, pero aquí debe quedar en claro que una consideración de este tipo sobre el lenguaje significa que en él, no sólo está la posibilidad de una constitución de todo sentido, sino que él también implica la siempre posible elevación, discusión y defensa de pretensiones de validez en el discurso explícito. Como ha dicho acertadamente Øfsti, que ha dado aquí con el núcleo de la cuestión: "Lo irrebasable (*Das Nichthintergehbare*) sería en este sentido la en principio siempre *posible* – y en caso de conflicto en principio siempre *exigible* – transición a una prueba discursiva de pretensiones de validez" (Øfsti, 1993: 74. Las

cursivas son de Øfsti). Es decir, el hecho de que el lenguaje sea una condición irrebasable significa que no puede atribuirse un sentido a nuestros actos lingüísticos, a nuestras acciones no lingüísticas y al mundo sin la presuposición de una articulación lingüística de este sentido. Pero ello significa al mismo tiempo la siempre posible transición a una instancia de resolución discursiva de pretensiones de validez y en los casos de un conflicto explícito, esta transición es siempre *exigible*. Si la irrebasabilidad significa la presencia del lenguaje en toda constitución del sentido, está también allí presente la posibilidad de una resolución de discursiva de pretensiones de validez.

Para finalizar entonces, parece existir un paralelo entre quienes intentan negar los presupuestos ineludibles del discurso *argumentativamente* y quienes intentan hacerlos simplemente *actuando*. En el primer caso, quienes intentaban discutir y poner en duda la validez de las reglas del discurso recaían necesariamente en una inconsistencia pragmática y por lo tanto se ubicaban fuera de la comunidad de los argumentantes. Quienes pretenden rechazar o rehuir de las coerciones discursivas que impone el lenguaje en el ámbito del actuar con sentido se niegan a sí mismos los medios con que identificar no sólo sus acciones (y con ello comprender concretamente qué están haciendo) sino a sí mismos como sujetos. Con ello se ubican claramente fuera de la comunidad de los seres racionales y le quitan a sus acciones el rasgo de humanidad que les es inherente.

¿Una negación de la libertad práctica?

A lo dicho anteriormente puede hacerse la siguiente crítica: si es posible reconstruir una obligación también en las acciones y el lenguaje está allí en cada acción solitaria, no nos queda margen para la libertad propiamente dicha. La crítica diría: no parece existir la libertad, en el sentido de la llamada libertad para el mal, si vivimos bajo la coacción del discurso. No podemos elegir no optar por el discurso, pues el discurso está presente allí en cada elección que realizamos. Todas nuestras acciones se desarrollarían bajo la coacción del discurso del cual no hay forma de escapar y si el discurso está constituido necesariamente por presupuestos normativos no habría forma de eludirlas, no habría forma de no estar obligados por las reglas de la argumentación, no habría manera de optar. Lo que esto traería como consecuencia es que las reglas del discurso no podrían ser entendidas finalmente como *morales*. Pues si no existe la libertad y no podemos dejar de cumplir las reglas del discurso, qué sentido tendría exigir su cumplimiento. La moralidad está definida por la libertad y la posibilidad de incumplir (o cumplir) sus preceptos.

El problema de la libertad en el ámbito práctico ha sido mencionado por Apel siempre que se ha tratado el problema de la realización práctica de la razón o de los presupuestos de la argumentación. Pero, en algunas ocasiones, cuando Apel aborda esta cuestión, no ha continuado indagando si no es posible reconstruir *también* en las acciones de los hombres en el mundo de la vida un sistema de pretensiones de validez dónde asentar una obligación como la que es posible reconstruir en los actos de habla. Por lo que para Apel el ámbito de una libertad para el mal parece comenzar allí en donde termina el discurso y comienzan las acciones de los hombres. Podríamos decir que para Apel el discurso no puede en última instancia “determinar” a la voluntad *a entrar en la argumentación*, aunque sí fundamentar tal decisión. En este sentido, Apel ha hablado, haciendo referencia a Peirce, de un “compromiso ético” que sería necesario para el funcionamiento de las reglas de la argumentación. (Apel, 1973: 327) En resumen para Apel siempre queda un *resto* de voluntad en el ámbito de las acciones humanas que da cuenta de la libertad práctica que se tiene para entrar o no en los discursos. Sin perjuicio, obviamente de la validez de las reglas de la argumentación como principios normativos.

La extensión de la obligatoriedad que se ha propuesto en este trabajo no afecta esta libertad ni contradice la libertad práctica de la que parecemos gozar *obviamente* en todas las acciones de nuestra vida diaria. Ello sería absurdo. La distinción trazada entre “fundamentar una decisión” y “determinar a la voluntad” sigue estando aquí perfectamente vigente. Lo que se ha desarrollado aquí puede ser entendido consecuentemente como un ejercicio de *fundamentación* de una obligación en las acciones de los individuos de igual manera que los planteos pragmáticos clásicos han buscado reconstruir una obligatoriedad dentro del discurso, es decir, para aquellos que toman parte en una argumentación. En suma, lo que se ha expuesto es una *extensión* en la reconstrucción de un saber performativo hacia las acciones no explícitamente lingüísticas y con ello se ha tratado de mostrar cómo es posible encontrar allí también un esquema de

presupuestos y de pretensiones de validez dando *fundamento* a una obligatoriedad *fuera* del discurso. Pero ello no significa de ninguna manera negar la libertad práctica que tenemos de actuar *de acuerdo* a lo que la pragmática en sentido amplio reconstruye o *contra* ello. Más bien, por el contrario, habría que decir que resta *también aquí* todavía un problema de realización práctica. Como se ha dicho, (Böhler, 2004: 119) es otra cuestión muy importante cómo se lleva a cabo aquello que se reconstruye *también en las acciones no lingüísticas*. En este sentido, la mencionada crítica estaría completamente injustificada, pues como había mencionado Apel siempre existe un compromiso *práctico* o *ético* que no puede determinarse mediante la argumentación y, en este último caso específicamente, mediante la reconstrucción de pretensiones de validez en las acciones. Siempre existe la necesidad de un "salto" entre la teoría y la praxis. Aun en este último caso en que se reconstruya también una obligación fuera del discurso.

Sin embargo, esto no significa tampoco que aquí se anule la validez de todo aquello que se ha reconstruido a través de la pragmática trascendental en un sentido amplio. En este sentido, debe considerarse como una de las adquisiciones más significativas de la pragmática trascendental del lenguaje la idea de que el lenguaje o el discurso no es una praxis excepcional que los hombres sólo bajo circunstancias muy restringidas ponen en práctica, como dice Øfsti. (Øfsti, 1992) Más bien, cómo se ha dicho anteriormente, el discurso es el ámbito que constituye la condición irrebasable de todo pensar y actuar con sentido y también de todo conocimiento intersubjetivamente válido de la experiencia y de nuestras propias acciones.

Referencias

Apel, K.-O. (1973), *Transformation der Phiilosophie*, 2 Ts., Frankfurt am Main: Suhrkamp

Apel, K.-O. (1984), "Ist die philosophische Letzbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?", en: K.-O. Apel *et. al*. (eds.), *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik*, T. II, Frankfurt am Main: Fischer

Apel, K.-O. (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Böhler, D. (1985), *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie,* Frankfurt am Main: Suhrkamp

Böhler, D. (2004), "Glaubwürdigkeit des Diskurspartners. Ein (wirtschaft-) ethischer Richtungsstoß der Berliner Diskurspragmatik und Diskursethik", en: Th. Bausch, D. Böhler, Th. Rusche (eds.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?*, Münster: Lit

Damiani, A. (2007), "El participante como actor e interlocutor. Un examen ético-discursivo", en: *Cuadernos de Ética*, Vol. 22, Nº 35

Øfsti, A. (1992), "Ist diskursive Vernunft nur eine Sonderpraxis? Betrachtungen zum „Verbindlichkeitstransfer" von transzendental-reflexiv (letz-) begründeten Normen", en: K.-O. Apel, M. Kettner (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Øfsti, A. (1993), "Das Sprachspiel-Idiom und die Einheit der Vernunft. Bemerkungen zu Apels Wittgensteinkritik", en: A. Dorschel, *Traszendentalpragmatik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Wellmer, A. (1986), Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteil bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp

ARGUMENTACIÓN,

SENTIDO Y ACCIÓN.

Apel, Popper y Habermas en torno a la obligatoriedad de las reglas del discurso

Leandro Paolicchi

Una vez que la Ética del Discurso ha despejado cualquier duda con respecto al contenido ético de los presupuestos de la argumentación, es decir, el aspecto práctico de las reglas del discurso, debe quedar también en claro que su objetivo no es simplemente establecer un conjunto de normas para los que argumentan sino que sus ambiciones se extienden más allá del discurso. Nada más lejos de Apel que pensar en una ética *para* la argumentación y no para *todas* las acciones en general. Esto queda claro desde el mismo momento en que Apel comienza su artículo fundacional "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik" mencionando la necesidad en la actualidad de una ética que ponga a los hombres en la situación de hacerse responsables de las consecuencias y subconsecuencias de los desarrollos científico-técnicos a nivel planetario. (Apel, 1985, II: 342-344)

En un artículo también muy importante Apel aclaraba cualquier posible malentendido en torno a la idea de reconstruir principios morales a partir del discurso como una ética *para* la argumentación de la siguiente manera: "La ética del discurso no es desde el inicio ninguna ética especial para los discursos argumentativos sino una ética de la responsabilidad solidaria de aquellos que pueden argumentar para con todos los problemas del mundo de la vida, posibles de ser solucionados a través del discurso" (Apel, 1988: 116). Este es el problema que será abordado aquí, es decir, si las reglas que se han reconstruido como obligatorias *dentro* de la argumentación pueden trasladar su obligatoriedad a las acciones en el mundo de la vida que no son *prima facie* acciones lingüísticas o argumentativas. Este problema ha sido tratado largamente en una discusión que Apel mantuvo con Karl-Heinz Ilting sobre lo que se llamó la *transferencia de la obligatoriedad* o *la continuidad de la obligatoriedad* de las normas, fundamentadas pragmático-trascendentalmente, hacia el ámbito de las acciones en el mundo de la vida. Podemos plantearlo de la siguiente manera: ¿las reglas que nos es obligatorio reconocer como participantes en una argumentación son igualmente obligatorias cuando abandonamos ese rol de argumentantes y adoptamos otros roles en el mundo de la vida, roles que no implican *prima facie* a la argumentación en ningún sentido?

Con respecto a este problema, el propio Apel se ha visto obligado a reconocer antes que nada aquí un límite. En efecto, una vez que se ha reconocido necesariamente la validez de las normas por nosotros ya siempre presupuestas en la argumentación no se sigue *inmediatamente* de ello el necesario *seguimiento en la praxis* de las normas por nosotros reconocidas. (Apel, 1984: 607, 611) Esto, en una primera instancia, parece significar una brecha difícil de ser sorteada para el problema altamente relevante de una transferencia de la obligatoriedad de las reglas del discurso a las acciones del mundo de la vida. No obstante, Apel se apura a destacar que esto forma parte no sólo de una limitación propia de una ética que se reconstruye a partir de los presupuestos de la argumentación sino incluso de una razón esencialmente entendida como lenguaje. Es decir, para Apel no se da *a priori* aquí -y esto es fundamental a la cuestión tratada- un problema *decisionista* sobre la fundamentación sino que existe siempre una libertad de la voluntad práctica para el bien o para el mal. (Apel, 1984: 607; Kuhlmann, 1985: 221-223) Apel ya había remarcado que la realización de la razón práctica necesita de una *resolución* que no puede determinarse a través de la fundamentación de un conjunto de reglas de la argumentación que funcionan a modo de principios morales. Cito las palabras de Apel: "La *realización práctica de la razón* a través de la voluntad (buena) siempre necesita un compromiso que no puede demostrarse y que, por tanto, podemos denominar "irracional". Sin embargo, esta limitación del "racionalismo" -que debemos admitir- no se identifica con el rechazo de una *fundamentación racional* del compromiso primario por la razón, como Popper y Albert parecen creer" (Apel, 1985, II: 392. Las cursivas son de Apel). Es decir, lo que Apel trata de esclarecer en el fragmento es que aunque no se

produzca un inmediato seguimiento en la praxis de las normas necesariamente reconocidas en la argumentación no significa que la validez de esas normas dependa de una decisión de actuar de acuerdo o contra ellas.

En función de lo aquí establecido por Apel, es conveniente primero trazar una distinción antes de abordar el problema fundamental de este trabajo. Dicha distinción está sugerida en Apel (y también en Popper) pero no está desarrollada y es a menudo pasada por alto en alguna de sus interpretaciones y, como se verá, en muchas de las objeciones que se le realizan. Es conveniente por ello distinguir entre *determinar* la voluntad a tomar una decisión y *fundamentar* tal decisión. Este último es el problema que se abordará aquí y el que preocupa a Apel y a muchos de los seguidores que tratan esta cuestión. Sin embargo, está distinción es a menudo confundida y el problema mencionado en último término es a veces abordado como si se tratara del primero de ellos. Este parece ser el caso de algunas de las objeciones aquí tratadas, como las de los mencionados Popper y Albert, y también de un autor que ha tenido una cercanía con Apel como ninguno de los otros autores mencionados, nos referimos concretamente al caso de Jürgen Habermas.

Como ha podido verse, Habermas ha tenido una trayectoria en muchos aspectos paralela a la de Apel. Como éste ha procurado la superación de un paradigma filosófico en consonancia con el giro lingüístico experimentado por la filosofía del siglo XX y, de particular interés aquí, también ha procurado el desarrollo de una ética reconstruida desde los presupuestos de la argumentación. Sin embargo, las diferencias que Habermas ha tenido con Apel han sido de suma importancia y en particular la referida a la fundamentación y aplicación de la ética del discurso. Las diferencias, que ya es posible encontrar de una manera acentuada en el artículo fundacional "Diskursethik. Notitzen zu einem Begründungsprogramm", se han ido acentuando con el tiempo al punto de manifestar Apel que con los últimos desarrollos de la teoría habermasiana, este último había abandonado la ética del discurso. (Apel, 1998: 727-838)

Las discrepancias en torno a la fundamentación han sido decisivas y reflejan por otra parte los desacuerdos que mantienen Apel y Habermas en torno a una pragmática trascendental y una pragmática universal del lenguaje, respectivamente. Además, las disidencias que se marcan en este punto determinan de una manera esencial el desarrollo posterior del proyecto de ambos pensadores. Todo el desarrollo teórico habermasiano posterior en torno al problema de la institucionalización de la deliberación práctica en el marco del estado de derecho -que Habermas desarrolla en *Faktizität und Geltung* y que marcan a su vez el mayor punto de disidencia entre éste y Apel- se realizan en plena consonancia con alguna de las ideas que ya están en ese artículo. Asimismo, la exposición apeliana del problema de la aplicación del principio del discurso se hace en perfecta consonancia con la forma en que éste entiende la posibilidad de su fundamentación.

De esta manera, mientras que para Apel es sumamente necesaria y perfectamente posible la fundamentación última de un principio ético a partir de la reconstrucción de los presupuestos de la argumentación que necesariamente hacemos cuando argumentamos, para Habermas una fundamentación última de este tipo no es posible ni necesaria. Cito a Habermas: "En la parte III se plantea la cuestión fundamental teórico-moral de cómo cabe fundamentar el principio de la universalidad, que es el único que posibilita un acuerdo argumental en la discusión en cuestiones prácticas. Este es el lugar que corresponde al intento pragmático-trascendental de Apel de fundamentar la ética sobre los presupuestos pragmático generales de la discusión. De tal modo, podremos ver además que esta "deducción" no puede aspirar al *status* de una fundamentación última, y por qué ni siquiera cabe alimentar una pretensión tan ambiciosa. Es más, el argumento pragmático-trascendental en la versión propuesta por Apel es demasiado débil para quebrar la resistencia del escéptico consecuente contra *toda* forma de moral racional. Por último, este problema nos obligará a volver a la crítica hegeliana, a la moral kantiana, al menos con unas breves observaciones a fin de encontrarle al primado de la eticidad sobre la moral un significado de naturalidad (inmune frente a los intentos de ideologización neoaristotélica y neohegeliana)" (Habermas, 1998: 61. Las cursivas son de Habermas).

Este fragmento programático que se encuentra en el artículo donde Habermas ensaya su intento de fundamentación de la ética del discurso es importante en varios aspectos. Por un lado, como se dijo, se encuentra en él la idea de que no es posible una fundamentación última de la ética -tal como lo encarna el intento de Apel- y, por otro, por qué no es necesaria una fundamentación de ese tipo. La causa de

esta irrelevancia de una fundamentación última es, como dice el propio Habermas, que no puede "quebrar la resistencia del escéptico consecuente contra toda forma de moral racional". Además, el fragmento citado anticipa la salida -altamente problemática y que Habermas reformulará en el curso de su pensamiento- de un recurso a una forma de eticidad, libre de la ideologización neoaristotélica como respuesta al escéptico.

La figura del escéptico que aquí pone en juego Habermas ha servido en muchas instancias en la ética del discurso como contrapartida en el diálogo para probar de manera convincente muchas de sus principales tesis. En muchas de estas apariciones el escéptico es un escéptico que *argumenta* contra la posibilidad de una fundamentación última de la ética. Pero el escéptico que ahora trae a colación Habermas no es más un escéptico que argumenta sino que simplemente actúa contra la validez de las normas establecidas a través del discurso y, a veces, ni siquiera contra las reglas sino que simplemente actúa. Por ello esta forma de escepticismo representa un problema clave a la cuestión aquí tratada, es decir, la transferencia de la obligatoriedad de las normas del discurso a los problemas del mundo de la vida, pues el escéptico que no argumenta quiebra dicha transferencia. Podríamos decir aquí que el escéptico no adopta el rol de argumentante y, por lo tanto, las obligaciones que se muestran como inevitables dentro del discurso no lo afectan, pues él no adopta ese rol.

El escéptico que argumentaba contra la posibilidad de una fundamentación última no representaba después de todo una amenaza contra esa posibilidad pues en su propia argumentación, tal como lo demuestra la pragmática trascendental del lenguaje, reconoce como válidas las normas que en su argumentación discute. Es decir, el escéptico que argumenta recae siempre en una autocontradicción performativa. Pero esta nueva forma de escéptico que pone en escena Habermas definitivamente no argumenta. Por ello, señalarle a esta forma de escepticismo que existen en toda argumentación presupuestos irrebasables que es necesario reconocer, y que representan en sí mismos reglas prácticas para el comportamiento resulta insuficiente. Lo que quiere señalar Habermas es que los presupuestos de la argumentación no alcanzan al escéptico en tanto actor, es decir, *fuera* del discurso. Lo dice de esta manera: "Este argumento [el argumento de la reflexión trascendental sobre los presupuestos de la argumentación] no tiene bastante alcance para convencer también al escéptico en cuanto *actor*. […] No resulta evidente de modo alguno que las reglas que son inevitables *dentro* de los discursos también puedan aspirar a validez para la regulación de la acción *fuera* de tales discursos. Incluso aunque los partícipes en la argumentación estuvieran obligados a obrar con presupuestos de contenido normativo (por ejemplo, a considerarse mutuamente como sujetos responsables, a tratarse como interlocutores iguales, a concederse crédito recíproco y a cooperar mutuamente), podrían librarse de esta exigencia pragmático-trascendental en cuanto salieran del círculo de la argumentación. Tal obligación no se transmite inmediatamente del discurso a la acción. En todo caso, la fuerza *reguladora de la acción* del contenido normativo descubierto en los presupuestos pragmáticos de la *argumentación* precisaría una fundamentación especial" (Habermas, 1998: 109. Las cursivas son de Habermas).

El problema que aparece con el escéptico que no argumenta representa entonces una cuestión interesante, pero de la que Habermas parece sacar las conclusiones erróneas. Efectivamente el escéptico que no argumenta rompe la transferencia de la obligatoriedad que las reglas de la argumentación tienen dentro del discurso hacia las acciones en general en el mundo de la vida, pero ello no afecta el plano de la validez que las reglas poseen. Habermas parece confundir los planos y pensar que porque un individuo no argumenta no es necesario y ni posible una fundamentación última de normas éticas. En realidad debe decirse que la necesariedad de una norma no se determina por la posibilidad o la cantidad de individuos que estén dispuestos a seguirla sino más bien por sucesos como los que enumera Apel al comienzo de "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik" y su posibilidad no depende tampoco de su seguimiento sino del rendimiento de la razón que en términos de fundamentación pueda aportar. Es decir, el escéptico que no argumenta no representa un problema para la validez de las reglas que ponga en jaque la posibilidad de una fundamentación última de las normas. De este último punto es perfectamente consiente el propio Apel. La posibilidad de un actor que no argumenta y que sólo actúa, incluso contra las propias reglas del discurso, es para el problema de la fundamentación última de las normas

perfectamente irrelevante. (Apel, 1998: 25s., 801)

La validez hipotética de las reglas del discurso

En clara consonancia con este pensamiento habermasiano se ha elevado una objeción similar. En este sentido, se ha dicho que las reglas de la argumentación son obligatorias para quien ya entró en la argumentación y no para quien se mantiene por fuera de ella o no quiere entrar. O también es posible encontrarla de la siguiente forma: las obligaciones del discurso nos afectan en nuestro rol de participantes en el discurso pero no en otro tipo de roles que pudiéramos adoptar en la vida diaria. (Kuhlmann, 1985: 200)[1] Este tipo de objeciones representa en verdad un problema importante para la obligatoriedad de las reglas del discurso pero nuevamente no en el sentido en que estas objeciones lo piensan. Pues lo que estas objeciones procuran es transformar la validez *categórica* de las reglas de la argumentación en una validez de tipo *hipotética*: la validez de las reglas de la argumentación dependería de la *voluntad* de argumentar o de introducirse en el discurso. Pero su validez se suspendería al momento en que permanecemos por fuera de la argumentación y no tenemos intenciones de ingresar en ella tampoco. Así se podría decir:

Quien argumenta ha reconocido ya siempre determinados presupuestos y estos presupuestos no se pueden discutir en la argumentación, ahí valen de una manera absolutamente segura. Pero no se argumenta siempre. Se lo puede hacer o no. De ahí que la presunta validez incondicional de los presupuestos de la argumentación sea en verdad condicional. Ella depende de la decisión de argumentar o bien de no argumentar. (Kuhlmann, 1984: 591)

Es decir, podríamos afirmar teniendo en cuenta esta última objeción que el juego del lenguaje de la argumentación es un juego del lenguaje como cualquier otro y que un actor puede optar qué tipo de juego de lenguaje quiere jugar. Si juega el lenguaje de la argumentación debe acatar como obligatorias las normas que hemos reconstruido de manera pragmático trascendental, y que se encuentran necesariamente reconocidas por todo aquel que argumenta, pero si no opta por este tipo de juego de lenguaje no se ve obligado a adoptar las reglas que lo rigen necesariamente. Nuevamente aquí se vuelve a la idea de que el deber de las reglas de la argumentación vale solamente para determinadas personas adoptando determinados roles e involucrándose en determinadas situaciones.

Esta última forma que adopta la objeción es más leve que la anterior pues mientras que la primera negaba cualquier posibilidad de otorgar una validez última a las reglas del discurso, esta última concede una forma de validez, pero ella es una validez acotada, es decir, no categórica sino hipotética en la medida en que esta validez depende de la decisión de argumentar, es decir, de entrar en el juego del lenguaje de la argumentación.

Este obstáculo que se ha planteado, es decir, el problema de la validez de las reglas como dependiente de la decisión de argumentar, ha sido tratado en relación estrecha con la discusión en torno a la fundamentación última con el “racionalismo crítico” de Popper. Como se sabe, para el racionalismo crítico, tanto en Popper como en Hans Albert, una fundamentación última de principios es imposible. Mejor dicho, todo intento de una fundamentación última recae necesaria-mente en lo que Albert llamó el trilema de Münchhausen, es decir, en un regreso al infinito, en un círculo lógico o finalmente en la interrupción del procedimiento de fundamentación. Trataré a continuación brevemente este punto.

El racionalismo crítico y la decisión por la razón

El problema con esta forma de afrontar la cuestión de una fundamentación filosófica se refiere a la propia fundamentación del principio por Popper recomendado, a saber, el principio del falibilismo. La forma en que tanto Popper como Albert han respondido a este problema se deja vislumbrar en estricta coherencia con aquello que sostienen en la teoría, pues como no es posible una fundamentación del principio que ellos proponen, toda adopción de ese principio implica claramente una *decisión*. Ahora bien, esta decisión no puede estar últimamente fundamentada, es decir, fundamentada con razones absolutamente seguras y válidas universalmente, si no contradiría todo lo afirmado por el racionalismo crítico. Pues bien, entonces, se trata de una decisión claramente *irracional* a favor del principio del falibilismo y, por correlato, una decisión a favor del racionalismo crítico y, en última instancia, a favor de la razón. Toda decisión en última instancia entre el racionalismo (crítico) y el

irracionalismo es para Popper a su vez una decisión irracional y, por lo tanto, también una decisión moral.

El problema claramente se le plantea a Popper frente a lo que él denomina "el problema intelectual, y quizá incluso moral, más importante de nuestro tiempo", es decir, el conflicto entre el racionalismo y el irracionalismo. (Popper, 1980, II: 419) Es interesante remarcar, aunque debe haber quedado ya en claro que la concepción de la racionalidad que tiene Popper es, en muchos aspectos, similar a la que tiene Apel. Muchas de las afirmaciones de Popper seguramente serían suscriptas por el propio Apel. La idea del racionalismo como una actitud en la cual predomina la conciencia de la falibilidad de las propias afirmaciones, la necesidad de un intercambio de opiniones con interlocutores, a los que se concibe como "fuente potencial de raciocinio y de información racional" (Popper, 1980, II: 420-421), y fundamentalmente el rol protagónico que asume la argumentación como forma de abordar desde diferentes puntos de vista soluciones a problemas importantes, ya sean teóricos o prácticos, está también en el centro de las consideraciones apelianas.

A pesar de todo, las disidencias aparecen cuando se precisa lo que Popper entiende por "verdadero racionalismo", es decir, en la distinción muy importante dentro del racionalismo popperiano entre "racionalismo crítico" y "racionalismo comprensivo" o "no crítico" (Popper, 1980, II: 431). En este sentido, Popper calificaría sin duda al racionalismo apeliano como un racionalismo no crítico. Pero manteniéndonos en un nivel de generalidad que nos permita dividir entre actitudes racionalistas e irracionalistas podríamos decir que tanto Popper como Apel se encuentran del lado de los racionalistas. Sin embargo, las aporías que en términos de una fundamentación de la decisión del "conflicto más importante de nuestro tiempo" que se le presentan a Popper resultan en estricta coherencia con la forma característica del racionalismo crítico. Esto empieza a verse con nitidez cuando Popper debe afrontar ese conflicto mediante una *decisión*. ¿Por qué debe afrontarse ese conflicto mediante una decisión irracional y no una fundamentación? Pues porque no puede hacerlo, porque un racionalismo que procurara una fundamentación de cualquier tipo recaería en una forma de racionalismo no crítico. Ni siquiera la actitud racionalista del que dice "no aceptaré nada que no pueda ser defendido por medio el razonamiento o la experiencia" puede ser fundamentada sin una inconsistencia lógica, pues esa afirmación misma no puede a su vez apoyarse ni en el razonamiento ni en la experiencia. (Popper, 1980, II: 431)

La consecuencia que Popper extrae de aquí es la ya mencionada, la verdadera actitud racionalista no puede ser apoyada por ningún tipo de razonamiento o experiencia. Cito a Popper: "La actitud racionalista se caracteriza por la importancia que le asigna al razonamiento y a la experiencia. Pero no hay ningún razonamiento lógico ni ninguna experiencia que puedan sancionar esta actitud racionalista, pues sólo aquellos que se hayan dispuestos a considerar el razonamiento o la experiencia y que, por lo tanto, ya han adoptado esta actitud, se dejarán convencer por ellos" (Popper, 1980, II: 432).

La conclusión que Popper extrae de esta imposibilidad de aportar un fundamento último a la actitud racionalista es que ella no puede ser adoptada sino es mediante una decisión y una decisión a la base de la cual no yace ningún fundamento racional sino que es producto de un hábito anterior o de una creencia que no puede fundarse racionalmente. En palabras de Popper: "Todo aquel que adopte la actitud racionalista lo hará porque ya ha adoptado previamente, sin ningún razonamiento, algún supuesto, decisión, creencia, hábito o conducta que caen dentro de los límites de lo irracional. Sea ello lo que fuere, podríamos darle el nombre de *fe irracional en la razón*" (Popper, 1980, II: 433. Las cursivas son de Popper).

En verdad, la objeción que sostenía la validez hipotética de las reglas del discurso, es decir, que sostenía que las reglas son válidas para quien ya entró en el discurso pero no para quien se mantiene por fuera de él, descansa sobre la misma forma de pensar que se presenta ahora en Popper. Es decir, la validez en ambos casos (en uno de las reglas del discurso en otro de la actitud racionalista) parece depender de una decisión. Ya se ha afirmado, que como sugiere Apel, esta forma de argumentar que podríamos catalogar como una falacia decisionista, confunde dos problemas diferentes, el de la validez de las reglas y el de la transferencia de esta validez a las acciones del mundo de la vida. La validez es totalmente independiente de la decisión de argumentar o de adoptar una actitud racionalista. El problema de la decisión es una cuestión irrelevante para el problema de la fundamentación de la validez, pero es sumamente relevante para la cuestión, que sólo se da posteriormente, de la transferencia de la obligatoriedad de las reglas del discurso. Sin

embargo, a pesar de ser dos problemas diferentes que no deben ser confundidos, ambos pueden resolverse desde el mismo punto de vista. Es decir, ambos pueden solucionarse si se amplía el espectro de aquello que se reconstruye como saber performativo o saber de la acción. Es decir, si no restringimos nuestra mirada al saber performativo exclusivamente argumentativo sino también al saber performativo que acompaña a todas nuestras acciones en general. Es interesante señalar que este es un recurso que el propio Apel ha descubierto pero que no ha utilizado sistemáticamente. No voy a extenderme demasiado sobre ello sino que simplemente terminaré el trabajo mencionando cómo Apel, de alguna manera, descuida todo un campo abierto por sus propias investigaciones.

Debe quedar en claro también que la solución popperiana de una decisión a favor del racionalismo no es en verdad ninguna solución de aquel problema planteado entre el racionalismo y el irracionalismo. Lo que Popper establece es simplemente que somos libres de decidir a favor de uno u otro.[2] Él mismo, como se ha visto, se decide a favor del racionalismo, pero no puede aducir a favor de él ningún fundamento de acuerdo a su concepción deficitaria de la razón. A lo sumo lo que puede alegarse son las consecuencias que pueden tener un tipo u otro de actitud.

En efecto, esta es la estrategia conceptual seguida por Popper y en verdad también por Albert. Como no puede aducirse ningún fundamento para la adopción de una actitud racionalista lo único que puede señalarse son las consecuencias que se seguirían de la aceptación de una u otra actitud. Las consecuencias en ningún caso son menores, aun menos tratándose del conflicto más importante de nuestro tiempo. Si bien no son en última instancia razones son, sin embargo, consecuencias importantes de tipo ético-político. Y esta es en última instancia la razón por la cual la elección entre ambas actitudes no es una elección de cualquier tipo sino una elección de tipo *moral*.

Sin embargo, para Popper, toda ponderación de las consecuencias que pueden llegar a seguirse de la adopción de una u otra actitud no agota la instancia de la decisión que permanece como una tarea última de la voluntad. Incluso cuando esta ponderación de consecuencias se haya hecho en base a una racionalidad estricta, la voluntad puede todavía decidirse por el irracionalismo más dogmático. En palabras de Popper: “El análisis racional de las consecuencias de una decisión no hace racional la decisión; no son las consecuencias las que determinan nuestra decisión; somos siempre nosotros los que decidimos” (Popper, 1980, II: 437).

Aquí deben hacerse en todo caso una serie de consideraciones para distinguir bien en qué casos se habla de una decisión y cuáles son sus implicaciones. En algunos casos menciona Popper que en una discusión filosófica sobre fundamentos sólo pueden ponerse sobre la mesa argumentos de tipo pragmático, como ya se mencionó. Pero nunca puede determinarse de una manera última la elección, en su caso, del principio del racionalismo crítico. Siempre recae todo en última instancia en una decisión, pero para la cual no hay un fundamento último. A esta forma de entender la decisión como *dentro* del discurso puede respondérsele tranquilamente desde la conformación tradicional y convencional de la pragmática trascendental, pues una vez que se ha entrado en el discurso no hay forma de argumentar contra él o negar sus reglas, pues ello, como se vio, conduce inevitablemente a una autocontradicción performativa.

Pero el problema que en torno a una decisión aquí se está tratando no es este claramente. Como la referencia al concepto de transferencia debe dejar en claro, de lo que aquí se trata es de la transferencia de la obligatoriedad de las reglas del discurso *hacia* los problemas del mundo de la vida y, por lo tanto, la decisión que aquí se está tratando es la de *entrar* en la argumentación o también *salir* de ella. Conviene recordar que el escéptico que Habermas pone en juego no es un escéptico que *argumenta* sino que más bien es un *actor* que busca evadir la obligatoriedad que tienen las reglas del discurso. Por lo tanto, la decisión de la que aquí se habla parece ser una decisión previa o anterior al discurso y que puede o no entrar en la argumentación.

Esto último es, según Apel, a lo que Popper en definitiva se refiere y no a la anteriormente mentada decisión por el principio del racionalismo crítico o de la razón de alguien que ya está *dentro* de la discusión. Es interesante, como se vio, la respuesta que da Apel a este problema y qué utilización da a esta solución o de aquello que en su solución se descubre, pues Apel pone en juego una parte fundamental del nuevo paradigma desarrollado por la pragmática trascendental, pero, a mi entender, lo aplica de una manera inadecuada, como desaprovechando todo el potencial de aquello que ha descubierto.

Apel plantea claramente que aquello en lo que piensa Popper (y también Habermas) es imposible de ser planteado desde un paradigma filosófico que ha experimentado un giro lingüístico. Es decir, una objeción como la realizada por Popper solo puede ser hecha por alguien que piensa todavía dentro de los parámetros del paradigma del solipsismo de la conciencia, propio de la Modernidad o que no ha adoptado completamente el nuevo paradigma del lenguaje como parece vislumbrarse en Habermas. Según este paradigma podría ser posible entonces presentar algo así como una persona que se encuentra por *fuera* de la argumentación y que decide actuar no en el sentido de ingresar a la argumentación sino de mantenerse por fuera de ella y actuar incluso contra la validez de aquello que ellas prescriben. Cito a Apel: "Me parece que esto es lo que Popper presupone en su argumentación, manifestando con ello de forma muy interesante, a mi juicio, que parte del supuesto fundamental del "solipsismo metódico", como casi todos los clásicos de la filosofía desde Descartes (¿o desde Agustín?). Es decir, parte de la idea de que podemos pensar y decidir con sentido antes de haber reconocido, al menos *implícitamente*, las reglas de la argumentación como reglas de una comunidad crítica de comunicación; o bien -lo que conduce a la misma situación- que podemos filosofar sobre la comunicación crítica desde un punto exterior a ella" (Apel, 1985, II: 393. Las cursivas son de Apel).

La última parte del fragmento parece sugerir que Apel piensa aquí en una persona que argumenta, pero la primera parte de ese fragmento no dejan duda de que Apel se refiere aquí también al escéptico que nos interesa, es decir al que actúa y no al que argumenta. Pero lo interesante es que aquello que queda al descubierto aquí y que forma parte esencial del proyecto de una pragmática trascendental del lenguaje, es decir, *una crítica trascendental del sentido o una crítica reflexivo dialógica del sentido*, como la llama Böhler (Böhler, 2003: 16), no es aplicada en toda su extensión o desarrollada con la suficiente sistematicidad como para aplicarla a aquello que el escéptico que no argumenta pone en cuestión, como se vio en el tema referido al carácter hipotético de las reglas de la argumentación.

En este punto precisamente retoma Apel la discusión, volviendo sobre la objeción sobre el carácter *hipotético* de las reglas de la argumentación, pues supuestamente su validez dependería de la voluntad de argumentar. Pero lo fundamental y decisivo es que no lo hace desde la perspectiva de una crítica trascendental del sentido sino simplemente desde los presupuestos irrebasables de la argumentación. Desde este punto de vista debemos decir ya que resulta completamente insuficiente para refutar al escéptico que no argumenta y que sólo puede ser resuelto el problema que este tipo de sujeto plantea desde la perspectiva más amplia de una crítica trascendental del sentido.

Apel responde de la siguiente manera al problema de la voluntad de argumentar y la validez de las reglas: "La voluntad racional puede y tiene que presuponerse en cada discusión filosófica sobre fundamentos pues, en caso contrario, la discusión misma carece de *sentido*". Más adelante continúa Apel: "Con respecto a la argumentación, en tanto que filósofos, no podemos renunciar a nuestra voluntad de argumentar. Por ello la voluntad de argumentar no está empíricamente condicionada, sino que es condición trascendental de posibilidad de toda discusión sobre condiciones empíricas aceptadas hipotéticamente" (Apel, 1985, II: 394. Las cursivas de Apel).

Sin duda, lo que Apel menciona en estos fragmentos no puede ser discutido sin negar lo que establece la pragmática trascendental del lenguaje en torno al saber performativo que acompaña a los actos de habla y al conjunto de presupuestos que forman parte de una manera constitutiva de la argumentación con sentido. Pero Apel continúa aquí refiriéndose de algún modo a un sujeto que argumenta, de una manera escéptica, pero que argumenta al fin y que, por lo tanto, puede conducírselo a que note que comete una autocontradicción performativa en tanto niega explícitamente aquello que debe presuponer para que su negación tenga sentido. En concreto, en el caso de la voluntad de argumentar sería un sinsentido presuponer que quienes llevan adelante una discusión con argumentos no tienen voluntad de argumentar realmente, en todo caso presuponer esto último sería completamente irrelevante mientras se argumenta.

Apel continúa el fragmento anterior de la siguiente manera: "En la medida en que admitimos que nuestra discusión sobre fundamentos *debe tener sentido incondicionalmente* -es decir, sin tener en cuenta condiciones empíricas- podemos denominar *incondicionada o categórica* a la norma moral fundamental, implícita en la

voluntad de argumentar" (Apel, 1985, II: 394. Las cursivas son de Apel).

Sobre esta última afirmación de Apel me permito dudar. Es decir, no dudar de la validez categórica de la norma moral fundamental sino de las estrategias argumentativas de Apel para probar esta afirmación. Mientras se adopte la estrategia de recurrir simplemente a los presupuestos de la argumentación no se podrá dar solución al problema que planteaba el escéptico que no argumenta y por lo tanto refutar las soluciones de Popper y Habermas que, como vimos, confluyen en la negación de una fundamentación última de la validez. Mientras se continúe recurriendo a la estrategia de reconstruir presupuestos de la *argumentación* no es posible hacerle frente a un escéptico que no *argumenta*. Esta estrategia apeliana es fructífera -y ello ha sido demostrado en sus discusiones filosóficas con numerosos filósofos contemporáneos que niegan la fundamentación a nivel argumentativo- mientras las objeciones que se pongan en juego refieran a un plano *explícitamente argumentativo*. Pero por las objeciones que representan el recurso a un decisionismo en el caso de Popper y el del escéptico que no argumenta en el caso de Habermas parece más que claro que no puede sino hacérseles frente con una ampliación del espectro de la pragmática trascendental, referido no ya al plano de la argumentación explícita sino al plano de las acciones y esto puede hacerse, como ya se dijo, desde una crítica trascendental o reflexivo-dialógica del sentido.

Lo que hay que probar aquí es que el *actor* no argumentante ya presupone también una comunidad de comunicación, que a la *acción* no argumentativa ya acompaña un *dialogo virtual*, es decir, que el actor con su acción eleva ya pretensiones de validez y que, por lo tanto, permanece bajo ciertas obligaciones que son igual de categóricas que aquellas que se encuentran en el discurso y que por supuesto no puede violar. Para decirlo en términos wittgenstenianos, el juego del lenguaje de la argumentación no es un juego del lenguaje como cualquier otro que podamos optar por jugar o no. El juego de la argumentación es un juego en el cual nos encontramos inmersos en tanto *actuamos* simplemente y atribuimos un *sentido* a nuestras *acciones*, es decir, en última instancia, en tanto nos comportamos como seres racionales. Dice Apel: "quienes actúan con sentido anticipan 'implícitamente' el juego lingüístico ideal, cuantos argumentan lo anticipan explícitamente" (Apel, 1985, II: 332). Así, mientras quienes impugnan la validez de las reglas dentro del discurso conduce a una autocontradicción performativa, sustraerse a las obligaciones que impone el actuar con sentido sólo puede hacerse a costa de excluirse de la comunidad de los seres racionales. Es de esta forma, a mi entender, como puede encontrarse una solución al problema de la transferencia de la obligatoriedad de las reglas del discurso y darse una respuesta a las objeciones importantes que se han elevado desde los planteos de Ilting, Popper y Habermas.

Notas

1. Debe quedar en claro que Wolfgang Kuhlmann no sostiene esta posición sino que utiliza la objeción para desarrollar su argumentación, por lo demás, en total acuerdo con los planteos apelianos.
2. Dice Popper: "En efecto, existen otras actitudes posibles, especialmente la del racionalismo crítico que reconoce el hecho de que la actitud racionalista fundamental se basa en una decisión irracional o en la fe en la razón. De este modo, nada fuerza nuestra elección. Somos libres de elegir cualquier forma de irracionalismo, aun la más radical o amplia. Pero también somos libres de elegir una forma crítica de racionalismo que admita francamente sus limitaciones, y su base en una decisión irracional (y en esa medida, cierta prioridad del irracionalismo)" (Popper, 1980, II: 433).

Referencias

Apel, K.-O. (1984), "Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?", en: K.-O. Apel, D. Böhler und K. Rebel, *Studientexte 2 Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, Weinheim und Basel: Beltz

Apel, K.-O. (1988), "Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit ‚aufgehoben' werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression", en: K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 103-153

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

Apel, K.-O. (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Apel, K.-O., (1985), *La Transformación de la Filosofía*, 2 Vols., Madrid: Taurus

Böhler, D. (2003), "Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl-Otto Apels Athene im Rücken", en: D. Böhler, M. Kettner und G. Skirbekk, *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1998), *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, Madrid: Península

Kuhlmann, W. (1985), *Reflexive Letztbegrünndung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg in Br.: Alber

Kuhlmann, W. (1984), "Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?", en: K.-O. Apel, D. Böhler, K. Rebel, *Studientexte 2 Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, Weinheim und Basel: Beltz

Popper, K. (1980), *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, II Bde., München Francke Verlag

ARGUMENTACIÓN Y NORMATIVIDAD.

Acerca del contenido ético de las reglas del discurso

Leandro Paolicchi

Me gustaría abordar en este trabajo una serie de objeciones que se le han realizado a la ética del discurso de Apel y Habermas y que puede decirse se encuentran todas alrededor de un núcleo temático referido al *contenido ético* de las reglas del discurso. En efecto, uno puede pensar rápidamente que más allá del intento explícito por parte de sus autores de aplicar un conjunto de reglas de la argumentación a los problemas del mundo de la vida se trata de aplicar algo que *prima facie* no se pensaría como parte de lo que habitualmente se entiende por moral.

De hecho, de esta primera impresión que aparece al pensar en reglas de la argumentación como núcleo de la moral, surgen una serie de críticas que se alzan todas básicamente teniendo en común la dificultad de pensar en que las reglas, que hacen que el discurso argumentativo tenga sentido, puedan ser esgrimidas como la espina dorsal de una propuesta ética. Más allá de las aclaraciones explícitas por parte de Apel y de sus discípulos (Kuhlmann, 1985: 28) con respecto al eminente contenido ético de las reglas de la argumentación, algunos autores cercanos a la propuesta de Apel y la de Habermas, como Albrecht Wellmer, han señalado que las reglas de la argumentación consideran efectivamente a los sujetos -y por lo tanto puede pensarse aquí en una intersubjetividad imprescindible para pensar cualquier tipo de moral-, pero esta consideración no está hecha desde un punto de vista ético sino desde un punto de vista *exclusivamente* argumentativo. Es decir, la objeción de Wellmer apunta a que las reglas del discurso consideran a los sujetos en tanto argumentantes y no en tanto sujetos *éticos*. Sobre esta objeción me detendré más adelante.

Aquí debe decirse que muchas de las observaciones que hacen pié cuestionando el contenido ético de las reglas de la argumentación deben su fuerza a una antigua controversia que también afecta directamente a la ética del discurso. Esta controversia fundante de muchas de las objeciones contra las cuales la ética del discurso ha debido dar su batalla conceptual se produjo entre la ética de Kant y las críticas en extremo certeras y agudas que sobre ella realizó Hegel. Voy a abordar inevitablemente algunas de las críticas que Hegel realizó a la ética kantiana; sin embargo, no es objeto de este trabajo abordar al conjunto de ellas pues excedería con mucho los límites de este trabajo.

Ha sido una característica distintiva de la forma en que Kant presentó al principio fundamental de su propuesta ética, es decir, el imperativo categórico, el que éste adoptara la forma de un principio formal que no prescribe normas concretas y determinadas sino que señala un procedimiento de legitimación de normas, es decir, que es formal con respecto al contenido de cualquier norma que pudiera planteársele. Ha sido también en extremo abordada la confrontación que se ha producido sobre este punto con el conjunto de las críticas que Hegel realizó al formalismo kantiano. La relevancia de las críticas de Hegel a Kant reside aquí no en su abordaje del formalismo kantiano en sí mismo sino en aquello que Hegel con sus críticas pretende dejar a la luz. En verdad, ellas señalan que el formalismo de la ética de Kant presupone un concepto determinado de moral. En concreto, que el imperativo categórico kantiano no opera sobre un “espacio normativo vacío” (Wellmer, 1994: 65), sino que presupone fuertemente determinadas concepciones morales que por sí mismo no problematiza ni legitima y que son estas presuposiciones y sus respectivas legitimaciones las que verdaderamente importan justificar o realizar éticamente.

La ética del discurso, como ha debido quedar bien en claro, es producto de una transformación pragmático-lingüística y postmetafísica de la ética kantiana. Entre aquellos rasgos salientes que la ética del discurso hereda de esta se encuentra precisamente su formalismo. Asimismo, el principio del discurso que se presenta como una reformulación del imperativo categórico posee al igual que éste la característica fundamental de que no determina el contenido concreto de las normas que deben fundamentarse sino explicita también un procedimiento para la fundamentación de las normas concretas e históricas, fundamentación que se da en el marco de los discursos prácticos. Este rasgo de la ética del discurso ha sido destacado en numerosas ocasiones por el propio Apel (Apel,

1988: 121) y otros autores cercanos a su propuesta. (Kuhlmann, 1984: 599)

Sin embargo, esta reivindicación del carácter formalista de la ética del discurso no ha sido hecha sin una conciencia plena de las objeciones que Hegel hizo a Kant. En este sentido, la ética del discurso se ha presentado como una mediación explícita entre una ética de principios como la de Kant con las éticas de "contenido" como las de Hegel o la ética material de los valores de Hartmann y Scheler. (Apel, 1984: 613) La solución, sobre la cual no me extenderé aquí, ha pasado por reformular la ética del discurso como una ética de dos niveles. (Apel, 1984: 621)

Aun así, más allá de las intenciones explícitas por parte de Apel de superar las limitaciones del planteo kantiano frente a las objeciones de Hegel y de presentar entonces a la ética del discurso como una mediación de ambas propuestas éticas se ha hecho notar también dentro del planteo ético discursivo la posibilidad de que éste presuponga un determinado concepto de moral. Formulada en concreto como una objeción contra el planteo habermasiano, esta réplica señala que las idealizaciones que hacemos en todo momento cuando argumentamos, por ejemplo, la idea de que todos los participantes en una argumentación tienen el mismo derecho a realizar afirmaciones, plantear nuevos problemas o exteriorizar sus necesidades, representan intuiciones morales solo para algunos tipos de personas o comunidades.

En efecto, se ha señalado (Cook, 1997: 30-31) que algunas de las "fuertes idealizaciones" que Habermas reconstruye como presupuestos de la acción comunicativa son efectivamente necesarias para que sea posible la comprensión intersubjetiva, pero tratar de deducir un contenido ético a partir de algunas de ellas representa un paso por lo demás problemático. En este sentido se ha señalado que interpretar los presupuestos referidos anteriormente, es decir, la idea de que todos los participantes tienen los mismos derechos a plantear objeciones o presentar sus puntos de vista, como conteniendo un significado ético resulta más problemático pues el contenido ético de estos presupuestos puede no ser compartido por todos los individuos o las comunidades. Más específicamente, Maeve Cook señala que sólo pueden ser leídos como teniendo un significado éticamente relevante por quienes ya comparten un pensamiento moral universalista. Cito a Cook: "Estos presupuestos [los de la argumentación que Habermas reconstruye] parecen ser intuiciones morales compartidas, no por todos los participantes en la acción comunicativa, sino por aquellos que están ya convencidos por un pensamiento moral universalista" (1997: 31. La traducción me corresponde).

Para afirmar su posición, Cook recurre a un pasaje de Seyla Benhabib que parecería sostener lo mismo que ella. Sin embargo, debe hacerse aquí una distinción a mi entender relevante, pues mientras que la objeción de Cook parece ser pertinente, aquello que señala Benhabib descansa en un malentendido. En el fragmento que Cook cita, Benhabib señala que las intuiciones anteriormente referidas "son presupuestos necesarios de la argumentación solo para los miembros de las modernas comunidades éticas", para quienes las bases teológicas u ontológicas de la desigualdad entre humanos han sido cuestionadas radicalmente. De allí que sea conveniente para Cook distinguir entre presupuestos que se encuentran en todas las formas de argumentación y aquellos que sólo se encuentran en algunas. (Cook, 1997: 31)

A mi entender, las dos posiciones no son iguales, sin embargo esto ha pasado desapercibido para la propia Cook que confunde explícitamente su posición con la de Benhabib. La objeción de Benhabib no es válida pues si se trata de presupuestos de la argumentación, éstos son constitutivos de todas las formas de argumentaciones posibles y no constitutivos de los presupuestos de la forma de argumentar de algunas culturas y no de otras. Precisamente allí reside el contenido universalista de la propuesta de una pragmática universal o trascendental, es decir, en que se reconstruyen los presupuestos de la argumentación en general, de toda forma de argumentación, y no la de una cultura en particular. De allí también que la objeción de etnocentrismo que hace pie en esta manera de argumentar carece de cualquier tipo de validez.

Diferente es a mi entender lo que plantea Cook, pues lo que ella quiere presentar no es que los presupuestos varían de una cultura a otra sino que los presupuestos puedan ser *interpretados* éticamente si depende de la cultura. Es decir, Cook no discute que debamos hacer necesariamente una serie de presuposiciones cada vez que argumentamos, incluso tampoco discutiría la idea de que estos presupuestos pudieran tener un determinado contenido ético. La objeción de Cook va más bien dirigida a la idea de que los presupuestos de la argumentación tengan un contenido ético en sí mismo y no más bien que este contenido

dependa de una lectura hecha desde un tipo de tradición, como puede ser aquella que ha alcanzado un determinado desarrollo histórico como la modernidad europeo occidental, es decir, que ya posea y tome como unidad de medida un determinado concepto de moral. Un habitante de la cultura hindú en la actualidad, puesto frente a la idea de que todos tenemos derecho a tomar la palabra e introducir un punto de vista propio o a introducir un problema nuevo dentro de la discusión, probablemente no lo entienda como poseyendo un contenido *ético,* y lo interprete como siendo una simple regla de la argumentación que no sirve para regular las acciones entre los hombres o ni siquiera se plantea esta transición de las reglas del discurso hacia las relaciones entre los hombres.

Es interesante mencionar al respecto que el propio Wolfgang Kuhlmann señala en dos ocasiones al menos que existe en la ética del discurso algo así como una precomprensión (*Vorverständnis*) de la ética (Kuhlmann, 1984: 593-4 y 1985: 183), pero que esta precomprensión es "global y no problemática" (*ein globales und unproblematisches Vorverständnis von Ethik*) (Kuhlmann, 1984: 593). En este sentido, Kuhlmann menciona que esta precomprensión la toma a partir de la idea de que la ética tiene como objeto la regulación de las relaciones entre hombres que simplemente actúan. Esta definición mínima de ética puede ser acordada sin mayores reparos, aunque también puede ser tildada de insuficiente, pues allí no aparecen mencionados la relación del hombre con su entorno natural o con los animales. Es decir, que es *prima facie* problemática.

Esta serie de cuestionamientos en torno al carácter ético de los presupuestos de la argumentación culmina con la idea, que Habermas sostiene en *Faktizität und Geltung*, de que los presupuestos son moralmente neutros, pues están referidos principalmente a los sujetos en tanto argumentantes, pero no a los sujetos en tanto individuos morales. De aquí que para Habermas exista una diferencia fundamental entre las reglas de la argumentación y las reglas morales, pues mientras que actuar contra las primeras conduce a una destrucción del juego de la argumentación, actuar contra lo que las últimas prescriben no conlleva tales consecuencias con respecto al juego de la moral. (Habermas, 2003: 50) Los presupuestos de la argumentación dirá aquí Habermas tienen un contenido normativo pero su potencial de racionalidad se expresa en el desempeño *discursivo* de pretensiones de validez (Habermas, 2003: 50) y no directamente en reglas de tipo moral, instancia que sucede sólo recién en un paso posterior.

Esta nueva postura de Habermas, que representa en verdad un cambio radical de la postura que había sostenido con respecto a la fundamentación de la ética del discurso en *Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm* (1983), se parece en muchos aspectos a aquella que había esgrimido Wellmer en su objeción a la ética del discurso. A decir verdad, muchos de los cambios que Habermas ha introducido en su última gran obra parecen responder a algunas de las objeciones que Wellmer le ha realizado en esa obra antes mencionada.

Ciertamente, las respuestas que da Habermas no sólo se parecen a las objeciones de Wellmer sino que algunos de sus argumentos se parecen a aquello que se trajo a colación cuando se mencionaron las impugnaciones de Cook. Para Habermas el contenido ético de los presupuestos de la argumentación depende de una determinada lectura que se hace de ellos y desde una perspectiva exclusivamente moderna, pero los presupuestos en sí carecen de una referencia a las relaciones interpersonales fuera del discurso y están referidos con exclusividad a la constitución de un proceso de argumentación. La moralidad de los presupuestos de la argumentación surge recién después cuando se está ya imbuido de una eticidad sustancial, con lo cual parecen sostenerse aquí ciertos motivos que Habermas había mencionado en *Diskursethik* y que lo remontan a las objeciones de Hegel a Kant, es decir, a la idea de recurrir a la eticidad sustancial hegeliana como una forma de sostener la obligatoriedad de las reglas del discurso fuera de éste.

Wellmer y el Contenido Normativo de los presupuestos de la argumentación

Considero pertinente aquí detenerme a desarrollar un conjunto de objeciones que Albrecht Wellmer ha realizado a la ética del discurso. Me parece que la pertinencia de un tratamiento de estas críticas aquí está con mucho justificada pues ellas presentan muchos puntos en común con la discusión aquí abordada. A decir verdad, ellas parecen ser por un lado una profundización de las críticas que se presentan en Hegel a la ética de Kant y por otro decantarán en un conjunto críticas y modificaciones en la propia teoría de Habermas. La obra posterior de Habermas centrada en

Facticidad y Validez incluye en su argumentación un conjunto de ideas que, como mencioné, parecen sugeridas por las críticas de Wellmer.

Wellmer rechaza explícitamente, como Habermas, la pretensión de una fundamentación última de normas morales, aunque asocia a éste último con el proyecto de una fundamentación "débil" (Wellmer, 1994: 125). Para Wellmer, como se mencionó al principio, no es posible reconstruir de los presupuestos de la argumentación un principio moral, que como en Kant, sea universal y *a priori*. Dice Wellmer: "Mi tesis es que un principio moral universalista no se puede inferir, como pretende Habermas, de "presuposiciones de contenido normativo" de la argumentación" (Wellmer, 1994: 125).

Lo interesante de la tesis wellmeriana es que no niega que en toda argumentación deben hacerse necesariamente presupuestos de tipo normativo para que ésta tenga sentido y que intentar discutir o negar estos presupuestos mediante la argumentación conduce irremediablemente a una autocontradicción performativa, sino que lo que niega explícitamente es que a estos presupuestos pueda calificárselos de principios morales universalistas. Cito a Wellmer: "Cuando yo argumento, no puedo negar que estoy obligado a ser sincero con mis compañeros de conversación, que sólo debe ser tomado en cuenta el mejor argumento, o que a ninguno de los participantes se le debe impedir presentar sus argumentos. Pero lo que yo mantengo es que las normas argumentativas generales con que nos topamos aquí no son normas morales universalistas ni metanormas de la moral" (Wellmer, 94: 126).

A primera vista, Wellmer sostiene en este fragmento lo mismo que al principio se atribuyó a Maeve Cook, inspirada a su vez por Seyla Benhabib. Es decir, ambos conceden que existen presupuestos inevitables de la argumentación que debemos reconocer para que toda forma de argumentación mantenga un sentido. Lo que ellos son reacios a aceptar es que pueda adjudicárseles a estos presupuestos un contenido ético sin mayores problemas. Mientras que Cook parece sostener que el contenido ético de estos presupuestos depende de una determinada lectura o interpretación cultural y de esta manera parece relativizar el contenido ético de los presupuestos de la argumentación, Wellmer parece más directo, negando lisa y llanamente un contenido ético a los presupuestos, independientemente del tipo de cultura que se enfrente con ellos.

Wellmer intenta, a partir de aquí, dar fundamento a esto que refiere en el fragmento citado. Toma como punto de partida una idea que ha sido comúnmente retomada en otras instancias, es decir, la idea de que las propias normas presupuestas en la argumentación no son *prima facie* normas que exijan entrar o salir de los discursos, es decir, ellas mismas no pueden ser normas que obliguen a entrar o salir de ellas mismas. Las normas de la argumentación no pueden referirse a ellas mismas, parece ser la idea sobre la que se apoya Wellmer. Y esta idea en verdad tiene algo de plausibilidad y es por lo demás una idea sobre la que también se apoyará Habermas. Ahora bien, Wellmer parece concluir de aquí que, debido a esta circunstancia, es decir, que las reglas de la argumentación no son reglas para entrar o salir de la argumentación, éstas carecen de contenido moral. Cito a Wellmer en este pasaje fundamental: "Es evidente, que las susodichas normas de la argumentación no pueden ser normas para iniciar o abandonar las argumentaciones. Pero si estas normas me dan libertad para elegir si quiero participar o no en una argumentación, si quiero interrumpir o no los diálogos, entonces resulta inverosímil a primera vista entenderlas como si poseyeran un contenido moral" (Wellmer, 1994: 127).

A mi entender, es muy interesante, como dije, lo que se pone aquí en juego y ello por varias razones. Primero porque llamativamente Wellmer parece partir de un determinado concepto de moral que da por sentado y que no desarrolla. Básicamente, cree entender que la moral comienza allí donde hay una obligación, en este caso concreto de entrar en la argumentación. Pero a su vez porque no le atribuye a los presupuestos de la argumentación ningún tipo de obligación en este sentido o, si se la atribuye, no será aquella obligación autorreferencial de la que hablaba en el fragmento anterior. Este parece ser el punto determinante en Wellmer pues no le atribuye a los presupuestos de la argumentación una obligación de tipo moral entendiendo por esta aquella que obligaría a un sujeto que actúa a entrar en la argumentación. Pero a esto puede agregarse que Wellmer parece cometer aquí cierto *non sequitur*. Pues del hecho de que las reglas de la argumentación no contengan efectivamente una exigencia como la que parece exigir Wellmer no se seguiría la circunstancia de que las reglas en sí mismas carecieran de cualquier tipo de obligación.

Wellmer parece partir aquí de un fuertemente predeterminado concepto de moral. Parece trasuntarse en sus planteos la idea de que la moral sólo es pertinente para nuestras acciones no argumentativas y mientras una moral reconstruida a partir de los presupuestos de la argumentación no demuestre su obligatoriedad más allá de la argumentación queda suspendido el carácter moral de dichos presupuestos.

Más allá de esto, Wellmer parece estar interesado, y este interés forma parte fundamental de algunas de algunas de las ideas de Habermas y de las que exponemos en este trabajo, en extender las exigencias del discurso más allá de la argumentación propiamente dicha. Esto también forma parte central de los objetivos de Apel en el desarrollo de una ética a partir de una pragmática trascendental del lenguaje. Incluso podríamos acordar en que es la parte fundamental en este desarrollo. Apel suscribiría sin duda alguna esta afirmación también. La reconstrucción de un conjunto de presupuestos de la argumentación a la que se le atribuye un contenido ético no tiene claramente sentido si no es posible esta "transferencia en la obligatoriedad" de las reglas del discurso hacia las acciones. Habermas creía que es por estas razones como las que expone Wellmer por las que no valía la pena el esfuerzo de una reconstrucción y fundamentación última de un principio moral, pues para Habermas es impotente, por ejemplo, frente a un individuo que no argumenta. Pero lo que no se entiende a partir de aquí es por qué Wellmer no le atribuye contenido ético a los presupuestos de la argumentación. El que exista un problema de transferencia de obligatoriedad de las reglas hacia las acciones del mundo de la vida no significa que éstas carezcan de todo contenido ético. Sin embargo, esto último está fuera del horizonte de las respuestas posibles para Wellmer, pues ni siquiera se la plantea. Dice: "Afirmo, pues, que la obligación de no soslayar ningún argumento, obligación que está fundada en la orientación validatoria del discurso, no tiene ninguna repercusión *directa* sobre la pregunta de cuándo, cómo y con quién tengo la obligación de argumentar" (Wellmer, 1994: 128. Las cursivas son de Wellmer).

Y como, para Wellmer, esa sería la tarea fundamental de una moral, concluye que los presupuestos de la argumentación no tienen contenido ético. Ya mencionamos anteriormente que este razonamiento de Wellmer constituye un claro *non sequitur*. Me permito citar con cierta extensión un pasaje donde concluye y resume su argumentación. Dice: "Resulta dudoso […] que las normas argumentativas, que no podemos cuestionar sin incurrir en una contradicción performativa, representen obligaciones de tipo moral. O, dicho de otra manera: lo dudoso es que tenga mucho sentido entender el "tener que" de las normas argumentativas, como un "tener que" *moral*. El "tener que" de las normas argumentativas desempeña, sin duda, un papel importante en la "periferia" de la argumentación, donde se plantea la cuestión del inicio, continuación o rechazo de los diálogos; mas si las normas de la argumentación no se pronuncian sobre si voy o no a permitir a mi interlocutor, cuyo derecho de palabra tengo que reconocer, que *ejerza* en el instante siguiente -por decirlo así- este mismo derecho, entonces mal se podrá interpretar el "tener que" de las normas argumentativas como si poseyera un contenido moral. Pareciera más bien estar en juego aquí un tipo de "tener que" relacionado con reglas *constitutivas*; en mi calidad de argumentador, yo no puedo cuestionar este "tener que" porque es constitutivo para la praxis de la argumentación" (Wellmer, 1994: 129. Las cursivas son de Wellmer).

Algunas conclusiones

Me gustaría concluir entonces haciendo algunas referencias finales a estas dos objeciones. Primero, a mi entender, Wellmer comete una falacia. Pues el hecho de que las reglas no se explayen sobre sí mismas no constituye un baremo para dilucidar su contenido ético. La crítica de Wellmer parece apoyarse sobre un determinado concepto de moral que él mismo no explicita. Además esta cuestión parece poder zanjarse de dos maneras. Primero observando las reglas en sí y fijándose si es posible dilucidar un contenido ético a partir de ellas. Es verdad que algunas de las reglas parecen carecer de toda referencia a algún contenido ético explícito. Por ejemplo si tomo, siguiendo a Robert Alexy, la siguiente: "Ningún hablante debe contradecirse" (Alexy, 1978: 37). Pero en otros casos es indudable que ellas hacen referencia a contenidos éticos explícitos. Por ejemplo: "Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión" (Alexy, 1978: 40ss.) y en última instancia podríamos hablar incluso de una ética de la argumentación. O también si interpretamos como Kuhlmann la ética como ocupada simplemente por la regulación de las acciones entre los hombres podríamos interpretar casi la totalidad de las reglas de la

argumentación como éticas. Pero esto podría entrañar el peligro de diluir la diferencia entre normas de la argumentación y normas éticas. De todas formas, este no me parece el problema más relevante aquí y al cual quiere referirse Wellmer.

Lo mismo parece suceder con la objeción que se trató al principio. Es decir, la idea de que el contenido ético de los presupuestos depende de una interpretación cultural. Sin embargo esto no me parece tampoco *prima facie* problemático. El hecho de que el intento de transformar un conjunto de normas de la argumentación en normas éticas sea producto de una cultura occidental no anula su validez en absoluto. La idea de los derechos humanos es una idea de este tipo y nadie dudaría en la actualidad de su validez. Más bien, el problema parece trasladarse a otro lado y aquí me parece que confluyen las dos objeciones. Es decir, no importa si las reglas de la argumentación tienen en sí un contenido ético o este es producto de una interpretación cultural. El problema de base puede ser en última instancia cómo llevar las exigencias de las reglas de la argumentación fuera del discurso, es decir, a las acciones del mundo de la vida.

Este me parece que es el problema relevante aquí. Es decir, lo que se ha llamado el problema de la transferencia de la obligatoriedad de las reglas del discurso. La cuestión es, más allá del contenido de estas reglas, cómo pueden transformarse en exigencias fuera del discurso y reconstruirse como instancias normativas para las acciones en general. La solución pasa aquí por reconstruir también las acciones en general como discursos virtuales y por lo tanto también con las mismas obligaciones que los discursos explícitamente argumentativos. La solución a este problema requiere ampliar el punto de vista desde la argumentación explícita hacia las acciones en general, tarea que excede ampliamente este espacio. Es decir, no puedo abordar aquí este desarrollo pues ello requiere la ampliación de la mirada en la reconstrucción del saber performativo sobre el trasfondo de una crítica trascendental del sentido, desarrollo que excede con mucho los límites aquí pautados.

Sin embargo me gustaría que quede en claro que la cuestión señalada por Cook, acertada e interesante, no representa en última instancia un problema tal como ella lo plantea. El problema parece estar en otro lado. Con respecto a la cuestión mencionada por Wellmer, aunque basada en una falacia, parece vislumbrar a diferencia de Cook dónde se encuentra el verdadero problema referido a este tema del contenido de las reglas de la argumentación, es decir, en palabras del propio Wellmer, en la periferia del discurso. Este problema, que abarca a las dos objeciones, se resuelve como he dicho sólo sobre el trasfondo de una crítica trascendental del sentido mentado en todas nuestras acciones, inclusive en las no argumentativas, pero esto es materia de otro trabajo.

Referencias

Alexy, R. (1978), “Eine Theorie des praktischen Diskurses”, en: W. Oelmüller (comp.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn: Schöningh

Apel, K.-O. (1984), “Is die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?”, en: K.-O. Apel et al., *Studientexte 2, Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, Weinheim und Basel: Beltz

Apel, K.-O. (1988), “Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal un substantielle Sittlichkeit ‘aufgehoben’ werden?”, en: K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Cook, M. (1997), *Reason and Language. A Study of Habermas`s Pragmatics*, Cambridge: MIT Press

Habermas, J. (2003), “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung”, en: D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk, *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Kuhlmann, W. (1984), “Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?”, en: K.-O. Apel et al. (eds.), *Funkkolleg praktische Philosophie/Ethik: Studientexte*, Weinheim: Beltz, II, 572-605

Kuhlmann, W. (1985), *Reflexive Letztbegrünndung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik,* Freiburg i. Br.: Karl Alber

Wellmer, A. (1994), *Ética y diálogo*, Barcelona: Anthropos

SINCERIDAD Y ARGUMENTACIÓN

Alberto Mario Damiani

Introducción

El discurso práctico parece encontrarse en una peculiar relación con el concepto de sinceridad. Por un lado, quienes intentan resolver problemas prácticos mediante propuestas racionalmente justificadas tienen que atribuirse mutuamente una actitud sincera. Quienes desconfían mutuamente de las intenciones ajenas quizás puedan negociar para alcanzar acuerdos coyunturales beneficiosos para las partes, pero no se encuentran en condiciones de buscar soluciones normativamente correctas de los problemas prácticos que los afectan. La sinceridad parece ser, por tanto, una condición del discurso práctico. Por otro lado, quienes intervienen en el discurso práctico no pueden evaluar directamente las pretensiones de sinceridad de sus interlocutores. El discurso práctico es un diálogo argumentativo mediante el cual los interlocutores pretenden ofrecer soluciones moralmente justificadas a los problemas derivados de los conflictos de intereses originados en la acción social. Mediante ese diálogo se examinan las situaciones, los intereses en conflicto, las propuestas de acción y las normas concretas atendiendo sobre todo a las razones que exigirían moralmente admitir o rechazar un curso de acción de acuerdo a las consecuencias del mismo sobre los afectados. El discurso práctico considera entonces aspectos de *la realidad social* (situaciones, intereses, propuestas, normas, etc.) para determinar si hay razones que los justifiquen. El concepto de sinceridad es un presupuesto normativo del discurso práctico que parece caer fuera del alcance de su examen crítico porque remite a la relación entre lo que los hablantes dicen y lo que piensan. El discurso práctico es el instrumento con que contamos para intentar determinar si una propuesta para la acción se encuentra moralmente justificada, si brinda una solución racional a un conflicto de intereses, pero no parece poder contribuir directamente a determinar si un participante es sincero o no cuando ofrece una propuesta o un argumento. El mundo interior de los hablantes, a diferencia de la realidad social en la que interactúan, parece encontrarse más allá del alcance del discurso práctico.

Esta relación peculiar entre sinceridad y discurso práctico se vuelve particularmente interesante dentro del marco de una ética filosófica que ha elevado la exigencia de encontrar soluciones racionalmente consensuadas al rango de principio, norma básica o metanorma: la ética del discurso. En este trabajo me propongo examinar la peculiar relación que guarda el concepto de sinceridad con el discurso práctico en el marco de la ética del discurso fundada por Karl Otto Apel y Jürgen Habermas. Para cumplir con ese propósito comenzaré examinando la diferencia arquitectónica entre las pretensiones universales de sinceridad y de rectitud normativa. Luego intentaré iluminar la particularidad de la pretensión de sinceridad en conexión con el problema de su posible resolución argumentativa, atendiendo a las condiciones que deben darse para que esta resolución tenga lugar. Por último extraeré algunas conclusiones sobre la relación entre sinceridad y argumentación en el marco de la pragmática trascendental.

1. La sinceridad como pretensión de validez

La ética del discurso se ha presentado desde su origen como la dimensión práctica de un programa de investigación filosófica denominado por Jürgen Habermas pragmática universal y por Karl-Otto Apel pragmática trascendental. Esta última denominación remite al intento de transformar semióticamente la filosofía trascendental kantiana. Dicha transformación se ve motivada por el giro lingüístico pragmático, resultado del desarrollo de la problemática filosófica durante el siglo XX y encuentra sus raíces en la obra del pragmatista norteamericano Charles Sanders Peirce. (Apel, 1975; Apel, 1983; Damiani, 2002) Esta transformación semiótica de la filosofía trascendental consiste en una doble operación: por un lado, conservar la pregunta reflexiva por las condiciones de validez del conocimiento y, por el otro, superar la perspectiva del solipsismo metódico propio de la filosofía de la conciencia moderna, con que la filosofía trascendental clásica intentó responder a esa pregunta. La reflexión propuesta por la filosofía trascendental luego del giro lingüístico no remite a un análisis reflexivo de las operaciones constitutivas del entendimiento, considerado como una facultad

de una conciencia en general, sino a una reflexión sobre las acciones lingüísticas de una comunidad de argumentantes. Mediante esta reflexión es posible hallar en la parte performativa de los actos de habla las condiciones del sentido y validez de la comunicación humana en general y de la argumentación en particular. (Habermas, 1976)

Kant sostenía que la filosofía práctica no formaba parte de la filosofía trascendental, restringida a las condiciones a priori de la razón especulativa. La razón que justifica esta exclusión dentro de la filosofía trascendental clásica consiste en que la filosofía práctica en general y la ética en particular dependen del concepto de libertad. Según lo demostrado en la disolución de la tercera antinomia de la razón pura, la filosofía teórica sólo permite pensar este concepto como una idea no contradictoria, pero no puede incorporarlo dentro de las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo. Uno de los resultados de la mencionada transformación semiótica de la filosofía trascendental consiste en que la ética filosófica, como ética del discurso, pasa a formar parte de la filosofía trascendental. Ello se debe a que la reflexión sobre la parte performativa de los actos de habla permite explicitar ciertos presupuestos inevitables e irrebasables de la argumentación en general que poseen carácter normativo. Estos presupuestos son condiciones necesarias del sentido y la validez de cualquier tipo de diálogo argumentativo o discurso, esto es, del discurso teórico o del práctico. La ética del discurso se ocupa de examinar reflexivamente específicamente el discurso práctico, mediante el cual intentamos evaluar críticamente, en situaciones concretas del mundo de la vida, tanto las propuestas para actuar y coordinar acciones, como las normas que rigen esas propuestas. Mediante este examen reflexivo la ética discursiva encuentra su principio, norma básica o metanorma. Este principio exige que los conflictos de intereses resultantes de la interacción social sean resueltos mediante discursos prácticos. Estos discursos permiten legitimar normas concretas, referidas a situaciones, teniendo en cuenta el posible consenso racional de todos los afectados por las consecuencias de las decisiones justificadas por dichas normas. Sin embargo, en *todo* diálogo argumentativo, esto significa también en el discurso teórico, los participantes admiten necesariamente presupuestos de índole normativa, cuya validez a priori puede ser probada mediante el argumento de la fundamentación última. De ello se deriva la inclusión de la ética dentro de la filosofía trascendental semióticamente transformada.

La nueva arquitectónica de la filosofía trascendental, luego del giro lingüístico, remite a un sistema de pretensiones de validez, elevadas por los participantes de todo diálogo y a un correspondiente sistema de referencias al mundo. Con la realización de cualquier acto de habla con sentido, el hablante eleva una pretensión de verdad, referente al mundo objetivo, una pretensión de validez normativa-moral, referente al mundo social de las instituciones y de las acciones humanas y una pretensión de sinceridad, referente a su mundo subjetivo o interior. Las tres dimensiones de la validez de los actos de habla y los respectivos mundos se encuentran, de alguna manera, presupuestos en todos los actos de habla. Sin embargo, cada acto de habla para resultar comprensible debe afirmar una de las pretensiones como prioritaria, debe referirse a uno de los mundos. De allí se sigue una clasificación tricotómica de los actos de habla que distingue actos asertóricos, que proponen una expresión como verdadera, actos normativos, que la proponen como moralmente justa y actos expresivos, que la proponen como sincera. Verdad, justicia y sinceridad deben ser consideradas desde una perspectiva pragmática como *pretensiones* que los hablantes elevan mediante sus actos de habla ante todo posible interlocutor. El discurso o diálogo argumentativo es el único medio que poseemos para resolver si las pretensiones que elevamos están o no justificadas. La pretensión de verdad de un enunciado es examinada mediante el discurso teórico. La pretensión de validez normativa o de justicia de una propuesta para la acción es examinada mediante el discurso práctico. En ambos casos dicho examen busca determinar si los argumentos que parecen justificar la pretensión de validez lo hacen realmente o no.

Esta consideración reflexiva de los actos de habla parece ofrecernos por un lado, un sistema de tres pretensiones de validez: verdad, justicia y sinceridad y, por el otro, sólo dos tipos de discurso: teórico y práctico. De ello se sigue, por tanto, una cierta particularidad de la pretensión de sinceridad frente a las demás pretensiones de validez. Dicha particularidad consiste en la compleja y especial relación que la misma guarda con su posible resolución argumentativa. Un primer paso para examinar esta relación consiste en recordar las referencias al mundo constitutivas de cada una de las pretensiones de validez mencionadas. La pretensión de verdad de un acto de habla asertórico remite al

mundo objetivo y la pretensión de justicia de un acto de habla normativo remite al mundo social. Más allá de las diferencias que nos permiten distinguirlas, estas dos pretensiones tienen algo en común que posibilita su resolución argumentativa mediante el discurso teórico y práctico respectivamente: en ambos casos los hablantes presentan a sus interlocutores enunciados que tratan sobre un mundo común y compartido, al que todos los posibles interlocutores deben poder tener igual acceso. La situación de quienes intentan resolver argumentativamente pretensiones de verdad o de rectitud normativa es, en ese sentido simétrica. Todos los posibles interesados deben poder acceder de igual manera y ninguno puede reclamar que se lo reconozca poseedor de un acceso privilegiado, cerrado por principio para sus interlocutores. Dicho brevemente: tanto el mundo natural como el mundo social son de acceso *público*.

El carácter público del mundo natural puede aclararse del siguiente modo. Un conocimiento verdadero de ese mundo sólo puede ser articulado en proposiciones, que sólo pueden ser una parte de actos de habla asertóricos. Estos actos son realizados por los miembros de una comunidad de investigación, que se ocupan colectivamente de alcanzar el mencionado conocimiento, proposicionalmente articulado, sobre ese mundo. A fin de evitar lo que se ha denominado una falacia abstractiva debe tenerse presente que tanto el conocimiento científico natural como su objeto sólo pueden ser pensados con sentido en el marco de un posible proceso de investigación, en el que los miembros de la comunidad de investigación elevan pretensiones de verdad para las propuestas de solución de los problemas que ellos mismos formulan. En ese proceso dichos miembros intentan resolver metódicamente esas pretensiones mediante el procedimiento argumentativo, denominado discurso teórico. Puede atribuirse *validez objetiva* a dicho intento de resolución sólo si cumple con la siguiente condición: todos los posibles participantes de la comunidad de investigación deben poder disfrutar por principio de igual acceso al mundo natural, sobre el que tratan las propuestas de solución a problemas científico-naturales. Ningún hablante, como posible investigador científico de la naturaleza, tiene permitido pretender estar en posesión de una perspectiva privilegiada sobre el mundo natural, que le permita acceder a aspectos de ese mundo que por principio resultarían inaccesibles para otros.

La elevación de una pretensión de verdad presupone, sencillamente, que todo posible destinatario está por principio en condiciones de conocer las razones que permitirían resolverla favorablemente. Por ello, la negación del carácter público y simétrico del acceso al mundo natural entrañaría una suerte de sin sentido. La pretensión de poseer un acceso privilegiado al mundo natural resultaría incompatible con el sentido de la pretensión de verdad elevada por todo aquel que proponga soluciones a problemas científico-naturales. Si un hablante pretendiese poseer un acceso privilegiado al mundo natural estaría renunciando a la objetividad de sus opiniones sobre ese mundo. Dicho brevemente, la afirmación de ese acceso es incompatible con el concepto de mundo natural. El sentido de ese concepto presupone necesariamente, por un lado, que el hablante y sus posibles interlocutores se encuentran en una situación simétrica para participar en el procedimiento de resolución argumentativa de las pretensiones de verdad elevadas junto con los enunciados sobre ese mundo y, por el otro, que el acceso al mundo natural objetivo es por principio común y público.

El carácter público del mundo social puede aclararse del siguiente modo. Las maneras de actuar y las coordinaciones de acciones organizadas por las instituciones establecidas por los seres humanos pueden y deben ser consideradas no sólo como componentes de la tradición de una sociedad, aprendidos por sus miembros mediante el proceso de socialización, sino también como algo que los seres humanos, en cuanto autores de dichas instituciones, pueden tanto criticar como injusto como justificar como justo. La pretensión de rectitud normativa no se encuentra presente sólo en los actos de habla que proponen explícitamente cursos de acción ante problemas prácticos, sino también implícitamente en cada manera de actuar, en cada coordinación de acciones y en cada institución política o social. Dicha pretensión remite, al menos virtualmente, al procedimiento de su resolución argumentativa, en el que ningún posible participante puede ser considerado como poseedor exclusivo de una perspectiva privilegiada, que lo habilitase como único juez de la aceptabilidad de dicha pretensión.

El mundo social consiste en un sistema institucional complejo establecido por los seres humanos para satisfacer motivaciones de diverso tipo. Tanto las motivaciones como las instituciones del mundo social pueden ser consideradas como objetos de un discurso

práctico, mediante el cual pueden ser examinadas las razones a favor o en contra de las pretensiones de rectitud normativa implícitas en toda motivación individual y en toda institución social. Ningún posible participante de este discurso tiene permitido pretender encontrarse por principio en una mejor situación que el resto para considerar y juzgar esas razones, porque un presupuesto necesario de la validez de las mismas consiste justamente en que todo posible participante del discurso práctico puede examinar esas razones y juzgar su validez. Si alguien pretendiese encontrarse en la situación mencionada, entonces su posición no podría ser considerada como racionalmente justificable, sino sólo como la expresión subjetiva de un interés privado, que no puede justificar ante los posibles participantes del discurso práctico. La negación de la igualdad de derechos de todos los posibles participantes del discurso práctico, mediante el cual se pretende determinar la rectitud normativa de las instituciones sociales, contradice una condición del sentido del único procedimiento, mediante el cual resulta posible resolver la pretensión de justicia implícita en cada institución. Dicha igualdad de derechos es una condición necesaria del sentido del discurso práctico. (Damiani, 2001)

Tanto el mundo natural objetivo, cuya realidad es independiente de la voluntad humana, como el mundo social, cuya realidad consiste, por el contrario, en la realización de dicha voluntad en instituciones, son objetos públicos de un posible discurso, porque nadie puede pretender con sentido poseer un acceso privilegiado a esos mundos, un acceso que para los demás posibles participantes del discurso estaría por principio cerrado. En ello consiste el carácter simétrico de las posiciones de los posibles participantes de todo discurso teórico o práctico. Frente a esta situación simétrica de quienes buscan resolver argumentativamente pretensiones de verdad y de rectitud normativa y frente al carácter público y común del acceso al mundo natural y al mundo social se muestra claramente la ya mencionada particularidad de la pretensión de sinceridad y la especial relación que guarda con su posible resolución argumentativa. La pretensión de sinceridad no remite a un mundo público, ante el cual los interlocutores guarden una situación simétrica, sino al mundo interior, subjetivo del hablante. Desde una perspectiva pragmática, la particularidad del mundo interior consiste en que el hablante que realiza un acto de habla expresivo, por ejemplo una confesión, tiene cierto acceso privilegiado a sus propias vivencias. En el caso de los actos de habla expresivos, mediante los cuales el hablante eleva prioritariamente una pretensión de sinceridad, debe reconocerse cierta asimetría entre las posiciones del hablante y del destinatario, que distingue esta pretensión de las otras pretensiones de validez mencionadas.

La afirmación de esta asimetría, que distingue a la pretensión de sinceridad de las otras pretensiones y al mundo interior de los mundos públicos (objetivo y social) no implica, como ha creído Tugendhat, suponer la posibilidad de un lenguaje privado, cuyo sentido sólo pudiese ser comprendido por el hablante. (Tugendhat, 1979: 91-136; Wittgenstein, 1958: § 243) Muy por el contrario, la idea de mundo interior pragmáticamente presupuesta en conceptos tales como sinceridad, secreto, mentira, etc., supone que un hablante sólo puede comprender los contenidos de su conciencia gracias a un lenguaje compartido, cuyo significado se rige por reglas que otros pueden aplicar tan bien como él. Los actos de habla expresivos, que tienen como referente el mundo interior del hablante, para ser comprensibles, deben ser realizados en un lenguaje público, comprensible para todo el que conozca sus reglas. Una confesión puede ser juzgada como sincera o insincera sólo si se encuentra expresada en un lenguaje público, común al hablante y al oyente, un lenguaje mediante el cual el hablante pueda expresar su mundo interior ante un oyente que pueda comprenderlo. La idea de mundo interior pragmáticamente presupuesta en los actos de habla expresivos y en la pretensión de sinceridad que ellos prioritariamente elevan es absolutamente incompatible con la absurda representación de un lenguaje privado. Dicha idea remite al necesario reconocimiento de que el hablante posee cierto acceso privilegiado a su mundo interior-subjetivo y que, en cierta manera, es capaz de expresar o de ocultar los contenidos del mismo ante otros que podrían conocerlo fácilmente, si él los expresara. Conceptos tales como los de confesión, secreto y mentira presuponen que el hablante controla a voluntad, en cierta medida, el acceso de sus posibles interlocutores a su mundo interior, que puede expresar u ocultar sus opiniones, deseos, sentimientos, etc.

2. La resolución de una pretensión

La pregunta que nos ocupa no es por tanto si hay un mundo interior, que pueda ser manifestado mediante actos de habla

expresivos, ni tampoco si la pretensión de sinceridad, que estos actos prioritariamente elevan, debe ser distinguida de otras pretensiones, sino más bien cómo debe ser comprendida la ya mencionada particularidad del mundo interior y de la sinceridad, en cuanto presupuestos pragmáticos ineliminables de todo acto de habla con sentido. Dicha particularidad, recordemos, consiste en la asimetría en la que se encuentran los interlocutores debido al acceso privilegiado del hablante a su mundo interior-subjetivo. De dicha asimetría se siguen ciertas dificultades respecto de la posibilidad de resolver argumentativamente las pretensiones de sinceridad, dificultades que podrían conducir a poner en cuestión el carácter universal de dichas pretensiones, afirmado por la pragmática trascendental de Apel y la pragmática universal de Habermas.

Los actos de habla expresivos son manifestaciones de estados subjetivos, ligados a un tipo específico de pretensión de validez. Por un lado, pueden ser aceptados o rechazados por el destinatario según considere que la autopresentación del hablante es sincera o insincera. Por otro lado, el carácter subjetivo del referente de estos actos exige reconocer que la pretensión de sinceridad que ellos elevan no puede ser resuelta *inmediatamente* a través de argumentos. El fundamento de esa imposibilidad radicaría, según Habermas y Apel, en el carácter privilegiado de la perspectiva del hablante y en la correspondiente asimetría entre las posiciones del hablante y del oyente para juzgar esa pretensión mediante una comparación entre la expresión lingüística de un estado de conciencia del hablante y ese estado mismo como componente de su mundo interior. Hay una pregunta cuya respuesta es siempre más difícil de conocer para el oyente que para el hablante, a saber: ¿cree el hablante realmente en lo que dice? La dificultad que tiene el oyente para responder esa pregunta radica en que él no puede realizar inmediatamente la comparación mencionada, sino que siempre debe realizar un rodeo consistente en la observación de otras acciones del hablante, que pueden ser consistentes o inconsistentes con la expresión lingüística examinada. Para juzgar las pretensiones de sinceridad elevadas por el hablante, el destinatario debe considerar entonces la compatibilidad entre (al menos) dos hechos del mundo social intersubjetivo, que remiten ambos al mundo interior del hablante, a saber *dos acciones* del hablante. Por un lado, el destinatario debe considerar *el acto de habla* expresivo, mediante el cual el hablante eleva una pretensión de sinceridad que el destinatario desea juzgar como sincera o insincera. Por otro lado, debe considerar todas *las demás acciones del hablante*, que pueden ser compatibles o incompatibles con esa pretensión. Este procedimiento *mediato* es necesario para el destinatario porque puede resultar que ningún argumento ofrecido por el hablante sea suficiente para convencer al destinatario de la sinceridad del hablante. Mediante esos argumentos elevaría el hablante pretensiones de sinceridad cuya piedra de toque yace nuevamente en su mundo interior, que resulta accesible al oyente sólo mediante expresiones y acciones del hablante. (Damiani, 2003) Por ello, sostiene Habermas que las pretensiones de sinceridad no pueden resolverse mediante argumentos, que la sinceridad de las expresiones no puede ser fundamentada sino sólo mostrada y que la falta de sinceridad se revela en la falta de consistencia entre la expresión y las demás acciones del hablante. (Habermas, 1981, Vol. I: 69)

Quisiera, por tanto, destacar lo siguiente. Según Habermas la particularidad de las pretensiones de sinceridad, frente a otras pretensiones de validez, no radica sólo en la perspectiva privilegiada del hablante sobre su mundo interior, sino también en la imposibilidad de resolverlas mediante argumentos. Frente a la afirmación de esta imposibilidad es necesario preguntarse si la misma resulta compatible con el carácter racional de la fuerza ilocucionaria de los actos de habla expresivos y con el carácter universal de la pretensión de sinceridad. Si esta pretensión realmente no pudiese resolverse mediante argumentos, quizás habría que preguntarse si la pragmática universal debiera excluirla de su investigación. El motivo de esta pregunta radica en que una pretensión que por principio no pudiese ser fundamentable mediante argumentos no podría ser una pretensión de validez universal. En la reconstrucción de los actos de habla expresivos, ofrecida por Habermas, puede detectarse entonces una tensión problemática entre el carácter racional de las pretensiones de sinceridad y la presunta imposibilidad de resolverlas mediante argumentos. El núcleo de las dificultades contenidas en esta reconstrucción radica, a mi parecer, en el modo en que la misma presenta el concepto de resolución argumentativa de pretensiones de validez.

El punto de partida de la reconstrucción mencionada consiste, como ya se indicó, en la asimetría entre hablante y destinatario, en el

privilegio de la perspectiva del hablante. El hablante, en cuanto interlocutor competente, debe poder saber desde el comienzo si sus expresiones son sinceras o no. El destinatario, por el contrario, no tiene ese saber y puede, por ello, poner en cuestión la pretensión de sinceridad del hablante, si cree encontrar en el comportamiento de su interlocutor algún motivo de desconfianza. Por su parte el hablante puede tener (buenas o malas) razones para ocultar, como un secreto, ante el destinatario sus estados de conciencia. Ese poder, como ya señalamos, es constitutivo del concepto de mundo interior, como algo cuya manifestación se encuentra, en cierta medida, en poder del hablante. Cuando un destinatario atribuye sinceridad a un hablante, espera que el mismo se comporte de manera tal que lo que dice se corresponda con lo que hace. Cuando el destinatario quiere, por el contrario, determinar si verdaderamente el hablante cree lo que dice, debe atender a las acciones del hablante y compararlas con el sentido de sus palabras. (Habermas, 1981, Vol. I: 408) Hasta aquí la reconstrucción habermasiana parece ser satisfactoria.

Sin embargo, respecto de la imposibilidad de resolver argumentativamente las pretensiones de sinceridad, la mencionada reconstrucción parece ignorar dos cuestiones que quisiera destacar a continuación. En primer lugar, la comparación entre lo que el hablante dice y lo que el hablante hace, realizada por el destinatario para determinar si el hablante piensa realmente lo que dice, debe incorporarse a un *argumento*. Ese argumento puede mostrar que las palabras del hablante contradicen su manera de comportarse y que esa contradicción revela su falta de sinceridad. Justamente de esta manera pueden proceder, por ejemplo, un juez, un fiscal, o los miembros de un tribunal frente a las palabras y acciones de un sospechoso. Puede advertirse entonces, que, pese a la mencionada asimetría entre hablante y oyente, las pretensiones de sinceridad son objeto de un discurso argumentativo en contextos reales, por ejemplo en instituciones jurídicas. Mediante esos discursos se cuestionan, se fundamentan y, en cierto sentido, se resuelven argumentativamente las pretensiones de sinceridad de los hablantes. Sin embargo, sin mediar una confesión, puede siempre quedar la duda de si el juicio de los destinatarios sobre la sinceridad del hablante está bien fundado o no. Esta duda se deriva de que el conocimiento fácticamente obtenible sobre las secuencias de acciones de hablante siempre permanece incompleto. En el contexto de una comunidad real de comunicación no puede haber, por tanto, ninguna resolución *definitiva* de las pretensiones de sinceridad. Cabe destacar, sin embargo, que esta imposibilidad no es una característica distintiva de las pretensiones de sinceridad, sino que parece extenderse también a otras pretensiones. Cuando evaluamos la validez de hipótesis científicas sobre el mundo natural o de propuestas prácticas o normas situacionales no es razonable esperar una resolución definitiva fácticamente alcanzable. El concepto de resolución definitiva de una pretensión de validez en general es sólo una *idea regulativa*, que como tal no puede ser fácticamente realizada en contextos reales. (Apel, 2003) Por lo tanto, si el concepto de resolución de pretensiones de validez se entiende no como definitivo sino como algo que puede tener lugar en contextos reales, la interioridad del referente de los actos de habla expresivos no parece ofrecer ningún motivo para afirmar que las pretensiones de sinceridad no son resolubles mediante argumentos.

En segundo lugar, respecto de la imposibilidad de resolver argumentativamente las pretensiones de sinceridad, postulada por Habermas y Apel, quisiera destacar aquí también lo siguiente. Al examinar esta cuestión, deberían tenerse presentes las condiciones bajo las cuales alguien puede considerarse obligado bajo ciertas circunstancias y por buenas o malas razones a ser insincero e incluso también bajo las cuales alguien puede tener la obligación de guardar un secreto frente a un prójimo. Recuérdese que esta fue justamente la cuestión que ocasionó una polémica entre Kant y Benjamin Constant y que la ética del discurso se ha distanciado del rigorismo contenido en la posición kantiana. (Apel, 1998: 272-280; Apel, 2002: 141-143; Böhler, 1985: 348-354) Lo que salta a la vista es que esas condiciones no son las de una situación ideal de habla. En esa situación ideal, los participantes del discurso determinan su juicio atendiendo exclusivamente al peso de los argumentos y no a un juego estratégico de desconfianza recíproca. Por tanto, bajo dichas condiciones puramente ideales no puede ser puesta en cuestión la sinceridad del interlocutor sino que ella es presupuesta necesariamente. La sinceridad del interlocutor es una condición de posibilidad del diálogo argumentativo porque en una situación ideal de habla debe ser recíprocamente atribuida. En esa situación, donde sólo la validez de los argumentos cuenta, los

interlocutores pueden cuestionar y fundamentar las pretensiones de sentido, verdad y rectitud normativa, porque es siempre posible que un enunciado sea impugnado como incomprensible, falso o injusto. Sin embargo, cuando un destinatario cuestiona la pretensión de sinceridad de un enunciado, esto es cuando desconfía sencillamente del hablante, hablante y destinatario no se encuentran ya en una situación ideal de habla, porque el destinatario sospecha que un factor extra-argumentativo ha influido de manera determinante en la acción lingüística de su interlocutor. En una situación ideal de habla, en la comunidad ideal de comunicación, las pretensiones de sinceridad de los interlocutores son consideradas por ellos mismos necesariamente como siempre ya resueltas.

La resolución argumentativa de las pretensiones de sentido, verdad y rectitud normativa es *una tarea* de los participantes de una comunidad ideal de comunicación. Una condición de posibilidad de la realización de esa tarea consiste en que esos participantes (por ejemplo, nosotros en este momento) acepten como ya resueltas las pretensiones de sinceridad del prójimo. Los interlocutores que intentan resolver un problema teórico o práctico mediante un diálogo argumentativo ofrecen soluciones y con ellas elevan distintas pretensiones universales. Ellos pretenden, en primer lugar, que lo que dicen es comprensible, esto es elevan una pretensión de sentido. En segundo lugar, en el caso del discurso teórico, pretenden que la propuesta de solución al problema es verdadera y, en el caso del discurso práctico, que es justa, esto es elevan prioritariamente o bien una pretensión de verdad o bien una pretensión de justicia. Por último, junto con la afirmación de sus propuestas de solución elevan una pretensión de sinceridad. Respecto de las primeras tres pretensiones, cada interlocutor sólo puede elevarlas, ya que su posible resolución depende del trabajo conjunto de todos los que participan del discurso. Ese trabajo consiste en ofrecer, examinar y evaluar los argumentos a favor o en contra de esas pretensiones. Antes de ese trabajo, los interlocutores no pueden saber si las mismas están justificadas o no. Respecto de las pretensiones de sinceridad cabe destacar que, bajo condiciones ideales, ese trabajo de resolución argumentativa no es ni necesario ni posible, porque bajo esas condiciones cada uno debe confiar desde el comienzo en que los demás dicen lo que piensan. Si esa confianza se debilita y cada interlocutor comienza a cuestionar las pretensiones de sinceridad del prójimo, entonces desaparecen las condiciones puramente argumentativas de resolución de las demás pretensiones de validez.

3. Conclusiones

De las observaciones anteriores se siguen algunas consecuencias importantes para nuestro tema, que permiten comprender mejor la relación entre sinceridad y argumentación. En contextos reales es siempre posible cuestionar *mediante argumentos* la pretensión de sinceridad de un hablante. En ese cuestionamiento es presentada la incompatibilidad entre el sentido de diversas acciones del hablante, esto es entre el acto de habla cuestionado como insincero y otras acciones lingüísticas o no lingüísticas que el hablante haya realizado antes o después de dicho acto. Esta incompatibilidad es presentada por el crítico frente a todo posible interlocutor como una razón que justificaría desconfiar de la sinceridad del hablante y que por tanto lo excluye de la comunidad de interlocutores que podrían resolver si las razones de la desconfianza están justificadas. La impugnación de la pretensión de sinceridad de un hablante conlleva la impugnación de su competencia para participar de un diálogo argumentativo como un interlocutor digno de la confianza ajena, que pueda contribuir a determinar si la mencionada incompatibilidad existe y si es prueba de su falta de sinceridad. Si las sospechas de un crítico desconfiado están justificadas o no, puede sólo determinarse mediante un procedimiento argumentativo, en el que las secuencias de acciones del hablante sean consideradas en toda su extensión en el largo plazo. El significado pragmático de esa sospecha, sin embargo, contiene implícitamente una propuesta de excluir al hablante cuestionado, al menos momentáneamente, de la comunidad de argumentación que puede juzgar su pretensión de sinceridad.

Como ya señalé más arriba, Habermas afirma que la sinceridad de los actos de habla expresivos no se puede fundamentar mediante argumentos sino que sólo se puede mostrar con actos. De acuerdo a lo expuesto, el sentido de esta afirmación podría ser precisado teniendo en cuenta, por un lado, que si la pretensión de sinceridad de un hablante es cuestionada, es cuestionada también su competencia para contribuir a la resolución argumentativa de su pretensión y, por el otro, que los demás pueden cuestionar o fundamentar esa pretensión

atendiendo a lo que el hablante devela de su mundo interior en sus demás acciones.

Referencias

Apel, K.-O. (1975), *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Apel, K.-O. (1983), "C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth", en: E. Freeman (ed.), *The Relevance of Charles Peirce*, Illinois: La Salle, 189-223

Apel, K.-O. (1998), "Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung?", en: K.-O. Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main, 221-280

Apel, K.-O. (2002), „Eine philosophische Letztbegründung des *moral point of view*", en: K. Bayertz (ed.), *Warum moralisch sein?*, Padeborn, 131-143

Apel, K.-O. (2003), "Wahrheit als regulative Idee", en: M. Kettner, D. Böhler, G. Skirbekk (eds.), *Diskurs und Reflexion. Auseinandersetzungen mit Karl Otto Apel*, Frankfurt am Main, 171-196

Böhler, D. (1985), *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt am Main

Damiani, A. M. (2001), "Der argumentative Dialog und die Grundsätze der praktischen Philosophie", en: *Conceptus. Zeitschrift für Philosophie*, Universität Salzburg, Jahrgang XXXIV, Nr. 84, 75-103

Damiani, A. M. (2002), "Die Idee der letzten Meinung in der sinnkritischen Argumentationstheorie", en: H. Burckhart / H. Gronke (eds.), *Philosphieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 163-178

Damiani, A. M. (2003), "Die Verbindlichkeit des argumentativen Dialogs", en: M. Kettner, D. Böhler, G. Skirbekk (eds.), *Diskurs und Reflexion. Auseinandersetzungen mit Karl Otto Apel*, Frankfurt am Main, 113-121

Habermas, J. (1976), "Was heißt Universalpragmatik", en: K.-O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main, 174-272

Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Ts., Frankfurt am Main

Tugendhat, E. (1979), *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprach-analytische Interpretationen*, Frankfurt am Main

Wittgenstein, L. (1958), *Philosophische Untersuchungen*, en: L. Wittgenstein, *Werk-ausgabe*, T. I, Frankfurt am Main

ACCIÓN, INTERPRETACIÓN Y DISCURSO

Alberto Mario Damiani

En el presente trabajo me propongo examinar la naturaleza de la comprensión que tiene los interlocutores discursivos de las acciones que ellos mismos realizan. Para ello comienzo por distinguir esta comprensión de la interpretación falible que un agente, por lo general, puede formular sobre su propia acción. Luego considero que la denominada "doctrina de los infortunios" nos ofrece buenas razones para negarle, por lo general, una autoridad privilegiada en la comprensión correcta de sus propios actos. A continuación, intento precisar el significado del término "discurso" y afirmo que la reflexión sobre la parte performativa de los actos que componen nuestro discurso actual, permite descubrir no sólo determinadas condiciones necesarias de su sentido y validez, sino también una especial comprensión que el interlocutor discursivo tiene tanto de sus propias acciones como de dichas condiciones. Denomino a esa comprensión "saber performativo". Por último, concluyo formulando tres comentarios aclaratorios respecto de la naturaleza de dicho saber.

La comprensión científico-social e histórica de la acción humana presupone necesariamente una comprensión más o menos precisa del significado del término "acción". Dicha comprensión puede ser examinada mediante una teoría filosófica sobre la acción humana. Algunas teorías filosóficas de la acción toman como unidad de análisis las acciones racionales de agentes individuales, a los que se les atribuye una comprensión medianamente transparente de sus propias acciones. Otras teorías, en cambio, conciben la acción humana como una realidad intersubjetiva, en al que las relaciones sociales tienen prioridad sobre los individuos. Estas últimas teorías no le atribuyen al agente una autoridad especial en la comprensión de sus propias acciones, sino que dicha comprensión se concibe desde el comienzo como una tarea colectiva.

Evidentemente, la descripción de una acción propia o ajena puede transformarse en un

objeto de controversia por distintos motivos. En primer lugar, debe reconocerse que la tarea de describir una acción parece poder realizarse de distintas maneras. Las dificultades contenidas en esta diversidad de posibles descripciones de una misma acción pueden advertirse tan pronto como hay que determinar, por ejemplo, si ciertas consecuencias de una acción entran o no en la descripción de la misma, o cuáles son los aspectos relevantes de una acción que deben ser mencionados en dicha descripción, o cuál es el nivel de abstracción en que debe formularse la descripción en una circunstancia determinada. En segundo lugar, en ciertos contextos conflictivos de interacción social estratégica, tales como una confrontación entre adversarios económicos, políticos, sociales o bélicos, la descripción que los agentes pueden ofrecer de sus propias acciones no es neutral y objetiva, sino que resulta ser un elemento más de la confrontación recíproca. Por ejemplo, dado que resulta moralmente admisible defenderse de pero no atacar a un semejante, ambos adversarios intentarán describir sus propias acciones como defensivas y las ajenas como agresivas. En esos contextos, la elección de los términos para describir las acciones propias y ajenas forma parte de los planes enfrentados de interacción estratégica. En tercer lugar, las descripciones que los agentes formulan sobre sus propias acciones en el contexto del mundo de la vida están, por lo general, muy lejos del ideal de autotransparencia. En realidad, buena parte de las acciones humanas son comprendidas por los agentes de una manera distorsionada por diversos factores. El examen de estos factores ha sido realizado desde hace ya tiempo por diversas teorías científico-sociales y filosóficas. Pensemos, por ejemplo, en los fenómenos de la racionalización y la denegación, estudiados por el psicoanálisis, o los de la alienación, la cosificación, la falsa conciencia o el fetichismo de la mercancía, descubiertos por la crítica de la economía política, y estudiados por diversas disciplinas científico-sociales. Pensemos también en lo que la ontología fenomenológica, con intenciones crítico normativas, ha denominado actitudes de mala fe, mediante las cuales el agente intenta eludir la responsabilidad por sus acciones al concebirlas como si fuesen el resultado de determinaciones ajenas a su voluntad.

Sin pretender haber realizado una enumeración exhaustiva de los motivos que pueden distorsionar la imagen que un agente se forma de sus propias acciones, los factores mencionados hasta aquí parecen bastar para cuestionar cualquier teoría que le atribuya, en general, al agente una comprensión transparente, no distorsionada, correcta del sentido de sus propias acciones. Considerando estos factores, parece más bien recomendable admitir que, por lo general, el agente carece de una autoridad especial para describir lo que él mismo hace, hizo u hará, es decir, una autoridad que podría derivarse de algún tipo de acceso privilegiado al sentido de sus propias acciones, acceso que estaría por principio vedado a otros posibles interesados en lograr una comprensión adecuada de dichas acciones. El aspecto positivo de esta recomendación consiste en el reconocimiento de que, por lo general, el agente cuenta sólo con una interpretación falible de lo que hace, ha hecho o hará, es decir un versión sobre sus propias acciones que puede ser objetada por posibles interlocutores, que encuentren deficitaria dicha interpretación, sea por los motivos antes mencionados, sea por otros motivos. De esta manera, debería reconocerse entonces que, lejos de acceder de manera privilegiada al sentido de sus propias acciones, un agente cuenta, por lo general, sólo con una interpretación falible sobre las mismas.

En este punto de mi exposición quisiera destacar que en la interpretación de una acción encontramos, al menos, dos tipos de acción. Por un lado, la acción interpretada, la acción que se intenta comprender mediante la interpretación. Por otro lado, el conjunto de acciones lingüísticas o actos de habla que constituyen la interpretación misma. Según lo dicho hasta aquí, por lo general, no parece recomendable atribuirle al agente una comprensión transparente de sus propias acciones, ya que esta suele estar distorsionada por distintos factores, que impiden atribuirle al agente una autoridad privilegiada para interpretar lo que hace. Ahora bien, dado que esta interpretación también se compone de acciones, es decir de acciones lingüísticas, podemos examinar ahora si existen factores análogos a los mencionados que puedan distorsionar de alguna manera la comprensión que el hablante tiene de sus propios actos de habla. Para realizar este examen es posible apelar a la teoría de los actos de habla o, más específicamente a un capítulo de la misma denominado “doctrina de los infortunios”. Esta doctrina muestra que las expresiones realizativas se encuentran expuestas a errores análogos a la falsedad de los enunciados proposicionales. Los infortunios son de diversas clases y cada una consiste en el incumplimiento

de una condición constitutiva para la realización de un acto. Además de los infortunios, esta teoría reconoce también otras distorsiones de los actos de habla, derivadas no ya su falta de realización, sino de la equivocidad o de un déficit de comprensión inmediata del acto de habla, por ejemplo en el caso de un malentendido.

No es posible ni necesario detenerse aquí en un examen detallado de los infortunios y los malentendidos que pueden cometerse con los actos de habla. Baste con reconocer que ellos nos ofrecen un motivo suficiente para afirmar que, en ciertos casos, un hablante puede equivocarse respecto de los actos de habla que cree estar realizando o haber realizado, por desconocer, por ejemplo las condiciones procedimentales necesarias para realizar efectivamente ese acto. Esta falibilidad del hablante parece análoga a la de quien comprende sus propias acciones no lingüísticas. Si antes decía que este actor cuenta sólo con una interpretación falible de sus propias acciones, ahora digo que él también puede equivocarse o, al menos ser equívoco como hablante, cuando articula lingüísticamente dicha interpretación, porque los actos de habla que la conforman pueden ser desafortunados o equívocos. Concedida esta falibilidad del hablante, que podría denominarse falibilidad de segundo orden, es necesario, sin embargo, destacar lo siguiente. Por un lado, el actor que interpreta sus propias acciones, puede cometer inadvertidamente errores no sólo en el contenido de esta interpretación, sino también en la realización, comprensión e identificación de sus propios actos de habla. Por otro lado, si es un hablante competente, tiene que poder también advertir y corregir dichos errores, atendiendo, por ejemplo, a las condiciones constitutivas de los actos de habla que pretende realizar u ofreciendo una versión unívoca o al menos más clara de los mismos mediante el recurso a expresiones realizativas explícitas. En ese sentido, la posibilidad de cometer errores en la realización, comprensión e identificación de los propios actos de habla debe siempre venir acompañada por la posibilidad de corregir dichos errores, garantizada por la competencia lingüística y la capacidad de aprendizaje del hablante.

El agente parece, por tanto, contar sólo con una interpretación falible de sus propias acciones y no puede tener certeza siquiera de los actos habla que conforman dicha interpretación. En el mejor de los casos, el agente sólo puede pretender que su interpretación resulta verdadera y correctamente formulada, pero él carece de una autoridad especial que le permita resolver dicha pretensión. Ella sólo pude ser resuelta, positiva o negativamente, mediante un discurso teórico, en el que participen los interesados en la cuestión. En otro lugar he intentado señalar algunas precisiones sobre el significado del término “discurso”, dado que el mismo h sido utilizado con distintos significados en la tradición filosófica occidental y en la filosofía contemporánea. (Damiani, 2011) Baste señalar aquí que utilizo este término para designar un tipo especial de diálogo argumentativo, mediante el cual los interlocutores intentan resolver pretensiones de validez.

La filosofía trascendental transformada de manera pragmático-lingüística ha descubierto que en la parte performativa de los actos de habla que conforman un discurso, en el sentido señalado, se encuentran determinadas condiciones del sentido del discurso bajo la forma de presupuestos necesarios. La necesidad de los mismos se puede determinar mediante un procedimiento reflexivo denominado “argumento de la fundamentación última” (Kuhlmann). Un aspecto importante de este procedimiento consiste en que los interlocutores discursivos tienen un saber implícito sobre los presupuestos contenidos en la parte performativa de sus actos de habla, al que puede denominarse “saber performativo” (*Handlungswissen*). Ello significa que quien se comporta como un interlocutor discursivo no cuenta ya meramente con una interpretación falible de las acciones que realiza como tal, sino que debe poder explicitar de manera infalible las acciones que realiza (afirmar, preguntar, conceder, objetar, etc.), las pretensiones que eleva prioritariamente a la discusión (verdad, justicia), las expectativas necesariamente contenidas en los actos que realiza y todas las demás condiciones a priori del sentido de los mismos. Este saber preformativo no es ya una interpretación falible sobre los propios actos sino una condición necesaria de cualquier interpretación falible que el interlocutor discursivo pueda formular sobre acciones propias o ajenas.

La atribución de esta infalibilidad puede, por cierto, resultar dudosa tanto para el escepticismo hoy tan a la moda, como para cierto dogmatismo tradicionalista que insiste en la afirmación irrestricta de la finitud humana y encuentra sus raíces en un suelo extrafilosófico. Entiendo que la única forma para determinar racionalmente el valor de esa duda es una

reflexión sobre el diálogo actual con quien la formula. Dentro de dicha reflexión la pregunta decisiva es la siguiente: ¿Acaso quien expresa esa duda no sabe de manera segura e infalible el tipo de acto de habla que realiza cuando la expresa? ¿Acaso no sabe si está afirmando, preguntando, respondiendo, advirtiendo, definiendo, prometiendo, bautizando o apostando? Lo propiamente decisivo de esta pregunta consiste en lo siguiente. Si la respuesta a esta pregunta fuese negativa, no sabríamos cómo reaccionar ante lo que parecía la expresión de una duda respecto de la infalibilidad de nuestro saber performativo. Nuestro interlocutor (escéptico o dogmático) se habría retirado y el discurso sobre la cuestión se habría interrumpido, al menos momentáneamente hasta que pueda indicarnos de forma fehaciente cuál es la jugada a la que tenemos que responder. Si su respuesta fuese afirmativa, en cambio, nos encontraríamos ante dos escenarios posibles. El primero es la comisión de una inconsistencia pragmática o autocontradicción performativa que podría formularse, por ejemplo, del siguiente modo: "Sé de manera segura e infalible que afirmo que un hablante no puede estar seguro del tipo de actos de habla que realiza, porque es finito, etc.". En el segundo escenario, en cambio, nuestro interlocutor retiraría su duda al reconocer explícitamente el carácter infalible de su saber performativo. Este segundo escenario es el objetivo de la reflexión sobre el diálogo actual con quien formula esa duda. Es cierto que este objetivo no siempre es fácil de alcanzar, ya que tanto el escéptico obstinado como el dogmático de la finitud resultan, por lo general, poco permeables al diálogo crítico y reflexivo.

Para concluir, quisiera formular tres comentarios aclaratorios sobre el saber performativo de los interlocutores discursivos. En primer lugar, quisiera advertir la siguiente obviedad. Cuando se afirma que el interlocutor discursivo tiene un saber performativo infalible sobre el tipo de acto de habla que realiza en cada caso, no se está diciendo que el verbo "saber" sea un verbo performativo. Esta advertencia viene motivada porque en la reciente bibliografía sobre la cuestión, puede registrarse cierta confusión que quisiera despejar aquí. (Kalpokas, 2009; Damiani, 2010a) Para comprender la diferencia entre el verbo saber y los verbos performativos, basta advertir que quien, en determinadas circunstancias dice "prometo tal o cual cosa" está prometiendo, pero nadie sabe algo por el sólo hecho de decir "sé tal o cual cosa". Para prometer algo basta con decir "prometo", pero para saber algo no basta con decir "sé". Sin embargo, debe suponerse que un hablante competente sabe el tipo de acción que realiza. El contenido de ese saber no es la parte proposicional de su acto de habla, sino la parte performativa. Quien se comporta como un interlocutor discursivo debe poder explicitar mediante un verbo performativo el acto que realiza y, por lo tanto, debe atribuírsele un saber implícito sobre dicho acto. Por ello, puede denominarse "saber performativo" al saber que le atribuimos al interlocutor discursivo sobre sus propios actos de habla y las condiciones de sentido de los mismos. (Damiani, 2009: 60-104) Sólo quien sabe si, en cada caso, afirma, pregunta, concede, objeta, etc., puede integrar la comunidad discursiva.

El segundo comentario aclaratorio se refiere a lo siguiente. Más arriba señalé que quien realiza una acción cualquiera, el agente del mundo de la vida, cuenta con una interpretación falible de la misma. Quien comprende mediante una interpretación determinada una acción propia pretende que la misma es verdadera. Esta pretensión de verdad elevada por el actor implícitamente en la interpretación de su acción sólo puede resolverse (positiva o negativamente) mediante un discurso. Esto significa que toda acción con sentido, toda acción humana comprendida de manera más o menos adecuada por el actor, contiene implícitamente o se encuentra necesariamente acompañada por la posibilidad de un discurso, dedicado a resolver las pretensiones de validez elevadas mediante dicha comprensión. Este discurso posible que acompaña a toda acción con sentido puede denominarse "discurso virtual acompañante". Ahora bien, si ese discurso se realiza y el actor del mundo de la vida participa en él como interlocutor, recién entonces debe atribuírsele a él un saber performativo infalible sobre sus propias acciones discursivas y sus condiciones necesariamente presupuestas. Valga esta aclaración para evitar confundir el saber performativo propio del interlocutor discursivo con las intenciones o la comprensión falible que el actor del mundo de la vida se forma de sus propias acciones. (Damiani, 2007; 2009: 82-92)

El tercer comentario aclaratorio sobre el saber performativo remite al hecho de que el mismo es una condición de posibilidad del rol del interlocutor discursivo. Por ello el concepto de este saber no puede confundirse con una suerte de intuición intelectual o de certeza psicológica

que un agente pueda experimentar, ya que se trata sólo de una condición. (Damiani, 2008, 2009: 104-113) Las condiciones son exigencias que a veces podemos cumplir y a veces no podemos cumplir. En ese sentido, quien no puede cumplir con esta exigencia, es decir quien no puede en un momento determinado explicitar el tipo de acto de habla que realiza, no puede participar del discurso. La filosofía trascendental después del giro lingüístico-pragmático no se interesa por la reconstrucción de lo que algunos filósofos analíticos denominaron "argumentos trascendentales" o "esquemas conceptuales", sino por el descubrimiento de las condiciones necesarias de la posibilidad del discurso racional, contenidas en la parte performativa de los actos de habla que lo componen. El saber preformativo que el interlocutor discursivo tiene sobre sus propias acciones es una de esas condiciones.

Referencias

Böhler, D. (1985), *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Damiani, A. M. (2007), "El participante como actor e interlocutor. Un examen ético-discursivo", en: *Cuadernos de ética*, 35, 11-25

Damiani, A. M. (2008), "¿Kant o Fichte? Sobre el punto de partida de la transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental", en: *Tópicos*, Revista de filosofía de Santa Fe, 16, 21-39

Damiani, A. M. (2009), *Handlungswissen. Eine transzendentale Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg/München Karl Alber

Damiani, A. M. (2010), "Comunidad, realidad y pragmatismo", en: *Tópicos*, Revista de filosofía de Santa Fe, 20, 119-139

Damiani, A. M. (2011), "Acción y racionalidad en la filosofía trascendental: del giro copernicano al giro lingüístico pragmático", en: D. J. Michelini, H. N. Soto, R. De Miguel (eds.), *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 31-39

Kalpokas, D. (2009), "La incognoscibilidad y los límites del sentido", en: AA.VV., Peirce, Schiller, Dewey y Rorty, *Usos y revisiones del pragmatismo clásico*, Buenos Aires: Del signo, 105-125

UNA REFLEXIÓN SOBRE LA CONDICIÓN POSTMETAFÍSICA DE LA FILOSOFÍA A PARTIR DE LA TEORÍA DEL DISCURSO DE M. BAJTÍN

Adrián Bertorello

Habermas describe la metafísica desde dos puntos de vista complementarios. En primer lugar, como una tradición filosófica determinada, a saber, el idealismo que recorre un largo camino que va de Platón a Hegel. En segundo lugar, por una serie de motivos que articulan la identidad específica de esta tradición: el pensamiento identitario, la teoría de las ideas y una concepción fuerte de teoría. (Habermas, 1990b: 39) En el siglo XX surgen cuatro modelos de filosofía que introducen una serie de cuestionamientos a los motivos fundamentales de la metafísica. Esta ruptura con la tradición metafísica ponen de manifiesto el carácter eminentemente moderno de estas filosofías. (Habermas, 1990a: 16ss.) Ellas son la fenomenología, el marxismo occidental, el estructuralismo y el paradigma analítico (Habermas 1990a: 14). Uno de los rasgos característicos de la filosofía del siglo XX es el giro lingüístico. Para Habermas el paso de una filosofía de la conciencia a una reflexión que toma como punto de partida el lenguaje contribuyó a moldear un pensamiento que se sitúa después de la metafísica. (Habermas, 1990b: 54ss.)

En el siguiente trabajo voy a ilustrar esta tesis habermasiana en la tradición de la fenomenología. Expondré la reflexión de Bajtín sobre el lenguaje como una manera de situarse por fuera de la metafísica. El pensamiento de Bajtín no sólo se coloca en el eje del lenguaje como punto de partida de la filosofía, sino también en otro de los motivos con los que Habermas describe el punto de vista postmetafísico, a saber, el cambio de las relaciones entre teoría y praxis. A fin de mostrar este paralelismo el trabajo se articula en tres puntos: 1. La crítica a la teorización, 2. La descripción del acontecimiento como praxis, y 3.

La mediación discursiva de la praxis. En el curso de la exposición voy a mostrar también ciertos paralelismos que hay con la fenomenología hermenéutica de M. Heidegger.

1. La crítica a la teorización

En el texto *Hacia una filosofía del acto ético* Bajtín denomina a su propia concepción de la filosofía "fenomenología del mundo del acto ético" (Bajtín: 1997a: 39). Esto no significa una adscripción plena y total a los contenidos de la filosofía de Husserl. La fenomenología bajtiniana no puede considerarse como la aplicación escolar de los análisis de Husserl al plano ético y estético. Bajtín mantiene una relación libre con los postulados fundamentales de la fenomenología. La fenomenología tiene sólo un valor metodológico. Le proporciona una descripción ajustada al fenómeno que tiene en la mira. La descripción del acontecimiento del acto ético es anterior a cualquier conceptualización teórica. Por este motivo puede considerarse como una expresión de la máxima que guía el método fenomenológico: "*auf die Sachen selbst zurückgehen*" (Husserl, 1992: 10). Desde esta concepción de la fenomenología formula su crítica a la filosofía contemporánea. A todas las corrientes del pensamiento de su época les dirige el mismo argumento: la teoría toma como punto de partida la escisión entre el contenido semántico y el acto histórico que lo produjo. Asimismo, sostiene que la interpretación del sentido del contenido semántico es independiente del acto de producción. De esta manera surge la dicotomía que contrapone dos mundos: el mundo autónomo del sentido y el mundo histórico.

La actitud teórica queda encerrada en esta dicotomía. No la puede superar. La razón de ello se debe a que la absolutización del contenido semántico impide explicar el acto histórico que le da origen. Si al plano del acontecer histórico se lo caracteriza como el obrar de un yo individual que es responsable de sus actos, entonces es imposible encontrar semejante realidad en el plano autónomo del sentido. El mundo teórico es un dominio que surge como un acto de eliminación o abstracción del yo histórico. (Bajtín, 1997a: 35) Por ello no puede fundamentar el acto de responsabilidad individual característico del obrar humano.

Bajtín usa el argumento del Barón de Münchausen para explicar esta idea: querer extraer el acto ético individual del universo semántico teórico es como querer sacarse a sí mismo de un poso tirándose del pelo. (Bajtín, 1997a: 14) Es interesante notar que Heidegger en su crítica al dominio de la actitud teórica en la filosofía contemporánea usa el mismo argumento, pero en sentido contrario. En la *Vorlesung* del semestre extraordinario para los retornados de la guerra del año 1919, Heidegger habla del problema espiritual de Münchausen -*das Münchhausenproblem des Geistes*- (Heidegger, 1999: 16). La misma paradoja que Bajtín utiliza para mostrar la imposibilidad de fundamentar la historicidad del obrar humano en la teoría es la que menciona Heidegger para señalar precisamente lo contrario: que el acto ético histórico (el Dasein mismo) se fundamenta a sí mismo.

2. La concepción del Acontecimiento como praxis

Uno de los propósitos de la filosofía de Bajtín es la superación del dualismo. Postula, para ello, la existencia de una única dimensión ontológica a la que denomina de varias maneras. Entre ellas menciono las siguientes: "la unicidad del acontecer" (Bajtín, 1997a: 7) "acto ético individual y responsable" (Bajtín, 1997a: 8), "acontecimiento del ser" (Bajtín, 1997a: 17), "acontecer de la vida" (Bajtín, 1997a: 17), "historicidad real del ser en cuanto acontecer" (Bajtín, 1997a: 18), "vida concebida como acto ético" (Bajtín, 1997a: 19), "acontecimiento ético del ser en su devenir real" (Bajtín, 1997a: 20), "razón práctica" (Bajtín, 1997a: 20), "*mi* acto ético responsable" (Bajtín, 1997a: 25), "ser del acontecimiento" (Bajtín, 1997a: 26), "acontecimiento único y singular del ser" (Bajtín, 1997a: 36), "acontecer ontológico" (Bajtín, 1997a: 75).

Todas estas expresiones tienen como finalidad describir la unidad entre el acto histórico individual del obrar humano y el sentido que resulta de ese acto. Por decirlo así: existe una única dimensión ontológica que tiene un carácter monádico: el obrar humano responsable. Ella puede ser vista desde el punto de vista de la producción, y de esta manera, se la describe como acto, actividad, acontecer, devenir real; o también puede ser descripta como el resultado de ese obrar. De este modo se la concibe como significación, sentido o contenido semántico. Lo decisivo es que los dos aspectos no son universos paralelos como sucede en la actitud teórica, sino que son aspectos de una misma realidad. Se relacionan del mismo modo que el proceso y el resultado,

la actividad y la obra. El propósito de Bajtín es justamente pensar la unidad de este acontecimiento singular e indivisible. El momento significativo no es una abstracción de la actividad productiva. Al contrario, el contenido semántico necesariamente tiene que ser remitido al acontecer de un yo individual que obra aquí y ahora.

Semejante concepción del ser lleva consigo una dificultad: ¿Cuál es el punto de vista que permite una descripción adecuada? ¿Cuál es la vía de acceso a la unicidad del ser? ¿Dónde debe situarse el observador para dar cuenta de la unidad del acontecimiento? Existen dos alternativas: o bien la mirada exotópica (Bajtín, 1997a: 23) o bien la mirada participativa. La primera posibilidad es la que funda el pensamiento teórico. En efecto, la teoría mira la historicidad desde el acto de conocimiento. Este acto es el que da origen a la distinción entre el mundo histórico y el contenido semántico y la consecuente absolutización del segundo. Toda la explicación que el pensamiento contemporáneo hace de la historicidad supone una mirada exterior a ella misma; lleva consigo una perspectiva que desvirtúa el fenómeno del acontecer porque lo objetiva desde la posición teórica que asume el sujeto epistemológico.

La mirada participativa radica en que el acontecer del ser sólo puede ser captado desde el interior de él mismo. Esta mirada interna no es, estrictamente hablando, un acto de conocimiento, si por él se entiende el modo en que las ciencias y la filosofía dominante en los años veinte objetivan y legitiman su campo de investigación. La mirada interior al acto ético tiene el sentido de una vivencia participativa. (Bajtín, 1997a: 20 y 25) La expresión "pensamiento participativo" es la alternativa epistemológica al acto de conocimiento. Sólo viviendo, es decir, poniendo en acto el acontecimiento histórico de la responsabilidad se accede a una comprensión que no desfigura la unidad de realización y sentido.

Esta idea es muy cercana a la noción heideggeriana de la *Selbstauslegung des Lebens* (la autointerpretación de la vida) y a la descripción que en la lección del semestre por emergencia de la guerra hace sobre el ámbito de lo originario como *Ereignis*. En la vivencia del mundo circundante entendido como la trama significativa de índole pragmática en la que la vida humana se comprende a sí misma, a los otros y a los entes, el "yo" –señala Heidegger- está implicado de una manera muy distinta que en la de la modalidad teórica. El "yo" resuena (*anklingen*), co-resuena (*mitanklingen*) y se mueve (*schwingen*) en la vivencia. (Heidegger, GA 56/57: 73) El sentido de estos verbos es el siguiente: en una determinada esfera práctica como puede ser el "yo" no tiene una posición exterior a la trama significativa que la constituye, sino que co-pertenece a ella. Esto resulta evidente en la comparación con la modalidad teórica donde el sujeto se coloca fuera de la red de significaciones y objetiva el mundo. Heidegger denomina "yo histórico" (*historisches ich*) (Heidegger, GA 56/57: 74) a esta subjetividad envuelta en las relaciones semánticas de la praxis. Para expresar justamente esta co-pertenencia de subjetividad y mundo en la vivencia de la praxis y, como antónimo de "suceso" (*Vorgang*), Heidegger introduce el término de "acontecimiento" (*Ereignis*). Dicho negativamente: la vivencia del mundo circundante no pasa delante de mí como un objeto de conocimiento, sino que "yo" y las relaciones semánticas que constituyen esa esfera de la praxis somos una totalidad de sentido. Como ejemplo de esta particular relación entre la totalidad de sentido y el yo Heidegger refiere la siguiente experiencia: "el ascenso a una montaña para ver la salida del sol. Se ha llegado a arriba, y todos esperan en silencio. Se está totalmente entregado al acontecimiento, se ve el disco solar, las nubes, las masas rocosas de esta forma determinada, pero no se ve el macizo aislado al que recién subí. Aquí siempre perdura el yo" (Heidegger, GA 56/57: 206).

Para finalizar este punto querría tratar un rasgo fundamental de la fenomenología bajtiniana: la presuposición del sentido. Con ello me refiero a que la afirmación de que la única realidad es la del obrar responsable e individual no conduce ni al escepticismo ni un relativismo. (Bajtín, 1997a: 17) La historicidad e individualidad del acontecimiento no lo hunde en una oscuridad que imposibilitaría cualquier discurso sobre él. Al contrario, el acto ético encierra una luminosidad y racionalidad peculiares. (Bajtín, 1997a: 37-38) Hablar de una lucidez del acontecer del ser tampoco significa postular una suerte de acceso intuitivo a él. Para referirse a la articulación de esta luminosidad apela a otra metáfora kantiana: el carácter arquitectónico del mundo. (Bajtín, 1997a: 60)

El concepto de mundo tiene un sentido estrictamente deíctico-modal: designa un eje de coordenadas desde donde se trazan las relaciones de sentido. Los tres momentos que constituyen este sistema de referencias son los siguientes: yo-para-mí, otro-para-mí y yo-para-

otro. (Bajtín, 1997a: 61; 75) El mundo se estructura de acuerdo a estas tres orientaciones. Ciertamente no son puntos de referencia neutros. Las relaciones semánticas que instituyen poseen una valencia axiológica cuyo sentido es el siguiente: los términos primitivos de la relación (yo y el otro) son conciencias moralmente activas y responsables (Bajtín, 1997a: 44); cada uno de ellos lleva consigo un tono emocional y volitivo desde donde surge las relaciones de significación. Tienen un carácter deíctico porque dan cuenta de las relaciones espacio-temporales entre los términos (el aquí y el ahora). Asimismo tienen un carácter modal, ya que cada uno de los puntos de referencia se constituye en centros emocionales y volitivos, es decir, instituyen lazos semánticos que surgen de los estados intencionales de los participantes del mundo.

El acontecimiento del ser como unidad de responsabilidad no designa el yo aislado, sino que comprende las tres instancias deícticas del mundo. Ese es el motivo por el que la proposición fundamental que enuncia el acto ético es “Yo también soy” (Bajtín, 1997a: 47). La descripción que Bajtín hace de este enunciado muestra los componentes deícticos y modales del acontecimiento: designa el lugar y el instante irrepetible, insustituible que ocupo, así también como el tono emocional y volitivo del acto. El adverbio “también” designa al otro como una instancia deíctico-modal (Bubnova, 1996: 27). Si bien la participación del otro en el acontecimiento es un momento necesario e imprescindible (Bajtín, 1997a: 75), cuando Bajtín lleva a cabo un análisis más detallado de la estructura deíctico-modal del mundo toma como punto de referencia el yo. La perspectiva desde donde se organiza la deixis espacio-temporal es siempre la del lugar e instante desde donde obra el yo. El mundo se organiza en derredor mío. (Bajtín, 1997a: 63)

3. La mediación del discurso en el Acontecimiento

Una de las dificultades que encierra la descripción del acto ético como un acontecimiento histórico y singular es la imposibilidad de hablar sobre él. Esta dificultad puede asimilarse al mismo problema que encuentra Heidegger cuando quiere expresar lingüísticamente el acontecimiento (*Ereignis*) en el que se origina todo sentido (la vida fáctica o yo histórico). (Heidegger, 1999: 111)

La descripción del objeto específico de la filosofía –señala Heidegger- choca de entrada con una dificultad relativa a la vía de acceso (*Zugang*) adecuada. Ella se la puede formular así: ¿cómo expresar lingüísticamente una realidad que no se reduce a ser un objeto de conocimiento? Es a partir de esta aporía que Heidegger se esfuerza por mostrar que el lenguaje es un fenómeno mucho más amplio que lo que la lógica dice de él. Todas sus investigaciones se ordenan a mostrar la posibilidad de un acercamiento al fenómeno del lenguaje desde una perspectiva distinta de la modalidad teórica, es decir, de aquella teoría que considera al lenguaje sólo como expresión del pensamiento científico.

Bajtín, por su lado, avista la misma dificultad que Heidegger: si el acontecimiento originario es el obrar humano histórico, entonces se presentan dos alternativas que hay que evitar, o bien lo declaramos inefable y, en consecuencia, caemos en un irracionalismo, o bien intentamos hablar de él mediante un discurso que constantemente lo desfigura (el discurso teórico). La alternativa a esta dicotomía está en el lenguaje. Este se presenta como el lugar en donde el acontecimiento se dice a sí mismo sin ningún tipo de distorsión objetiva. Ahora bien, el lenguaje, no se presenta inmediatamente como el lugar en donde el acontecimiento se vuelve trasparente. Por el contrario, es necesario ir en contra de toda una concepción actual del lenguaje que lo considera como el vehículo adecuado del pensamiento abstracto. (Bajtín, 1997a: 38-39)

Así entonces, la relación entre el acontecimiento ético y el lenguaje no es un vínculo cualquiera. El lenguaje es el que garantiza una posible epistemología del acontecimiento. Se puede decir que acontecimiento y lenguaje son el anverso y reverso de su pensamiento. El término “acontecimiento” expresa el punto de vista ontológico de su filosofía, mientras que el lenguaje da cuenta de su aspecto epistémico. Por punto de vista epistémico entiendo el hecho de que el lenguaje es el que garantiza la vía de acceso adecuada al acontecimiento y así legitima un posible discurso sobre él.

Para finalizar este punto voy a referirme brevemente al concepto de lenguaje de Bajtín. Querría comenzar con la perspectiva desde la cual aborda el fenómeno del lenguaje. Ciertamente que ese horizonte son los principios fundamentales de la arquitectónica del ser. El lenguaje, tal como señalé, guarda una relación muy estrecha con el acto ético; es el lugar a donde hay que mirar para acceder al ser. Este mutuo vínculo entre lenguaje y

acontecimiento tiene como consecuencia que el punto de vista desde donde mira el lenguaje sea una perspectiva genética. Con esta expresión intento decir que su pregunta fundamental es la siguiente: ¿Cuál es la génesis del sentido? ¿Cuáles son las condiciones de producción del sentido lingüístico? Dicho brevemente: el enfoque desde donde mira el lenguaje es el de la producción.

En el texto publicado bajo el nombre de Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, remite el enunciado en particular y el lenguaje en general a sus condiciones de producción. La descripción del origen semántico del lenguaje es doble: negativamente, no es ni la conciencia individual ni el sistema de la lengua. Positivamente, el lenguaje se genera desde un colectivo social. Si bien en los textos firmados por Bajtín no aparecen expresiones genéticas, creo que domina el mismo enfoque: es el acontecimiento del ser, el acto ético, la última instancia de la producción del sentido.

El punto de vista genético tiene como consecuencia que el lenguaje sea visto como una actividad. En este sentido podría decirse que continúa en la tradición del pensamiento de von Humboldt. (von Humboldt, 1998: 418) Con la diferencia de que esa actividad no es un acto del espíritu o de la conciencia individual, sino una actividad valorativa e histórica. En el caso de Voloshinov son las actividades sociales de producción económica (Voloshinov, 1992: 146) y en el caso de Bajtín el acontecer del acto ético.

Justamente porque la perspectiva desde donde mira el lenguaje es el punto de vista de la producción es que adquieren una importancia decisiva las nociones de “interacción discursiva”, “enunciado” y “texto”. Ellas expresan la realidad misma del lenguaje: “La realidad concreta del lenguaje en cuanto discurso no es el sistema abstracto de formas lingüísticas, ni tampoco una enunciación monológica y aislada, ni el acto psicofísico de su realización, sino el acontecimiento social de interacción discursiva, llevada a cabo mediante la enunciación y plasmada en enunciados” (Voloshinov, 1992: 132). Esta definición distingue los dos sentidos que von Humboldt le atribuía al lenguaje, a saber, el lenguaje como actividad (*Thätigkeit, Energeia*) y el lenguaje como obra (*Werk, Ergon*). Estrictamente hablando el lenguaje es la actividad del acontecer social. La forma concreta de realización de este acontecimiento son los actos de enunciación. Ahora bien, el resultado de esa actividad, su obra, son los enunciados.

Exactamente la misma concepción aparece en Bajtín. Con la diferencia de que el acento no está puesto en la dimensión social, sino en el acontecer histórico. El género discursivo, el enunciado y el texto dan cuenta de una concepción del lenguaje como actividad, como praxis humana. Bajtín concibe el género discursivo como un sistema de enunciados estables cuya función es mediar entre la historia de la sociedad y de la lengua. (Bajtín, 2002: 254) La función mediadora de los géneros es de suma importancia porque expresa la relación recíproca que se da entre la vida (acto ético y el lenguaje). Desde este punto de vista el género discursivo aparece como la expresión lingüística del pensamiento participativo.

Referencias

Bajtin, M. (1997a), “Hacia una filosofía del acto ético”, en: Bajtín, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores. Y otros escritos*, Barcelona: Anthropos

Bajtin, M. (1997b), “Autor y Héroe en la actividad estética”, en: Bajtín, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores. Y otros escritos*, Barcelona: Anthropos

Bajtin, M. (2002), *Estética de la creación verbal*, Buenos Aires: Siglo XXI

Bubnova, T. (1996), “Bajtin en la encrucijada dialógica (Datos y comentarios para contribuir a la confusión general)”, en: I. Zabala (ed.), *Bajtín y sus apócrifos*, Barcelona: Anthropos

Habermas, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*, México: Taurus

Heidegger, M. (1986), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer

Heidegger, M. (1989), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

Heidegger, M. (1997), *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart: Neske

Heidegger, M. (1999), *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

Husserl, E. (1992), *Logische Untersuchungen*, Hamburg: Meiner

Mancuso, H. (2005), *La palabra viva. Teoría verbal y discursiva de Michail M. Bachtin*, Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós

Shchyttova, T. (2002), “Das Menschliche Ereignis in der Philosophie von M. Bachtin” en: http://www.o-po.net/essays/ShchyttsovaArticle.pdf

Voloshinov, V. (1992), *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid: Alianza

Von Humboldt, W. (1998), *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts*, Paderborn: UTB

Zabala, I. (1996), *Bajtín y sus apócrifos*, Barcelona: Anthropos

ACERCA DE LA AFIRMACIÓN KANTIANA DE QUE EL SER HUMANO NO ES UN ANIMAL RACIONAL Y MUCHO MENOS ALGUIEN EN QUIEN SE PUEDA CONFIAR

Daniel Omar Pérez

La precariedad de la naturaleza humana

En *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* (1784), en el inicio del texto, Kant dice que el hombre actúa con necedad, vanidad y maldad infantil y afán de destrucción. Afirma también que "no se puede presuponer en los hombres ni en todo su juego un propósito racional" ya que estas criaturas "proceden sin plan propio" (Kant, 1999: 74). Pero el problema se agrava cuando en la *sexta proposición* Kant escribe que "el hombre es un animal que, cuando vive entre otros de su especie, necesita de un señor" pues "abusa de su libertad respecto a sus iguales" y a pesar de desear la ley "su egoísta propensión animal le induce permitirse la excepción de sí mismo". Siendo así, la consecuencia parece inevitable: "necesita un señor, que rompa su propia voluntad y le fuerce a obedecer una voluntad válida en general, por la que cada uno pueda ser libre" (Kant, 1999, 81). Pero como el señor también es un hombre, y que por lo tanto también precisaría de otro señor, Kant afirma que es imposible resolver el problema porque "de una madera tan torcida, como aquella de la que el hombre está hecho, no se puede llegar a tallar nada del todo recto" (Kant, 1999, 81- 82). Si por un lado la necesidad de corregir la propia naturaleza humana demanda un señor, por otro lado, es por esa misma naturaleza que su tarea fracasa.

En una primera aproximación estos trazos antropológicos, que describen a un descontrolado con necesidad de opresión, desilusionarían a cualquiera que se propusiese esperar con optimismo moderado que algo bueno acontezca. Y esa desilusión sería la respuesta correcta a la situación enfrentada. La naturaleza humana, a simple vista, frustraría toda tentativa de pensar la mínima posibilidad de que el hombre pueda construir para sí mismo una sociedad más o menos libre. Es por eso que Kant, en 1784 y en 1796, apela para el concepto de "propósito de la naturaleza", como si fuese una especie de garantía de dirección de la historia humana para otro punto que no sea su propia extinción. En efecto, en aquellos textos (*Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* y *Para la Paz perpetua*) Kant afirma que es la naturaleza la que tiene una intención que conduce la historia humana y no el propio hombre. Todo sucede como si en el caso de que el destino estuviese apenas en las manos del hombre su trayectoria no sería otra cosa que el camino para un desastre sin atenuantes.

¿Cómo hacerse un futuro con las propias manos?

Articuladas con las observaciones kantianas listadas hasta aquí, también podemos encontrar en la última parte de la *Antropología en sentido pragmático* (1798), casi llegando al final de sus consideraciones, más específicamente donde trata de *El carácter de la especie*, la afirmación de que el hombre "puede hacer de sí mismo un animal racional". Esa sentencia implica, por un lado, que no lo es, pero por el otro, aquello que se deja leer en todo el texto, a saber: una disposición y una tarea. Siendo así, la disposición como condición de la tarea debería tener una base fisiológica. Pero si queremos ser precisos al preguntarnos donde Kant considera que fisiológicamente reside esa disposición del hombre, la respuesta no se debe dejar esperar. Cito Kant: "La caracterización del hombre como un animal racional fúndase ya en la simple forma y organización de su *mano*, de sus *dedos* y *puntas de los dedos*, con cuya estructura, por una parte, y delicado tacto, por otra, no le ha hecho la naturaleza diestro para manejar las cosas de una sola manera, sino indefinidamente todas, y por ende, para el empleo de la razón, significando con todo esto su capacidad técnica o destreza específica de animal racional" (Kant, 1991: 280).

Sin ambigüedad, para ser consecuentemente kantianos, debemos afirmar que la capacidad de la razonabilidad del hombre no está en el tamaño del cráneo, como querían los naturalistas de la época, sino que se encuentra en la punta de sus dedos. Es a partir de allí que él consigue desplegar su disposición técnica y

más que eso, hacerse hábil para conservar su propia persona, educar y gobernar.

Heidegger también vio en la mano una diferencia decisiva del ser humano, aunque en este ítem nunca haya citado a Kant ni por casualidad. Pero a diferencia de Heidegger, Kant nos sugiere que para que el movimiento se produzca la mano debe estar articulada con dos inclinaciones innatas. Cito Kant en la *Antropología en sentido pragmático* (1798) *División de las pasiones*: "Las pasiones del primer género (innatas del hombre) son la inclinación a la libertad y la inclinación sexual, ambas ligadas a la afección". Según Kant, la libertad y la sexualidad como inclinaciones innatas, impulsan al hombre a su propia transformación ejecutada por la habilidad de sus manos.

La mano, el sexo y la libertad

Desde un punto de vista antropológico (pragmático) se puede constatar que es en función de un impulso (*Trieb*) sexual que el sujeto es movido a generar una cría y también a buscar una mujer como ciudadano del mundo. Para la primera situación apenas necesita de una condición física (estructura corporal y aparato genital), ya para la segunda él debe poder mantener una mujer y un hijo como ciudadano del Estado, lo que implica tener un oficio y conseguir clientela. Para eso debe poder usar la punta de sus dedos y desarrollar sus habilidades técnicas y pragmáticas hasta conseguir no solo tornar disponibles los objetos que tiene a su alcance sino también transformarlos e inventarlos.

El impulso sexual se reconoce como necesidad fisiológica y como la tarea de un sujeto que de animal se torna razonable. Es en función de su satisfacción sexual que el animal copula y con sus habilidades manuales obtiene objetos que le permiten mantener su cría y su hembra, organiza una comunidad, la gobierna y transmite a su cría las habilidades que desarrolló. Quiere decir que la tarea que el sujeto desempeña en la vida en comunidad tiene como base el impulso sexual (como inclinación innata) y a partir de allí se da al trabajo de poder mantenerse y mantener su clan más allá de la sobrevivencia. No es la única vez que Kant expresa esta posición, que podríamos llamar de privilegiada, con relación a la sexualidad.

En *El presunto comienzo de la historia de la humanidad* (1786) Kant afirma que: después del instinto de alimento, mediante el cual la naturaleza conserva a cada individuo y así cada uno aprende a discernir y conocer, el instinto sexual, mediante el cual la naturaleza cuida de la conservación de la especie, es el instinto superior. De ese instinto superior aparece la abnegación –como un modo de abstenerse delante del objeto- y la moralización del individuo. Es como si el ser humano se detuviese delante de su propia genitalidad y de la excitación que pueda experimentar. El juego entre la satisfacción y el aplazamiento temporario del instinto sexual intermedia la relación con el objeto de satisfacción según representaciones mentales de una razón práctica. Así, podemos avanzar en el tercer paso de la razón y de la satisfacción inmediata pasamos a la expectativa de satisfacción como una reflexión expectante delante del futuro, de ese modo aparecen los fines del hombre y, en cuarto lugar, el propio hombre como un fin en sí mismo. Por cada capacidad de la razón (cognitiva, moral y reflexiva) hay una relación del sujeto con su instinto y con la satisfacción de este instinto. Es como si Kant nos diese así la posibilidad de articular funciones biológicas y capacidades racionales.

Además de las *capacidades* –cognitiva, moral y reflexiva- y las *disposiciones* (*Anlagen*) –animal, técnica, pragmática y moral-, el ser humano posee un ingrediente fundamental según Kant, que es el de la *sociable insociabilidad*. Todos esos elementos componen el concepto kantiano de naturaleza humana. Para que podamos avanzar en el tratamiento de ese concepto atendiendo al pasaje de los elementos fisiológicos y antropológicos del ser humano para su acción política vamos a detenernos ahora en las disposiciones y la insociabilidad humana.

Disposiciones naturales que tornan al animal humano

Las disposiciones del ser humano aparecen en la *Antropología*, la *Religión* y la *Pedagogía* de un modo que nos hace reflexionar debido a las peculiaridades de cada formulación.

Según el texto de la *Antropología en sentido pragmático*, las disposiciones se dividen en tres:

1. *Disposición técnica* (mecánica, vinculada a la consecuencia y útil para el manejo de las cosas);
2. *Disposición pragmática* (utilización de otros hombres en pro de las propias intenciones);
3. *Disposición moral* (en su ser, disposición de actuar consigo mismo y con los demás según el principio de la libertad bajo leyes)

En la *Religión en los límites de la simple razón* (1793) en su primera parte, Kant establece también tres disposiciones naturales del hombre, pero con nomenclatura y definiciones en principio diferentes de las que antes fueron presentadas. Así siendo, tendríamos:

1. La disposición para la *animalidad* del hombre como ser viviente (conservación de la especie, propagación de la especie, vida en comunidad);
2. La disposición para la *humanidad* del hombre como viviente y racional (el juicio);
3. La disposición para la *personalidad* del hombre como racional y como capaz de que algo le sea imputado (sentimiento moral, ley moral).

En *El presunto comienzo de la historia humana* (1786) Kant dice que la naturaleza colocó en nosotros dos disposiciones para dos fines diferentes, a saber: la *humanidad para la animalidad* y la misma *como especie moral*.

En la *Pedagogía* (1800) Kant menciona otra vez las disposiciones que la educación tiene como meta desarrollar. Así, las tareas de la educación se pautan por la *disciplina*, la *cultura*, la *prudencia* y la *moralidad*. Es en ese sentido que para Kant el hombre no siendo propiamente un animal racional, sino capaz de tornarse racional, precise de un trabajo sobre sí mismo para poder hacerse, un trabajo disciplinador y formativo.

A pesar de las diferentes formulaciones kantianas (que no discutiremos aquí) podemos observar no la mera constatación de una realidad evidente sino la indicación de un movimiento. La diferencia entre ser y tornarse es substancial y la función de la razón institucionalizada en productos de la cultura como la religión, el Estado de derecho y la educación son decisivos. Wilson (2006, 45) recuerda como en la *Antropología* Kant sugiere que el hombre alcanza sus capacidades progresivamente, a los veinte años conquista completamente el uso de la razón y sus habilidades (disposiciones técnicas), a los cuarenta años obtiene la prudencia (disposición pragmática) y a los sesenta años llega a la sabiduría (disposición moral). Parece existir una relación intrínseca entre las condiciones y el desarrollo biológico del cuerpo y el desarrollo técnico, pragmático y práctico de la razón, quiere decir, entre observaciones de carácter fisiológico y las capacidades o condiciones de posibilidad del juego de las representaciones mentales según reglas lógico-semánticas.

La sociable insociabilidad o como vivir juntos haciendo lo que se puede

El término *sociable insociabilidad* aparece en la cuarta proposición de *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* (1784). Se trata de una noción que implica una curiosa paradoja. Estamos delante de un ser que afirma, quiere y se inclina en dos direcciones contrapuestas. Tiene una propensión para entrar en sociedad y también para aislarse, no soporta sus pares pero tampoco puede prescindir de ellos, quiere la concordia pero también la discordia. Por este germen, depositado por la naturaleza en el hombre es que este es agresivo, violento, provoca guerras y también busca la paz. De acuerdo con Kant la sociable insociabilidad o la concordia-discordia del hombre "promueve nuevas tensiones de fuerzas, y por tanto, un mejor desarrollo de las disposiciones naturales" (Kant, 1999, 79). Nótese que funciona como algo así como un motor de optimización. Según Kant, la guerra puede ser un elemento útil para revivificar los valores éticos en épocas pacatas donde reina el mero espíritu de comercio. Es también por causa de la guerra, por las inclinaciones egoístas y por los conflictos individuales que el hombre fue obligado a poblar los lugares más recónditos del planeta. Por otro lado, "una revolución" puede inclusive provocar "un derrocamiento del despotismo personal y de la opresión acaparadora y dominante" (Kant, 1999: 65). Es oportuno percibir que, si bien Kant no es un teórico de las guerras o de las revoluciones, y mucho menos alguien que las justifique por medio de argumentos racionales, los eventos provocados por la violencia humana no son negados sino, al contrario, esperados tanto en el plano de los individuos cuanto en el de la historia de la especie humana[1].

Los principios prácticos de una acción política

De lo dicho hasta aquí no debemos concluir que es preciso hacer un fundamento biológico determinante que nos lleve irremediablemente a una acción política. No solo sería imprudente de nuestra parte sino también contra la letra del propio Kant. En su *Recensión de las ideas para la filosofía de la historia de la humanidad de Johann Gottfried Herder* (1784), por ocasión de una crítica, Kant afirma que: "Querer determinar qué organización del cuerpo está unida necesariamente, en lo exterior por su figura y en lo interior por consideración a su cerebro, con la

disposición para la marcha erguida, y aún más, cómo una mera organización enderezada a este fin contiene el fundamento de la capacidad racional, en la que, de este modo, el animal participaría, es algo que supera notoriamente toda razón humana, que andaría, entonces, a tientas tras un hilo conductor fisiológico, o volaría con otro metafísico" (Kant, 1999: 129).

Según Kant, Herder estaría proponiendo ese tipo de concepto de naturaleza humana en su libro, y eso apenas sería: "explicar lo que no se comprende a partir de aquello que se entiende aún menos" (Kant, 1999, 127). La perspectiva que está en juego es bien diferente, los elementos que conforman parcialmente el concepto kantiano de naturaleza humana refieren a una noción práctica de naturaleza. Para poder afirmar esto nos apoyamos en otro escrito kantiano. En *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) Kant escribe: "…, para que no se tropiece en seguida con el término naturaleza -l cual, si (como de ordinario) debiese significar lo contrario del fundamento de las acciones por libertad, estaría en directa contradicción con los predicados de moralmente bueno y moralmente malo- hay que notar que *aquí por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general* (bajo leyes morales objetivas), *que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos*, dondequiera que resida este fundamento" (Kant, 1986: 31; el destaque es mío).

En efecto, la naturaleza humana está comprendida en la filosofía kantiana como aquello que dice respecto al *fundamento subjetivo del uso de su libertad en general* y no como fundamento objetivo de determinación de una causalidad fisiológica. Si Kant recurre a la mano y al sexo no es para hacer un examen médico pautado en la aplicación sobre datos empíricos del principio de causalidad sino para presentar las condiciones antropológicas de un uso práctico de la razón. Quiere decir que se trata de la naturaleza humana que corresponde a la determinación por el imperativo categórico de las reglas que mandan a actuar. Por eso se entiende la acción humana no como una extensión del movimiento continuo de sus tejidos y músculos sino como derivadas del seno de un conflicto "entre el esfuerzo de la humanidad hacia su determinación moral, por una parte, y el seguimiento inmodificable de las leyes depositadas en su naturaleza para el estado rudo y animal, por otra" (Kant, 1999: 155). Es ese conflicto que el ser humano tiene en sus manos y que intenta resolver, entre otras formas, a partir de la acción política. Pero no nos apresuremos a reducir el problema, no se trata de una mera relación de oposición naturaleza-cultura que se resolvería a favor de uno de los términos, Kant afirma que "la naturaleza no ha depositado instintos y facultades en criaturas vivas para que estas los combatan y repriman" (Kant, 1999: 155), sino que se trataría del problema de "cómo debe progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad" (Kant, 1999: 154).

De este modo puede comprenderse la necesidad de pasar de la minoría de edad a la mayoría de edad a la que Kant convoca desde *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* (1784) o de actuar por deber a partir del sentimiento de entusiasmo participativo que surge por ocasión de la revolución según *El conflicto de las facultades* (1796) no como un mero voluntarismo pero si como un acto de la voluntad articulado con las propias disposiciones y gérmenes de la naturaleza humana. Para concluir vamos a presentar brevemente cada caso.

Autonomía y Estado de derecho como resultados de la acción política de un sujeto que se transforma a sí mismo.

La mayoría de edad o posibilidad de guiarse por medio del propio entendimiento sin la guía de otro no refiere apenas a un uso meramente técnico. Al contrario, el uso técnico del entendimiento sería una forma de mantener a los individuos en una "perdurable minoría de edad" (Kant, 1999: 64). Por eso aquello que Kant llama de Ilustración debe ir asociado a una especie de libertad política. De allí la reivindicación kantiana de una organización social con instituciones que propicien a cada uno la posibilidad de hacer uso de su propia libertad, quiere decir, de hacer un uso público de la razón, donde se pueda, públicamente, ejercitar la argumentación y el debate entre ciudadanos. De este modo, quiere decir, si se lo deja en libertad, el público puede ilustrarse a sí mismo. (Kant, 1999: 64) Todo sucede como si el propio ejercicio de la libertad nos tornase libres, como si no hubiese modo de aprender a ser libres sino siendo. Eso solo se conquista y se ejerce en la acción política que implica el concepto de *uso público de la razón*. Es como si el hombre, que es por naturaleza libre, se hiciese libre en la acción política que favorece su propia inclinación natural.

En el *Conflicto de las facultades* (1798)[2] encontramos otro elemento fundamental para la acción política ejecutada por individuos pero reconocida en la historia de la especie humana[3]. De acuerdo con Kant, hay eventos en la especie humana que indican una constitución y una actitud que la tornan causa y autora de la transformación política, jurídica y moral de la sociedad. Se trata de eventos comprendidos "como señal histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*), y podría, por eso, demostrar la tendencia (*Tendenz*) del género humano visto en su totalidad…" (Kant, *Conflicto de las facultades*, A142). Lo sugestivo es que la "señal" de la que habla Kant, y que demostraría una tendencia del género humano, no es la propia acción sino que está: "en el modo de pensar de pensar de los espectadores" de la acción referida. Así podríamos decir que: por ocasión de una revolución, un modo de pensar de espectadores de dicho acontecimiento-acción surge como acontecimiento-señal cuando despierta un sentimiento de entusiasmo. Es un "entusiasmo por la afirmación del derecho en el género humano", pero nótese que "este derecho es siempre apenas una idea, cuya realización está restringida a la condición de la consonancia de sus medios con la moralidad, que el pueblo no puede transgredir -lo que no puede tener lugar mediante una revolución, que es siempre injusta" (Kant *Conflicto de las facultades*, A 146-7). Quiere decir que lo que se celebra es la afirmación del derecho y no todas las desgracias de un acto revolucionario. El texto de Kant deja claro que el entusiasmo es por la idea que se reconoce en el acontecimiento-acción y no propiamente por la acción de la revolución. Es eso lo que despierta "tanta universal y desinteresada simpatía" (Kant, *Conflicto de las facultades* A 147-8) por una revolución. El acontecimiento revelaría una disposición moral en el ánimo del espectador del acontecimiento-acción, un "entusiasmo" que llevaría a actuar por deber participando en la realización del objeto de derecho (no por interés propio, si no como un fin que es un deber). Al actuar por deber, movidos por este entusiasmo, participaríamos de la acción política que llevaría a transformar nuestra propia sociedad y a nosotros mismos. Cito a Kant: "… no tendremos una cantidad siempre creciente de moralidad en la disposición del ánimo, sino un aumento en los productos de su legalidad en acciones conformes al deber, sean cuales fueren los motivos que las ocasionen; esto es, en los actos buenos de los hombres, que serán siempre más numerosos y mejores, por consiguiente, en los fenómenos de la condición moral del género humano es que tendremos la ganancia (el resultado) de su refundición con vista a lo mejor" (Kant, *Conflicto de las facultades*, A 156).

El resultado de la acción es un objeto del derecho conforme la razón práctica, pero la ocasión de la motivación de la acción puede ser un acto violento, promovido por el germen de la discordia.

Notas

1. La contracara de la violencia humana en Kant puede ser pensada a partir del concepto de Hospitalidad. (Pérez, 2007b)
2. Para un estudio sistemático sobre el texto de Kant: (Pérez, 2007).
3. Para un estudio sobre la historia en Kant (Pérez, 2006).

Referencias

Kant, I. (1902), *Kants gesammelte Schriften*, T. 29, Berlin: Ak Berlin

Kant, I. (1983), *Werke in zehn Bänden*, Darmstadt: Wissenchaftliche Buchgesellchaft

Kant, I. (1991), *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza Editorial

Kant, I. (1999), *En defensa de la ilustración*, Barcelona: Alba Editorial

Kant, I. (1986), *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Madrid: Alianza

Pérez, D. O. (2008), *Kant e o problema da significação*, Curitiba: Editora Champagnat

Pérez, D. O. (2007), "Política, religión y medicina en Kant", en: *Revista Cinta de Moebio*, 28, 91-103, http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/28/perez.pdf

Pérez, D. O. (2007b), "Os significados dos conceitos de hospitalidade em Kant e a problemática do estrangeiro", en: Revista Konvergencias, año IV, núm. 15, 23-43, http://www.konvergencias.net/danieloperez132.pdf

Pérez, D. O. (2006), "Os significados da história em Kant", en: Philosophica (Lisboa), Vol. 28, 67-107

Wilson, H. L. (2006), *Kant´s pragmatic anthropology. Its origin, meaning, and critical significance*, New York: State University of New York Press

¿ES LA AMISTAD UN PRESUPUESTO NECESARIO DEL DIÁLOGO ARGUMENTATIVO?

Gustavo Salerno

Primero. Se pregunta si algo tiene una cierta inherencia con otra cosa. Esta otra cosa, el diálogo argumentativo, ¿presupone necesariamente la amistad? Cada término que estructura la pregunta debe ser precisado conceptualmente. El segundo y el tercero de ellos serán reconstruidos de acuerdo a la pragmática trascendental, por lo que ésta se presenta como la destinataria de la interpelación; el primer término se considerará de acuerdo a la ética aristotélica.

Segundo. ¿Qué es diálogo argumentativo? De acuerdo a la pragmática trascendental se trata de un tipo especial de discurso en el que "los interlocutores intentan contribuir a la solución de un específico problema teórico o práctico" (Damiani, 2011: 36). La contribución consiste en un comportamiento lingüístico o acto de habla por medio del cual se eleva una pretensión de validez. Solo en el diálogo argumentativo pueden ser abordadas dichas pretensiones. Por cierto, hay diálogos en que se intercambian argumentos y que tienen un objetivo distinto al mencionado: son los (abundantes) casos provenientes de la pedagogía, la terapéutica y la retórica, que ilustran paradigmáticamente los múltiples discursos que circulan en una comunidad de comunicación en la forma del aleccionamiento, el consejo y la persuasión. Pero el diálogo argumentativo se diferencia de los antes mencionados ya que tiene, como condición de posibilidad, algo que únicamente en él está presupuesto, a saber, la completa simetría entre los interlocutores, lo que significa: igual derecho de crítica y deber de justificación respecto de las pretensiones de validez.

Pretender algo implica falibilidad: en efecto, respecto de la realización, la compresión y la identificación de sus actos de habla, cada interlocutor discursivo aspira a alcanzar verdad o corrección moral. No obstante, si se atiende a la parte performativa de los actos de habla que tramitan las pretensiones, entonces puede descubrirse como presupuesto necesario de tales actos un "saber implícito" según el cual cada interlocutor discursivo "debe poder explicitar de manera infalible las acciones que realiza (afirmar, preguntar, conceder, objetar, etc.), las pretensiones que eleva prioritariamente a la discusión (verdad, justicia), las expectativas necesariamente contenidas en los actos que realiza y todas las demás condiciones *a priori* del sentido de los mismos" (Damiani, 2012: 18; 2011: 38-39). Además, la simetría y otras precondiciones del acuerdo intersubjetivo (reconocimiento de los interlocutores como personas, rechazo de la violencia, etc.) forman parte de una comunidad ideal de comunicación, la cual, si bien es distinta de la real, es anticipada por ésta. Que la simetría esté presupuesta entre los interlocutores quiere decir que la solución buscada no puede encontrarse por medio de la extorsión, sino que está determinada por la fuerza del mejor argumento, y que los roles de los interlocutores son intercambiables. (Cortina, 1989: 130; Habermas, 2000: 140-141)

Tercero. ¿Qué es un presupuesto necesario? De acuerdo a Kant, la filosofía trascendental procura establecer las condiciones *a priori* de la experiencia posible en general, las cuales son, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia (Kant, 1978: A 111). Apel autocomprende su programa como transformación *semiótico*-trascendental de aquella filosofía. El "punto supremo" ya no radica en la función sujeto que acompaña a todas mis representaciones. La pragmática apeliana "conserva" la pretensión nuclear de la filosofía trascendental –la determinación de las condiciones de posibilidad y validez-, pero el terreno en que realiza esta investigación no es el "yo pienso", sino la argumentación.

El diálogo argumentativo es la forma pública reflexivamente irrebasable (*nichthintergehbar*) del pensamiento y sus precondiciones pueden explicitarse por medio de una reflexión "estricta" sobre la dimensión pragmática del lenguaje. Dicha reflexión permite a quienes argumentan "saber, explícitamente, de sus prestaciones y acciones actualmente realizadas, que su saber le es realmente disponible, reflexión que le permite ver, junto a lo temático, también el tematizar mismo" (Kuhlmann 1985: 237). Lo explicitado mediante reflexión pragmático-trascendental, pues, ha de entenderse como condición de posibilidad y de validez de toda argumentación. La necesidad de estos presupuestos hace viable una fundamentación última (*Letztbegründung*) *filosófica*.

Efectivamente, en tanto aquella reflexión no es una empresa empírico reconstructiva, no puede entenderse que las precondiciones que se descubren por su intermedio sean histórico-contingentes (y, por tanto, relativizables), o sólo "inevitables" (como cree Habermas), sino que ha de admitírselas como irrebasables para todo discurso (*logos*) racional.[1]

Los presupuestos necesarios del diálogo argumentativo son los presupuestos irrebasables de la racionalidad. Si, contrariamente, el discurso se concibe solo bajo los intereses empíricos del mundo vital o de la eticidad concreta, entonces se relega su función pragmático-trascendental, la cual permite a todo ser racional vincular al lenguaje pretensiones de validez universal. Apel especifica: "designo los presupuestos últimos fundamentales de la argumentación como los principios de la racionalidad discursiva filosófica", los cuales pueden tenerse como "principios suficientes tanto de la razón teórica como práctica, es decir de la ética" (1986a: 71). En efecto, es un presupuesto normativo del argumentar que los conflictos de intereses pueden y deben ser solucionados sobre la base de la formación de un entendimiento en el discurso (cf. 1986b: 168-169).[2]

Cuarto. ¿Qué es amistad? En el marco de un *ethos* concreto, la amistad es un asunto relevante política y éticamente. En efecto, así debe ser considerada de acuerdo a Aristóteles. Como la justicia, la amistad (*philia*) es una excelencia (*arete*) referente a una relación, por ejemplo, a nuestra relación con el otro en el marco de la comunidad (*koinonia*).[3] Puede decirse que la justicia garantiza el orden comunitario, en tanto que la amistad es causa de la unión de la *polis*.[4] El vínculo entre justicia y amistad es, pues, de mutua implicación: cuando hay amistad llega a no ser necesaria la justicia, del mismo modo que si en la comunidad no existe justicia no puede haber en ella amistad. Esta doble apreciación no impide considerar que aun siendo justos los hombres necesitan de amistad, en la medida en que se trata de algo necesario y noble. (Aristóteles 2010: 1155 a 27 - 1155 a 30)

Aristóteles realiza el estudio de los extremos opuestos a la amistad (a saber: los hombres obsequiosos y pendencieros), considerando cómo ellos se desempeñan "en el trato, es decir, en la vida común" (*ibíd*.: 1126 b 12). Esta esfera de lo común es el objeto al que se aplican las reflexiones sobre la amistad. La forma en que cada comunidad política alcanza a ser justa es la forma en que cada una de ellas puede tener lugar la amistad: a mayor participación por medio de la acción común, mayor plausibilidad de la amistad.[5] Pues bien, en la vida comunitaria se presenta como amable (*to philotón*) lo útil, lo agradable y lo bueno, asuntos que llegan a convertirse en auténticos móviles de la amistad en la medida en que no sean unilaterales sino recíprocos,[6] y en tanto que no pasen inadvertidos sino que sean experimentados conscientemente. Sin embargo, la amistad en sentido estricto consiste en buscar el bien del amigo por el amigo mismo, de modo que los dos primeros móviles antes señalados (lo útil y lo agradable) son contingentes o accidentales, y sólo el tercero (lo bueno) se da necesariamente entre los que cabe llamar amigos.

Además, según Aristóteles "las disposiciones [o relaciones] amistosas [*tà philiká*] hacia los prójimos y por las que se definen las formas de amistad [*philia*], parecen provenir [o derivadas] de las disposiciones amistosas de uno para consigo mismo [*philautia*]" (1166 a 4). La amistad es siempre un tipo de relación, y el *principio* de la misma radica en ser uno mismo el "objeto" de la relación, es decir, en ser amigo de sí.[7] Esto es evidente en el caso del hombre bueno:[8] *está de acuerdo* consigo mismo en su desear y hacer el bien; cuida y conserva de su existencia lo que es más elevado, el pensamiento; le es agradable la propia compañía, pues recuerda haber hecho cosas buenas y lo que proyecta hacer es bueno; e incluso experimenta y comparte consigo mismo el dolor y la alegría, sin evitarlos. De este modo, si el hombre es amigo propio, entonces "él está dispuesto hacia el amigo como lo está hacia sí mismo (pues el amigo es *otro yo* [*allos autos*])" (*ibíd*.: 1166 a 30), lo que quiere decir que "tal como para cada uno su propio ser es digno de elección, de igual modo también lo es, o poco más o menos, el del amigo" (*ibíd*.: 1170 b 5).

El hombre *philautos* alcanza la otredad y no concluye en mero egoísmo. Para Aristóteles, así como cuando queremos ver nuestro rostro nos colocamos frente al *espejo*, del mismo modo, cuando queremos conocernos, nos basta con ver a nuestro amigo. (Aristóteles, 1998: 1213 a 20) Esta relación especular refuerza la idea de reciprocidad inherente a la amistad, pero sugiere cierta pasividad de un término de la relación frente al otro. En otro lugar, Aristóteles explica que todas las disposiciones amistosas se *extienden* de uno mismo hacia los otros, es decir, que proceden de uno mismo y luego alcanzan a los demás, por lo que las cosas de los amigos llegan a ser cosas comunes.

(Aristóteles, 2010: 1168 b 6) Aquí, en mi opinión, merma la condición recíproca adjudicada a la *philia*, aunque se evidencia de mejor modo la praxis implícita en la *philautia*.

Quinto. ¿Es la amistad un presupuesto necesario del diálogo argumentativo? La respuesta es, al menos de acuerdo a la pragmática trascendental, negativa. Y lo es por dos motivos.

Por una parte, Apel se ha ocupado de la concepción lingüística aristotélica atendiendo especialmente a *Sobre la interpretación* (1995). En esta obra encontramos la concepción "clásica" del lenguaje, según la cual "lo que hay en el sonido [*phone*] son símbolos [*symbola*] de las afecciones que hay en el alma, y la escritura [*tà graphomena*] es símbolo de lo que hay en el sonido" (*ibíd*.: 16 a 3). ¿Qué resulta de esto? En principio, que la oración se presenta como la instancia que permite la exteriorización de las representaciones del pensamiento y de los afectos e impulsos sensibles.[9] Por esto, el conocimiento, la interpretación y la argumentación aparecen como aquello que no parte de ningún presupuesto, sea o no éste "necesario". El modelo lingüístico aristotélico, entrama con toda concepción para la cual el lenguaje no tiene un rol fundamental en nuestra relación el mundo, sino en la medida en que y porque de-signa. (Apel, 1994a: 271 ss.)

Por otra parte, el principio de (co) responsabilidad fundamentado en la parte B de la ética apeliana se enfrenta a la ética aristotélica en la medida en que, para ésta, la correcta adecuación de las normas morales generales a las situaciones concretas tiene lugar según *phronesis*: en el contexto de las éticas teleológicas, de los valores y de las virtudes (en definitiva, en la llamada *ética del bien*), el juicio moral requiere de la sabiduría práctica y de la sensatez de un individuo particular, en quien se confía el hallazgo de un término medio entre los extremos respecto de lo bueno y mejor.[10] Pero en la determinación de esto bueno y mejor no resulta necesario el control intersubjetivo de la deliberación a través de discursos prácticos en los que se tienen en cuenta los intereses de todos los afectados. Según De Zan, ello significa que "el instituto de los discursos prácticos de los afectados (que pueden estar institucionalizados o no, pero en todo caso debe tratarse de celebraciones socializadas) viene a ocupar, me parece, la función delegada en la autoridad del *phronimos* aristotélico" (2002: 62).

Sexto. ¿Hay otra respuesta posible a la que se acaba de plantear? Creo que sí. Intentaré esbozarla.

En Aristóteles la amistad "se define especialmente como una actividad y consiste en hacer el bien recíprocamente mediante [el intercambio de] hechos y palabras" (Araiza 2005: 143). Que los medios sean esos y no otros está doblemente determinado: (i) en la reflexión sobre las cuestiones éticas y políticas como la amistad lo que interesa no es el estudio teórico (*gnosis*) sino la acción (*praxis*), (Aristóteles, 1095 a 5 y 1179 a 1) y (ii) la politicidad y socialidad del hombre consiste en que es el único animal dotado de palabra (*logos*).[11] En mi opinión, este uso y posición del *logos* habilita una recepción parcialmente distinta a la que Apel formula en base a *Sobre la interpretación*.

Por un lado, acción (*praxis*) y lenguaje (*logos*) son los medios a través de los cuales Aristóteles caracteriza una forma de amistad particular, a saber, la amistad política (*politike philia*), a la que llama *concordia*. Expresamente niega que ésta consista en una mera coincidencia de opiniones (*homo-doxia*), sino que su sentido reside en *haber alcanzado* una misma forma de pensar (*homo-noia*) acerca de lo que es conveniente y justo. En efecto, "hay, pues, concordia entre los individuos cuando la elección es la misma" (1998: 1241 a 31). Ese mismo pensar no viene dado ni se encuentra garantizado sin los medios de la acción y lenguaje; antes bien, los ciudadanos están concordes cuando "hacen *lo que decidieron* en común" (Aristóteles, 2010: 1167 a 28; subrayado mío). En esta instancia, dicha "decisión" no resulta de la contingencia de las opiniones. Contrariamente, la concordia se define por el acuerdo alcanzado mediante el pensamiento, cuya expresión no tiene lugar sin lenguaje y la ejecución de la acción convenida. Que la concordia busque lograrse quiere decir que consiste en una aspiración, en una pretensión, y revela que "estando inicialmente en desacuerdo, los ciudadanos se ponen de acuerdo, alcanzando el consenso a través del discurso (*logos*)" (Barzotto, 2011: 215).

Esta concordia, que es amistad (política), no llega a convertirse en *pre*supuesto necesario del discurso argumentativo, pero acaso es *pos*puesto por éste: no está más acá de la experiencia de la argumentación, y sin embargo puede decirse que está *en* la experiencia que la resolución de pretensión de validez a través del discurso argumentativo genera. La experiencia del consenso es una forma de amistad en la

que, por cierto, las diferencias o conflictos de interés no se licúan en una relación armónica con el otro. Más bien el interlocutor discursivo, como amigo, "mantiene la reserva o la distancia necesarias para la crítica, la discusión, el cuestionamiento recíproco, a veces el más radical" (Derrida 2009).

Por otro lado, y finalmente: el llegar a estar concordes, como forma de amistad política –es decir, como disposición amistosa hacia los prójimos- tiene como principio la relación amistosa de uno para consigo mismo [*philautia*]. Acaso pueda decirse que, como el hombre bueno, que está de acuerdo consigo mismo en su desear y hacer el bien, el interlocutor discursivo no puede desempeñar o recusar pretensiones de validez sin desear y querer hacer –en acuerdo amistoso consigo mismo- eso que pretende.

Notas

1. Por una parte, la reflexión pragmático-trascendental "no se extiende sólo a los presupuestos y efectuaciones que tenga que alegar o a las que tenga que recurrir un sujeto racional responsable también, por principio, solitario", sino a "las condiciones de la argumentación con sentido en el marco de y con relación a una comunidad de argumentación" (Kuhlmann, 1992: 161). Por otra parte, la irrebasabilidad de los presupuestos *a priori* del diálogo argumentativo se determina en tanto ellos no pueden ser negados sin incurrir, al mismo tiempo, en una contradicción pragmático-performativa, es decir, entre el contenido de una proposición y el contenido intencional autorreferente del acto de habla (el cual puede estar implícito).
2. Ahora bien, que existan presupuestos necesarios y normativos del argumentar que no sean históricos o relativizables no quiere decir que se siguen y cumplen ya siempre. De hecho, lo frecuente no es sólo el incumplimiento sino también el desconocimiento de lo que presuponemos necesariamente al participar de un diálogo argumentativo. Sin embargo, es posible sostener que los presupuestos pragmáticos se presentan para los actores del mundo de la vida como moralmente relevantes, mientras que en nuestro rol de interlocutores discursivos los cumplimos ya siempre y no tenemos alternativa. (Damiani, 2007)
3. "…es una forma de virtud o se acompaña de virtud, y es, además, una cosa sumamente necesaria para la vida. En efecto, nadie elegiría vivir sin amigos aunque poseyera todos los demás bienes…" (1155 a 2); "la amistad no es solo algo necesario sino también algo noble" (1155 a 30); "…el dichoso necesita amigos" (1169 b 22); "y el hombre feliz debe poseer lo que para él es elegible, o será un necesitado en ese sentido; por tanto, para ser dichoso necesitará de amigos virtuosos" (1170 b 18).
4. En efecto, "pareciera que la amistad mantiene unidas aun a las ciudades; y los legisladores ponen más empeño en ella que en la justicia…" (Aristóteles, 2010: 1155 a 22)
5. Es por ello que las manifestaciones amistosas son infrecuentes o imposibles en las tiranías, y se dan en mayor medida en las democracias. Cf. *ibíd*.: 1161 a 9 – 1161 b 11.
6. En *Retórica* (2002) Aristóteles afirma: "…quien quiere para otro lo mismo que quiere para sí pone de manifiesto que es amigo suyo" (1381 a 8).
7. En efecto, "…el sentimiento de afecto y de amistad hacia los demás tiene como fuente y principio el sentimiento de afecto hacia uno mismo, de manera que la amistad con respecto a los demás depende y procede de la amistad de uno en relación consigo mismo" (Araiza, 2005: 137).
8. Aristóteles admite que puede afirmarse que hay "varias especies" de amistad. Si este es el caso, el sentido primero y propio corresponde a la amistad de los buenos, en tanto que las demás formas lo son por su grado de *semejanza* respecto de aquélla. (Aristóteles, 2010: 1157 a 30)
9. Esto significa que el enunciado sirve como expresión (*ermeneia*) semántico-conceptual de ideas y vivencias que se han formado en un *logos* interior, en la medida que el lenguaje se concibe como un instrumento para designar objetos del mundo o para nominar pensamientos y estados prelingüísticos.
10. Por cierto, la ética de Aristóteles y la de quienes se inspiran en ella tienen el mérito de hacer manifiesto que las situaciones morales (como asimismo los actores que involucra) no se dejan reducir a cifras cuantificables, con lo que el *bien* moral tiene que aparecer como «la tendencia que nos orienta», y del que sólo cabe afirmar que consiste en la «actividad del alma según la razón a lo largo de la vida». Incluso según Apel "es válido de modo trivial que en la aplicación de principios universales ha de tener, en último término, una función la *Phronesis* y la capacidad de juicio. Esto lo vio también Kant. Las más valiosas normas no sirven para nada si se es demasiado estúpido para su aplicación" (Apel 1994b: 260).
11 En efecto, "el lenguaje sirve para expresar aquello que es conveniente o nocivo, lo justo o lo injusto. Y es característico del hombre frente al resto de animales, que él solo tenga percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y otros valores; pues bien, la común [posesión] de estos [es lo que] forma casa y *polis*" (Aristóteles, 1989: 1253 a).

Referencias

Apel, K.-O. (1986a), "¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico teleológica?", en: K.-O. Apel, *Estudios éticos*, Barcelona: Alfa, 29-105

Apel, K.-O. (1986b), "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en K.-O. Apel, *Estudios éticos*, Barcelona: Alfa, 107-175

Apel, K.-O. (1994a), “La relevancia del *logos* en el lenguaje humano”, en: K.-O. Apel, *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto, 269-336

Apel, K.-O. (1994b), “«A priori de la facticidad» y «a priori de la idealización». Opacidad y transparencia”, Entrevista con L. Sáez Rueda, en: D. B. Fernández, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez Rueda (eds.), *Discurso y realidad*, Madrid: Trotta

Araiza, J. (2005), “Sobre la amistad según la teoría ética de Aristóteles”, en: *Nova Tellus*, México, Centro de Estudios Clásicos, Vol. 23, Nº 2, 125-159

Aristóteles (1989), *Politeia*, trad. cast. M. Briceño Jáuregui, Bogotá

Aristóteles (1995), *Sobre la interpretación*, Madrid: Gredos

Aristóteles (1998), *Ética eudemia*, Madrid: Gredos

Aristóteles (2002), *Retórica*, Madrid: Alianza

Aristóteles (2010), *Ética nicomaquea*, trad. cast. E. Sinnott, Buenos Aires: Colihue

Barzotto, L. (2011), “La amistad política en Aristóteles y Carl Schmitt”, en *Prudentia Iuris*, 70, 213-225. Disp. en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/amistad-politica-aristoteles-carl-schmitt.pdf. (Fecha de consulta: 01/08/2013)

Cortina, A. (1989), *Ética mínima*, Madrid: Tecnos

Damiani, A. (2007), “El participante como actor e interlocutor. Un examen ético discursivo”, en: *Tópicos* 35, Santa Fe, Vol. 22, 11-25

Damiani, A. (2011), “Acción y racionalidad en la filosofía trascendental: del giro copernicano al giro lingüístico-pragmático”, en: D. J. Michelini, H. Neumann Soto, R. De Miguel (eds.), *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 31-39

Damiani, A. (2012), “Acción, interpretación y discurso”, en: D. J. Michelini, S. Prono, D. Kalpokas (eds.), *Ética del discurso. Su significación para la filosofía práctica y el diálogo intercultural*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 15-21

De Zan, J. (2002), *Panorama de la ética contemporánea*, Madrid: Akal

Derrida, J., E. Roudinesco (2009), “Elogio del psicoanálisis, en: Derrida, Roudinesco, *Y mañana, qué*…, Buenos Aires: FCE, 181-211

Habermas, J. (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta

Kant, I. (1978), *Crítica de la razón pura*, trad. cast. P. Ribas, Madrid: Alfaguara

Kuhlmann, W. (1985), *Reflexive Letztbegründung. Unterschungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg / München Karl Alber

Kuhlmann, W. (1992), “Die Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Argumentation”, en: W. Kuhlmann, D. Böhler (eds.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

8. DEMOCRACIA, DERECHO

LA TEORÍA DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE HABERMAS 20 AÑOS DESPUÉS

Entre la ira y la apatía ciudadana

Julio De Zan

El esquema de análisis

20 años después de la publicación de *Facticidad y Validez,* me parece oportuno revisar la concepción de la legitimación democrática de Habermas y confrontar la nueva propuesta de su antiguo asistente en Frankfurt Axel Honneth (2011), que acaba de aparecer traducido en Buenos Aires (2014).

Habermas reemplazó el modelo dicotómico de: Estado-sociedad civil, que el liberalismo comparte con Hegel (aunque sus valoraciones de estos términos, y la manera de concebir sus relaciones sean profundamente diferentes). Trabajó con un modelo de análisis más complejo, como veremos luego, y con un nuevo concepto de la sociedad civil actual. Marx (1970: 38) había hecho de esta categoría hegeliana de la sociedad civil burguesa (*bürgerlische Gesellschaft*) una de sus categorías centrales de análisis. Pero, como observa Habermas (1992/1998) la interpretó reductivamente en el sentido de la economía capitalista organizada a través de los mercados de trabajo, de capital y de bienes.

Por eso, cuando Antonio Gramsci quiso repensar el papel activo de los sujetos sociales en la política y en la historia y la incidencia significativa del pensamiento, de la cultura y de los intelectuales para construir su concepto de hegemonía, tuvo que volver a la fuente hegeliana del concepto de la sociedad civil, en la cual jugaba un papel fundamental el momento ético de la integración social y el mundo de la cultura (Bobbio, 1985: 337ss.). Este concepto hegeliano, en su relectura gramsciana, es el que está en el trasfondo de la rehabilitación de la categoría de la sociedad civil en Habermas y otros autores que han puesto de relieve los significados y el peso político de los espacios públicos de la sociedad.

En el contexto actual de la expansión multinacional de las empresas industriales y de la globalización de los mercados se considera que el funcionamiento de la economía se ha desacoplado de la sociedad civil, o la mantiene como rehén. Habermas trabaja por lo tanto con un nuevo esquema de análisis *tricotómico*, compuesto de dos términos de funcionamiento sistémico: (1) *el sistema político jurídico* del Estado y (2) el sistema económico financiero del Mercado; mientras que el tercer término, (3) *el mundo de la vida social y cultural* o la sociedad civil, forma el entorno en el cual funcionan los dos sistemas mencionados, pero permanece exterior a ellos, a su racionalidad sistémica, o estratégica, y no se rige en principio por las lógicas del poder y el dinero. Aunque puede ser colonizado por esas lógicas, no puede estructurarse como sistema, ni admite en su conjunto una institucionalidad formal, que sería como un estado dentro del Estado. (Habermas, 1998: 407ss.) El análisis de las modernas sociedades complejas tiene que usar según Habermas categorías tomadas de dos tipos de teorías diferentes: la teoría de la acción social y la teoría de sistemas.

La sociedad civil es el espacio de la formación de los nuevos sujetos de lo político que vienen a llenar el lugar vacío de la referencia de las categorías políticas de la modernidad. En lugar de la representación de un sujeto colectivo homogéneo en gran formato (como el pueblo, la nación o las clases sociales) se presta especial atención a otro tipo de categorías más abiertas, dinámicas, múltiples y fluidas, que se despliegan en la sociedad civil, o mejor dicho, que abren y despliegan los *espacios públicos* (en plural) constitutivos del *mundo de la vida* social y de la acción política ciudadana. Lo público no es sinónimo de lo estatal, y la dinámica de lo político no está monopolizada por el Estado y las organizaciones paraestatales como los partidos y los sindicatos oficiales regulados por la administración estatal.

El concepto de la sociedad civil en la teoría política y en el mundo actual representa un conjunto complejo de múltiples comunidades y asociaciones diferentes que luchan por su reconocimiento y por la autonomía frente al sistema jurídico-político del Estado y al sistema económico del Mercado, y no se rigen por ninguna otra lógica sistémica, sino por sus propios valores, intereses y necesidades, o por su *ethos* particular. Los agrupamientos plurales de la sociedad civil no tienen como fin el acceso al poder administrativo del Estado ni la acumulación de capital, sino el ejercicio del

poder comunicativo que les es propio. Este *tercer dominio intermedio, o central*, en el que se interconectan lo privado y lo público, está formado por el entramado de los espacios de la vida privada de los individuos, de las familias, y otros agrupamientos, con los espacios públicos de las iniciativas y los movimientos sociales, las ONG y las diversas comunidades culturales, académicas, ético-religiosas, voluntariados y otras asociaciones sin fines de lucro, etc., que se forman para la promoción o la defensa de determinados intereses, derechos, proyectos o valores.

En cuanto al *sistema jurídico-político* y al *sistema económico-financiero,* o *el Estado y el Mercado*, son considerados en mi lectura de Habermas como *totalidades complejas* de *funcionamiento sistémico*, conforme a una racionalidad funcional que no puede comprenderse en términos de teoría de la acción, y en cuyos ámbitos parece inapropiado hablar de "sujetos sociales", y de subjetividad en general. Si bien se trata de dos sistemas diferentes, cada uno de los cuales se mueve con su propia lógica, no son totalidades cerradas, sino interconectadas, que se influyen recíprocamente de diferentes maneras.

En su libro *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, presenta Honneth (2014: 9s.) un esquema de análisis diferente, que se propone "actualizar la sistematización hegeliana". La última parte del libro sobre "Las instituciones de la libertad" consta de tres capítulos que se corresponden con las divisiones de la "Eticidad" en la *Filosofía del derecho de Hegel.* El primero que en Hegel estaba dedicado a "La familia" se titula ahora en Honneth: "El nosotros de las relaciones personales". El segundo, que era el lugar de la sociedad civil hegeliana, se denomina: "El nosotros de la acción de la economía de mercado", con lo cual retrocede el autor al reduccionismo del punto de vista marxista sobre lo social. Ya para Hegel además la economía moderna tenía un funcionamiento sistémico y no es adecuado por lo tanto hablar de un "nosotros" como sujeto de la dinámica del mercado.[1]

Al llegar al final de su libro reconoce Honneth que ya no puede seguir a Hegel para un tratamiento actualizado de la institucionalidad política del Estado porque no encuentra en la *Filosofía del Derecho, como es lógico*, las mediaciones de la formación democrática de la voluntad general a partir de las relaciones horizontales entre los ciudadanos. Si bien lo político se circunscribe a la esfera del Estado, Hegel reconoce como un gran progreso el desarrollo autónomo de la sociedad civil moderna de su época. "Para Hobbes la condición de la paz social es que el pueblo se mantenga disgregado, sin asociaciones horizontales entre los individuos, y la única relación política, lo único que todos tienen en común, es la relación vertical de obediencia de cada uno de los súbditos al soberano. Esta completa disociación es vital para que el poder soberano se pueda imponer sin obstáculos. Hobbes no podía pensar en una sociedad civil autónoma dentro del Estado, y las manifestaciones de la sociedad civil contemporánea deberían subsumirse en su sistema bajo la categoría de *multitud sediciosa*" (De Zan, 2013: 90-91).

El espacio intermedio entre las libertades individuales y la construcción del poder democrático en el estado de derecho es según la teoría de la democracia deliberativa el lugar decisivo del discurso político de los ciudadanos en la sociedad civil. Honneth sigue a Habermas en la reconstrucción de los principios del estado de derecho, pero deja de lado la comprensión socio-cultural y política de los espacios públicos de la sociedad civil que era fundamental en su maestro. Esta decisión resulta sorprendente además en un planteamiento que se propone actualizar los puntos de vista de Hegel.

Los relatos de la hermenéutica de la sociedad civil

A. Honneth (2014: 374ss.) pone de relieve la coincidencia sustancial de los análisis de lo público hechos en los años cincuenta por H. Arendt y por J. Habermas. Pero observa que hacia fines de siglo la idea de *lo público* de H. Arendt (1958), inspirada en el modelo de la antigua polis, tuvo mayor impacto en la cultura política que la de Habermas, quien "lo había fusionado finalmente con el concepto más bien difuso de *sociedad civil*". Consecuente con esta valoración más bien negativa del concepto actual de sociedad civil adopta Honneth la terminología arendtiana de "la vida pública". (La versión alemana de 1960 del libro de Arendt lleva el título: *Vita activa oder vom tätigen Leben*). Quiero discutir ahora el relato sobre la teoría política de la sociedad civil y su papel en las últimas décadas.

"La fe excesiva en la vitalidad y la fuerza innovadora de las asociaciones civiles voluntarias y los foros ciudadanos más o menos organizados… llevó a que en el curso de los años 90, a la luz de algunos diagnósticos

desengañados, los inflamados debates acerca de la sociedad civil se apagaran tan rápidamente como se habían encendido en la década anterior… Los cambios revolucionarios en Europa Central y Oriental (la caída del muro de Berlín y el derrumbe de los Estados del socialismo real) producidos a partir de la resistencia de los movimientos de los derechos civiles que operaban pacíficamente llevaron al establecimiento de las condiciones formales y de los mecanismos de las democracias representativas. Pero en este nuevo contexto aquellas asociaciones y movimientos que antes habían formado opinión e influyeron en la caída del régimen anterior perdieron velozmente su papel central" (Honneth, 2014: 392).

Al debilitamiento de los movimientos ciudadanos del Este europeo en el contexto del reacomodamiento de estas sociedades al funcionamiento de la economía capitalista, se suma por otro lado la creciente privatización de los ciudadanos en las democracias liberales del mundo occidental, con la retracción del compromiso público de los individuos y el debilitamiento de las asociaciones voluntarias de acción social. Honneth (2014: 394) concluye así su relato de esta historia: "La fuerza sugestiva de estas dos fotografías [del Este y del Occidente europeo] era suficiente, para acabar en poco tiempo con todas las esperanzas surgidas en la década de 1980 respecto de la existencia de una sociedad civil con capacidad de resistencia y permanente vitalidad"[2].

Hay alguna literatura sobre la sociedad civil bajo la impresión de la caída del muro de Berlín (1989), que aparece hoy por cierto como ilusoria. Pero los estudios más medulosos, significativos y realistas de la teoría política sobre el tema no son de los años 80, sino de la década del 90, como el trabajo de Habermas (1998, cap. VIII) "Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública política", y la gran obra sistemática de Cohen y Arato (1992), que es del mismo año.[3] En estos textos puede leerse ya la crítica de las representaciones de la sociedad civil como una cosa sólida, unificada y capaz de enfrentar, o reemplazar a las instituciones del Estado moderno. La caída del muro y de los Estados del socialismo real fue un acontecimiento excepcional, una revolución irrepetible como tal. Pero como escribe Kant sobre la Revolución Francesa: "su significado permanecerá siempre en la memoria de los pueblos" (Kant, 1968: 100-101). Lo mismo cabe decir *del poder* real de los movimientos civiles que se ha revelado en las luchas por la libertad de fines del siglo XX.

La historia latinoamericana de la sociedad civil en las últimas décadas tiene algún paralelismo con el relato de la historia europea pero es diferente. El fin de las dictaduras militares en los años 80 fue también, como la caída del muro y de los Estados del socialismo real, resultado de los movimientos sociales, de la lucha de las organizaciones civiles por los derechos y del poder destituyente de la opinión pública. De manera también semejante, poco después, la estabilización de las instituciones de la democracia representativa o "delegativa" (en términos de G. O'Donell) y los avances económicos del neoliberalismo de los 90 desactivaron en parte los movimientos y las organizaciones sociales. Pero en Argentina, la frustración de las ilusiones de la democracia recuperada, la falta de respuesta del Estado a las demandas sociales y la corrupción de la administración estatal produjeron un progresivo desencanto con la política y "el retorno de la sociedad civil", que se potenció con la recepción de los puntos de vista de Habermas. La gran crisis del 2001 provocó en nuestro país un levantamiento general de la sociedad civil y una cierta convergencia de los piqueteros con las caceroleras de la clase media que, al grito: "¡que se vaya todos!" pusieron en fuga al gobierno impotente de Fernando De la Rúa. Los "movimientos de la calle" mantuvieron su fuerte presencia durante algún tiempo y los gobiernos posteriores no los reprimieron, sino que negociaron con diferentes ofertas los reclamos planteados en cada caso, y cooptaron algunas de las organizaciones más representativas, mientras dejaban que otras iniciativas se fueran desgastando con el tiempo. De esta manera se logró reconstruir el poder estatal y recuperar la normalidad de la vida social. A mediados de la primera década del nuevo siglo el Estado y la clase política habían recuperado el centro de la escena y las movilizaciones sociales, algunas muy potentes, fueron más esporádicas.

Las políticas progresistas y la bonanza de la economía contribuyeron al éxito de un discurso de autoelogio de los gobiernos y a la anacrónica apología del Estado moderno, mientras que la sociedad civil era desacreditada como el lugar de los intereses privados y las corporaciones de los enemigos del pueblo. Finalmente, en el curso de esta segunda década del siglo XXI aquel discurso ha perdido credibilidad y el rebrote de la ideología estatista parece agotado y en crisis. Ahora ingresamos en un nuevo período de normalidad, sin claras hegemonías

políticas, en el que los partidos tendrán que negociar entre ellos y con la sociedad civil para obtener gobernabilidad.

En el contexto de la *normalidad* del estado derecho de la democracia representativa la apatía ciudadana parece la posición natural porque la clase política monopoliza el espacio público y el ciudadano común queda reducido a la vida privada. Como observaba Habermas en los años 90, incluso en las democracias consolidadas las instituciones de la libertad aparecen debilitadas. Nuestro autor trabajaba con la sospecha de que el *malestar en la democracia* se explica porque el tipo de "legitimación legal racional", en el lenguaje de M. Weber, obtiene una cuota de legitimidad cada vez más escasa y deficitaria. En las democracias representativas que solamente pueden apelar al recuerdo de su legitimidad de origen, y al respaldo formal del derecho positivo se ha disuelto la antigua solidez de los fundamentos de la autoridad. El Prefacio" de *Facticidad y validez* expresa la sospecha de que "bajo el signo de una política enteramente desacralizada, el estado de derecho ya no se sostiene ni puede mantenerse sin una base de democracia radical", y agrega que: "hacer de esa sospecha una comprensión es el objetivo de toda su investigación en este libro" (Habermas, 1992/1998: 13/61). Las sospechas del Habermas de los 90 se han hecho hoy palmaria realidad.

20 años después la experiencia ha corroborado la interpretación de la teoría discursiva sobre la realidad del poder democrático como un valor que no está dado y consolidado en la institucionalidad jurídica, sino que es *una fuerza ilocucionaria* de potencia variable que fluye de la acción comunicativa articulada mediante los discursos políticos de los ciudadanos en espacios públicos autónomos. "La formación discursiva de la opinión y de la voluntad general no se construye originariamente en los parlamentos". Se trasmite a los órganos institucionales de la legislación y a los órganos de la aplicación de las leyes (ejecutivo y judicial) a partir de los espacios públicos de la sociedad movilizados cultural y políticamente. Esta comprensión del estado de derecho democrático "sólo puede desarrollarse conforme a un modelo intersubjetivo de pensamiento y de la acción comunicativa. Este modelo se contrapone a las concepciones concretistas del sujeto de lo político como una entidad sustantiva" o una conciencia colectiva unitaria. La representación popular no puede entenderse tampoco mediante un modelo jurídico, sino "en términos más bien *estructurales*" o sistémicos. (Habermas, 1992/1998: 13/61) La soberanía no es algo sólido que puede pasar de mano en mano y transferirse a los representantes del pueblo votados por la mayoría. Habermas habla incluso de una *Soberanía comunicativa* que se ha hecho líquida (*kommunikativ verflüssigte Souveranität*) y que surge en los espacios públicos del discurso político de la sociedad. La propia razón pública se ha *procedimentalizado y desustantivado* como racionalidad comunicativa. Esta soberanía de la racionalidad comunicativa: no reconoce ningún consenso como libre de coacción y generador por lo tanto de una fuerza [ilocucionaria] legitimadora, si no se ha puesto en juego bajo reservas falibilistas y no se apoya como fundamento en libertades comunicativas que juegan de modo anárquico, liberadas de todo tipo de restricciones. En el torbellino de esa libertad no queda ya ningún punto fijo inconmovible fuera del propio procedimiento democrático, un procedimiento cuyo sentido está [por cierto] establecido ya en el sistema de los derechos. (Habermas, 1992/1998: 228/229, 254/255)

El modelo político de Habermas

Parece que la normalidad del funcionamiento de las instituciones democráticas sin interrupciones por un largo período de tiempo produce el oscurecimiento o el olvido de la gramática profunda del estado de derecho democrático, sin la cual no se comprende su legitimidad y no se sostiene su poder real. Esa gramática contiene el trasfondo anárquico de la democracia radical que aflora en el texto de Habermas cuando muestra que la voluntad general no se realiza de manera lineal mediante los mecanismos representativos, sino que se construye en los espacios públicos de la sociedad civil, por fuera de dichas instancias estatales, aunque deba luego ingresar en los cauces jurídicos y someterse a sus reglas procedimentales para su validación formal y legal. La teoría de la democracia deliberativa reconstruye precisamente los presupuestos de la legitimidad democrática olvidados en las prácticas habituales naturalizadas de las democracias existentes.

Bajo el requisito de una vida pública que funciona bien, en serio, y que satisface sus propias exigencias normativas, se deben construir consensos que puedan ser siempre revisados… como programas de investigación permanentes (en el lenguaje de Durheim y de

Dewy) o como discursos prácticos en el sentido de Habermas, cuyas indicaciones orientativas sean luego transformadas en decisiones vinculantes por los órganos legislativos políticamente competentes… Mientras las investigaciones y deliberaciones mencionadas no tengan lugar bajo los requisitos de una participación con igualdad de derechos, con información suficiente y con la mayor libertad posible para todos los implicados, toda decisión tomada en nombre del pueblo en los Estados modernos estará sometida a la enorme objeción de no contar con la suficiente legitimidad democrática –así lo creen tanto Durkheim y Dewy como Habermas. A partir de esta inversión de la relación lógica de justificación y dependencia, no es el Estado el que justifica o legitima y mucho menos el que crea la vida pública, sino que es esta la que crea y legitima al Estado" (Honneth, 2014: 407).

La inversión de la relaciones entre la vida pública en la sociedad civil y las decisiones de los poderes del Estado no se presenta en Habermas como una utopía revolucionaria, sino como el redescubrimiento y la reconstrucción de las fuentes y del flujo real del poder político democrático. Tal inversión no es, por lo tanto, un acontecimiento en el nivel ontológico, sino en el nivel epistémico, como consecuencia del redescubrimiento del sentido de lo político y de la prioridad de su existencia con respecto a lo jurídico y a lo estatal. En las democracias existentes habría que hablar entonces de una alienación de la soberanía popular, de una distorsión del flujo del poder real y una confiscación de lo político en cuanto tal por parte de la clase dominante que se ha apropiado del aparato estatal, de tal manera que la democracia ha dejado de ser el gobierno del pueblo para pasar a ser el gobierno de los políticos, como ha escrito José Nun (2000). Este lenguaje impolítico no es sin embargo el de Habermas, que se cuida siempre de mantener más bien un discurso políticamente correcto.

"Desde Aristóteles el sentido de lo político se define con independencia de la constitución del Estado" (De Zan, 2013: 75-86). Es bien conocido el enunciado de C. Schmitt: "El concepto del Estado presupone el concepto de lo político" (*Der Begriff des Staates setzt der Begriff des Politischen voraus*.) (Schmitt, 1979: 20) Esta idea fundamental, que ha clarificado de nuevo H. Arendt, se expresa en Habermas de otra manera: como la prioridad del poder comunicativo sobre el poder administrativo de Estado, y la relación fundante o constituyente del primero con respecto al segundo. La transformación del poder comunicativo en poder administrativo no está garantizada tampoco por el sistema jurídico, sino que es *la cuestión* propia de la política. El poder que adquiere un nuevo gobierno legítimamente elegido es ante todo el poder administrativo del Estado, y tiene la forma de una autorización para ejercerlo. Pero el poder político real se construye mediante el propio ejercicio y la obediencia del gobierno a la voluntad general. El objetivo de la reconstrucción del derecho es: "fundamentar, desde el punto de vista de la teoría del discurso, los principios a los que tiene que estar sujeta la organización y el funcionamiento del poder público articulada en términos de estado de derecho, en el cual el poder político y el derecho se constituyen recíprocamente… de ahí que el derecho no sólo sea elemento constitutivo del 'código' 'poder' que gobierna los procesos administrativos, sino que constituye a la vez el medio para la transformación del poder comunicativo en administrativo" (Habermas, 1998: 237).

En las teorías filosóficas de los siglos XIX y XX se formularon diversas interpretaciones del principio de la legitimación democrática del estado de derecho mediante el recurso a la voluntad pública. Las concepciones políticas estándar sobre esta cuestión clave de toda la filosofía política moderna después de la Revolución francesa pueden agruparse (con sus diversos matices) en dos tipos: algunas de ellas se orientan en la línea del republicanismo, o de la democracia plebiscitaria marcada por Rousseau, y otras en la línea de la doctrina del liberalismo clásico sobre la función representativa de los cuerpos legislativos.

"En la tradición que nos orienta aquí -escribe Honneth, lo que se pone en práctica en las decisiones democráticas de los órganos estatales previstos para ello es el resultado de la acción comunicativa de ciudadanos libres en la sociedad. Desde Durkheim y Dewey hasta Habermas la relación del Estado con la vida pública fue concebida según otro modelo que no es ni plebiscitario ni representativo" (Honneth, 2014: 406).

En otros términos: están por un lado el presidencialismo y los liderazgos carismáticos, y por otro el modelo del parlamentarismo, o de la partidocracia liberal. El primero ha sido considerado más exitoso en América Latina, pero la concentración del poder deriva hacia el autoritarismo antidemocrático. Desde otro punto de vista puede decirse que estos dos modelos coinciden en lo fundamental porque en ambos la soberanía popular queda absorbida o alienada

en el Estado. En el primer caso el poder está concentrado en la cabeza del ejecutivo y en el otro ha emigrado a la corporación legislativa. Pese a que la restricción constitucional de 1853: "el pueblo no gobierna ni delibera sino a través de sus representantes" parece consagrar el parlamentarismo, es el presidencialismo el modelo que se ha impuesto en la Argentina. La política deliberativa es incompatible con la concentración del poder y el monopolio de lo político por parte del Estado en cualquiera de los dos modelos.

La fuente del poder político real está fuera del Estado, y es anterior a la institucionalidad. El *tercer modelo* de la democracia comprende la vida pública política y la formación de la voluntad general como un proceso social dinámico que es exterior al sistema jurídico y no se trasmite de manera lineal a las instancias estatales porque no está en verdad delegado en el partido gobernante, o en la corporación de los representantes votados como legisladores, ni en el liderazgo carismático de una persona. La voluntad pública tampoco toma por sí misma las decisiones colectivas ni reemplaza a los poderes del Estado, como en una democracia directa, porque la resultante de la red de los discursos y negociaciones articulados en el proceso de la producción de la voluntad general tiene que institucionalizarse conforme al derecho.

La democracia deliberativa no se corresponde con ningún Estado real existente, porque esta no es una teoría meramente empírico-descriptiva, sino la reconstrucción racional de los presupuestos *normativos* de la legitimación democrática del poder político. La *reconstrucción racional* explicita y formula de manera reflexiva estas presuposiciones que, aunque distorsionadas, encubiertas o camufladas, están presentes y operantes en el funcionamiento de la democracia contemporánea como sus propias condiciones de existencia y de legitimidad. Este método reconstructivo se puede considerar también como una *hermenéutica racional*, que rescata la *gramática profunda* (en el sentido de Wittgenstein) de las pretensión de validez del discurso de los propios actores políticos en este sistema. Se trata de las reglas constitutivas del juego de lenguaje y de la praxis de las democracias reales existentes, que también se reflejan en las teorías empíricas de la ciencia política. De este aspecto metodológico me he ocupado de manera más extensa y sistemática en otro lugar. (De Zan, 2013: 245-262)

La formulación teórica de este concepto deliberativo de la democracia ha sido calificada de utópica o anarquista, y no sin algo de razón, como se ha visto. Pero sin embargo es a estas presuposiciones normativas a las que tiene que apelar implícita o explícitamente el control de constitucionalidad del Tribunal Supremo. Y si el ejecutivo o el legislativo rechazaran públicamente esos presupuestos normativos porque consideran que limitan el poder político del gobierno o del Estado, estarían socavando con ello su propia legitimidad y producirían el efecto contrario al que buscaban.

Notas

1. Lo mismo habría que decir del sistema jurídico-político del Estado moderno que, en tanto burocrático, como lo define Max Weber, es la más alienante forma de dominación, que no es de uno, de algunos ni de muchos (monarquía, aristocracia y democracia), sino la dominación burocrática, anónima, *de nadie,* porque –como escribe H. Arendt, en la mecánica de los sistemas no hay un auténtico autor, o sujeto responsable de las acciones, de los procesos y de sus resultados.
2. Honneth no alude al significado y las ambigüedades de los movimientos más actuales como los de la Primavera árabe, o de los Indignados y "Podemos" en España, que merecerían una reflexión aparte.
3. En la "Introducción" a nuestro libro (De Zan, Bahr, 2008: 11-54) hemos tratado más ampliamente el tema de los nuevos sujetos de la política y del significado político de los movimientos de la sociedad civil contemporánea, y se ha consignado una más amplia bibliografía internacional, especialmente Latinoamericana sobre el asunto.

Referencias

Arendt, H. (1958), *The Humnan Condition*, Chicago, University Press (trad. esp. de R. Gil Novales: *La condición humana,* Barcelona: Paidós, 1974).

Bobbio, N. (1985), *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid: Debate

Cohen, J. L., A. Arato (1992), *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology (trad. esp. *Sociedad civil y Teoría política*, México: FCE, 2000)

De Zan, J., F. Bahr (2008), *Los sujetos de la política en la Filosofía moderna y contemporánea*, Buenos Aires: UNSAM

De Zan, J. (2013), *La vieja y la nueva política*, Buenos Aires: UNSAM

Habermas, J. (1963), *Strkturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt: H. Luchterhand

Habermas, J. (1992/1998), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Mein (trad. esp. M. Jiménez Redondo, *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, 1998). Las citas remiten a las

páginas de la edición original y de la traducción, en ese orden.
Honneth A. (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriβ einer demokratischen Sittlichkeit* Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. esp. de G. Calderón, *El derecho de la libertad*. *Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Katz Editores, 2014)
Kant I. (1968), *Der Streit der Facultäten*, *Kants Werke,* Akademie Textausgabe, Berlin: B. de Gruyter
Marx. C., F. Engels (1970), *La ideología alemana*, Barcelona: Grijalbo
Nun J. (2000), *La democracia. ¿Gobierno del pueblo gobierno de los políticos?*, Buenos Aires: FCE
Schmitt, C. (1979), *Der Begriff des Politischen,* Berlin: Dunkel & Humboldt

FILOSOFÍA DE LA DEMOCRACIA HOY

Julio De Zan

I. La teoría de la democracia deliberativa de Habermas

Teoría procedimental y sustantiva

La Teoría de la democracia deliberativa *es procedimental, pero al mismo tiempo sustantiva*. Las teorías meramente procedimentales consideran a la democracia como un conjunto de reglas formales, que determinan el método para la remoción o renovación pacífica de los gobiernos y para la sanción de las leyes. A un método se le asigna por lo general, tanto en la ciencia, como en la técnica, un valor instrumental, de utilidad. Pero la democracia no tiene un valor meramente instrumental, para otra cosa, sino un significado sustantivo y valioso en sí misma.

Llamo sustantivas a las teorías que sostienen que un régimen político se legitima por sus resultados en el logro de los objetivos que se le han asignado, o de los bienes que se consideran como el fin de lo político, por ejemplo la igualdad, la libertad o el bien común. La *forma, o los procedimientos* cómo lo hace puede valorarse como algo también importante, pero no es el criterio decisivo. Y de hecho los autores que trabajan con este concepto suelen confesar cierta perplejidad frente a un gobierno que, no obstante la ilegitimidad de origen y/o las formas paternalistas, o autoritarias de ejercicio, es juzgado como un “buen gobierno” por su gestión eficiente de la cosa pública. Habría que preguntar sin embargo: ¿cómo se forma y se valida políticamente este juicio? ¿Cómo sabemos si se realiza satisfactoriamente el bien común de la sociedad bajo regímenes autoritarios en los que no existe libertad de expresión, por ejemplo; o cuando existe un monopolio estatal, o corporativo de los medios de comunicación que impone un discurso único, o hegemónico? La tiranía no sólo suprime la libertad, sino también la verdad como pretensión de validez que se justifica mediante el discurso. Lo que está en juego en el procedimiento de la deliberación democrática son las pretensiones

de validez del discurso político acerca de las cuestiones sustantivas de la verdad y la justicia.

En este sentido la teoría deliberativa no es meramente procedimental, sino también sustantiva, pero se diferencia de otras teorías de este último tipo en que no admite que la validez de los contenidos y los fines estén dados a priori, o puedan ser prescriptos desde alguna instancia anterior, exterior, o superior al propio discurso. El discurso de la democracia es el procedimiento de validación y de legitimación de cuáles son los fines y prioridades políticas en cada situación. La institución de este discurso en la democracia no se considera finalmente como un mero medio para los fines que se propone lograr la política, no se piensa conforme al paradigma instrumental de la relación medio-fin, sino que recupera el sentido propio de la vida política en los clásicos como un fin que es valioso en sí mismo. La teoría deliberativa integra por lo tanto el punto de vista de las teorías que se centran en los procedimientos con el de las teorías sustantivas, centradas en la cuestión del sentido y de los fines de la política, por cuanto el discurso y la deliberación democrática es el procedimiento para pensar y decidir los fines en común, pero antes de cualquier otro fin, la apertura de los espacios públicos del discurso de la deliberación democrática es en sí mismo el fin principal y el sentido de la existencia política. El discurso y la acción comunicativa constituyente del espacio público tienen razón de fin en sí mismos. El hombre –en el lenguaje de Aristóteles, está por naturaleza (*fúsei*) orientado a la vida de la *polis* (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094, b 7); de tal manera que solamente en ella puede llegar a la plenitud, o a la perfección de su ser como hombre, y alcanzar su propio fin (*télos*). (Brunne et al., s./a., T. 4: 793-797)

Teoría normativa y empírica

La teoría de la democracia deliberativa de Habermas tiene el carácter de *una teoría normativa* que permite justificar el *juicio crítico* sobre la *calidad* institucional de las democracias existentes. Esta normatividad presupone el reemplazo de la regla de la mayoría, o de su aplicación automática como mecanismo para la toma de decisiones colectivas, por el principio del discurso argumentativo y sus condiciones normativas. El mecanismo empírico del mero recuento de votos es un procedimiento estadístico que puede tener un valor de medición cuantitativa de opiniones, pero no se plantea la cuestión de la verdad o la justicia, y el resultado de su aplicación directa carece por lo tanto de todo significado para la validación o legitimación, tanto desde un punto de vista epistémico, como desde el punto de vista moral y político. Una explicación sistemática de este carácter normativo debería comenzar por una justificación más amplia de la tesis inicial de que el principio del discurso racional, y no la mera regla de la mayoría, es el principio fundamental de la democracia.

Habermas enuncia el principio del estado de derecho democrático en estos términos: “Normas válidas [o legítimas] son solamente aquellas a las cuales todos los posibles afectados pueden prestar su asentimiento como participantes en un discurso racional” (Habermas, 1992: 138). Aclara su concepto de “normas”, en este contexto, como “expectativas objetivas y generalizadas de comportamiento social”, sancionadas mediante la ley. El tipo de *validez* del que se trata en este campo jurídico-político es la *legitimidad*; y el discurso de legitimación política democrática tiene que tener en cuenta al mismo tiempo, como elementos de la racionalidad política, razones pragmáticas (o de factibilidad), éticas (como los valores de la propia comunidad) y morales (como los principios de justicia y los derechos humanos universales). Es interesante destacar que el autor no menciona una categoría de razones específicamente políticas, o “razones de Estado”.

Habría que retroceder todavía a la teoría comunicativa del discurso, como el procedimiento sin alternativa para toda justificación de validez (tanto de enunciados teóricos, como de normas prácticas), (Habermas, 1999a) y a la explicitación de las reglas constitutivas de este juego de lenguaje, entre las cuales hay que destacar una serie de condiciones normativas de validez, que tienen carácter moral, y que yo acostumbro sintetizar en estos tres principios: 1) el *principio de simetría* de la relación comunicativa, o de equidad discursiva (que implica el respeto de la igualdad de derechos y posibilidades de todos los participantes a intervenir en los discursos); 2) el *principio de no exclusión* (que implica la apertura del discurso a todos los posibles interlocutores, especialmente a los propios afectados por las cuestiones en debate) y, 3) el *principio de no violencia* (que solamente permite hacer jugar en el discurso “la fuerza no violenta de los mejores argumentos”, y deja fuera de juego los procedimientos de la racionalidad estratégica). Estos principios normativos son

reglas constitutivas del discurso racional, y condiciones de la validez propia del discurso político, que es la justificación de la *legitimidad.*[1]

Es en este contexto teórico que hay que entender el carácter normativo de la teoría de la democracia de Habermas. Pero esta dimensión normativa se puede explicitar también directamente, sin recurrir de manera explícita a las mencionadas presuposiciones filosóficas generales, a través del propio método reconstructivo que parte del análisis de la teoría y la práctica de las democracias existentes. De entrada puede parecer, reconoce el autor, que "las exigentes condiciones procedimentales y las presuposiciones comunicativas, de las cuales depende la legítima sanción jurídica" y la legitimidad de las decisiones colectivas del poder político democrático, "están muy alejadas de la realidad que nos muestran las investigaciones empíricas de la política". Él no sólo tiene en cuenta, sin embargo, las descripciones empíricas de la ciencia política, sino que las retoma, y hace de ellas el punto de partida de sus propios análisis reconstructivos de los presupuestos operantes en el funcionamiento de las democracias existentes.

Teoría empírica

Habermas concibe su Filosofía política "como parte de una teoría reconstructiva de contenido normativo… pero no en el sentido de una construcción meramente filosófica", sino como resultado de una investigación de base empírica, apoyada en los análisis de las ciencias sociales. (Habermas, 2009: 13) En el capítulo de *Facticidad y Validez* sobre "La política deliberativa -un concepto procedimental de la democracia", se ve precisado a aclarar el autor desde el comienzo cómo se conectan las densas condiciones normativas del discurso argumentativo y de la racionalidad crítica con las descripciones y los análisis de los procesos democráticos que hace la ciencia política. "No queda claro de entrada como el concepto del procedimiento discursivo, con su carga de idealizaciones, puede conectarse a las investigaciones empíricas que se representan la política en primera línea como la arena (o el teatro) de los procesos de poder (o de juegos fuerza) y la analizan desde los puntos de vista de las confrontaciones estratégicas en las que se juegan intereses, o de los efectos de regulación sistémica. Yo no quisiera que esta cuestión se entendiese como la contraposición entre *lo ideal* y *lo real*; porque el contenido normativo que se hace valer reconstructivamente está ya inscripto como parte de la propia facticidad de los procesos políticos observables. Una sociología de la democracia que trabaja con el método reconstructivo tiene que definir por lo tanto sus conceptos fundamentales de tal manera que pueda identificar ya en las prácticas políticas, por distorsionados que ellos se encuentren, los aspectos y los fragmentos de una razón existente (*einer "existierenden Vernunft"*) (Habermas, 1992: 349). Como en Hegel y en Marx, de lo que se trata en la reconstrucción racional es de descubrir "la razón existente" en la historia; en términos de Habermas: *las pretensiones de validez* inherentes al discurso y a la acción comunicativa, como punto de apoyo de la crítica inmanente de la *facticidad*.

Conforme a las *teorías empíricas, o empiristas, de la democracia liberal*, "la política es esencialmente una lucha por posiciones [en el aparato del Estado] que conceden la capacidad de disponer de poder administrativo. El proceso de formación de la opinión y de la voluntad políticas en el espacio público de la sociedad civil y en el parlamento se determina por la competencia entre actores colectivos que proceden estratégicamente con el objeto de adquirir o mantener esas posiciones de poder. El éxito se mide por la aprobación, cuantificada en número de votos, que a los ciudadanos les merecen los candidatos y sus propuestas. Con sus votos los electores expresan sus preferencias. Sus decisiones electorales tienen la misma estructura que los actos de elección de quienes participan de la competencia en el mercado para obtener el mayor beneficio" (Habermas, 1999b: 236), es decir, de quienes eligen y compran un producto en la feria.

Esta descripción olvida sin embargo *la cosa misma del poder*. No es la competencia misma, ni el hecho de derrotar al adversario en una contienda electoral, lo que genera la existencia del poder político y lo que da poder real al candidato triunfante. Habermas observa que la descripción citada del juego de la competencia entre los partidos y los candidatos que aspiran a los cargos conforme al modelo del mercado no explica siquiera cómo es posible que los electores entren en el juego. En el mercado los consumidores saben que la propaganda es parte del marketing para ganar la competencia con los otros oferentes del mismo tipo de mercancía. Pero cuando el consumidor elige un producto no lo hace para que gane la competencia ésta, o la otra marca, ni porque crea demasiado en la propaganda; cuando compra lo hace porque ha mirado con sus

propios ojos el producto, y al pagarlo se lleva algo que deseaba adquirir. Cuando el ciudadano elige una propuesta política, entre otras, y la compra con su voto, no hay en cambio ninguna transacción de este tipo, el comprador no se lleva ningún bien tangible, sino que ha comprado algo, posiciones de prestigio, de poder y privilegios, que van a disfrutar los propios vendedores, es decir: el partido y los candidatos electos. Por lo tanto, concluye Habermas: "Los ciudadanos en cuanto individuos racionales no tendrían ningún motivo suficiente para mantenerse dentro de las reglas del juego democrático si la democracia se agotara en estos juegos de la competencia por el poder que describen las teorías empiristas" (Habermas, 1992: 358).

¿Cuál es entonces su interés, o la motivación que lleva a los electores a seguir participando en un juego en el que los que ganan o pierden son otros, especialmente después de la experiencia frustrante de la banalidad del marketing político? Para responder a esta preguntas se requiere otro tipo de análisis, ya no meramente empírico descriptivo desde el punto de vista del observador externo, sino hermenéutico-reconstructivo, que indague las condiciones de sentido de la participación política en los procesos electorales, y no desde el punto de vista de los competidores, sino de los intereses o valores internos de los propios electores, es decir, desde la intención que le da sentido y que motiva o justifica para ellos mismos su acción de votar. La hipótesis hermenéutica que está implícita en la idea de la democracia deliberativa de Habermas, es que para los ciudadanos, y para la sociedad en su conjunto, lo que está siempre en juego, más profundamente, en los procesos electorales, es la legitimación del propio sistema democrático, de las instituciones del estado de derecho, y la construcción de poder político. Con su decisión electoral los ciudadanos hacen uso de su facultad de formar gobierno, designar a los más altos funcionarios de la administración, y a sus representantes en el Parlamento. Yo diría incluso que, más allá de todo esto, el ciudadano que vota está motivado por la convicción y la responsabilidad de ejercer con ese acto la soberanía popular, y su *facultad constituyente* del poder político.

II. Límites y paradojas de la democracia

La idea de la democracia plantea esta paradoja: que la ampliación sin límites del poder popular o democrático equivale a la anulación de toda libertad, y a la aniquilación de la democracia. Esta aniquilación no es el resultado de un ataque exterior a la propia democracia, o del debilitamiento, sino de un exceso de la misma; el germen de su autodestrucción está siempre latente en su interior. "El totalitarismo no es solamente lo opuesto a la democracia… sino también su consumación. Sólo permaneciendo incompleta [limitando su propio poder] puede la democracia seguir siendo tal" (Esposito, 2012: 65).

No es que el poder democrático se deje limitar por otros poderes políticos no democráticos, sino que los límites de la democracia son los límites de lo político en cuanto tal que la democracia tiene que reconocer como restricciones internas que ella se impone a sí misma para preservarse de su consumación como totalitarismo, o para mantenerse a salvo de la dictadura de la mayoría. Estos límites están dados de dos maneras, a) como exterioridad sustantiva, e irreductible a lo político, de la dinámica propia y de los contenidos de la vida, del pensamiento, de lo moral, de los derechos, del mundo de la cultura, y también del mundo del trabajo y la economía; b) los límites están dados además como restricciones formales que el soberano se impone a sí mismo en la democracia mediante el sistema del derecho. Estos límites jurídicos de la democracia se construyen a partir de *la desconfianza* de los ciudadanos frente al gobierno, o de la sociedad civil frente al Estado, y se corporizan fundamentalmente en *la constitución*. El constitucionalismo tiene por objeto limitar y controlar al poder, especialmente al poder democrático, y establecer recaudos o protecciones defensivas de los derechos.

En el año 1929 C. Schmitt consideraba "sorprendente que el Estado liberal europeo del siglo XIX se presentara a sí mismo como *stato neutrale ed agnostico*, y que pudiese poner precisamente en esta neutralidad la justificación de su existencia" (Schmitt, s.a.: 87). Las concepciones políticas antiliberales de los populismos nacionalistas y/o socialistas, con sus densos presupuestos de contenidos sustantivos, han apelado al voto popular, y estos regímenes se han considerado a sí mismos incluso como paradigmas de la verdadera democracia, pero derivaron en los más aberrantes totalitarismos de la historia. Lo que hay que discutir entonces es si el distanciamiento con respecto a valores sustantivos es una deficiencia, un vaciamiento de la democracia por parte del liberalismo, o si el mantenimiento de ese espacio vacío, libre de

contenidos dados a priori, o que la política se da a sí misma, no es quizás la condición necesaria del pluralismo y lo que preserva a la democracia de la deriva hacia su contrario: el totalitarismo. (Todorov, 2012: 145-178)

La democracia moderna se caracteriza por la apertura, el pluralismo político, la protección de la diversidad cultural y la defensa de la autonomía de la sociedad civil. Por otro lado, al mismo tiempo, las responsabilidades de gestión del Estado requieren la delegación al gobierno por parte del soberano de ciertas facultades de decisión no comunicativas ni democráticas, como el uso de la fuera pública, etc. Estas dos condiciones obligan a remarcar la distinción del concepto de lo político con el de comunidad, y a dejar de lado especialmente la idea de una "macro comunidad" nacional, oximoron que encontramos en muchos pensadores de la democracia. Quiero referirme ahora a algunos autores recientes como R. Espósito, J.-L. Nancy o G. Agamben (Agamben, 1990; J.-L. Nancy, 1986, 2007; Espósito, 2012, Cap. 2; Cragnolini, 2008), que han repensado la "communitas" como una experiencia esencialmente ajena e independiente de lo político, o impolítica.

Lo que se plantea en la Filosofía política de estos autores, como en la de Habermas, que ellos ignoran, es la imposibilidad de pensar la democracia con el modelo conceptual de la comunidad (como lo proponían en los años '80 los llamados "comunitaristas" anglosajones en debate con el liberalismo político de J. Rawlls). La cuestión es si la democracia puede ser, desde la política, generadora de sentido, de valores y proyectos, o se tiene que limitar a la práctica de las reglas procedimentales para la toma de decisiones colectivas y para la elección de los gobiernos, respetando y haciendo respetar los principios constitucionales del estado de derecho. Lo cierto es que la identidad personal y comunitaria, y la autonomía de los individuos y de las comunidades se definen cada vez más con independencia de la política, y defienden su exterioridad frente al Estado. "Democracia no es el retorno de la comunidad a la dimensión política, sino la afirmación heroica de su definitiva *impoliticidad*" (Espósito, 2012: 74).

No se trata solamente que la democracia liberal se haya apartado del ideal de vida comunitario, que haya perdido la sustancia de la tradición, o "rehúya toda connotación de valor (por ej. los valores vitales, éticos, estéticos, religiosos, etc.), sino que su determinación específicamente política está constituida precisamente por esta sustracción". Es decir: por ese vacío, que no es negación de los valores, sino apertura y condición necesaria de posibilidad para el pleno desarrollo de la libertad y de diferentes comunidades. Lo *político* como tal solamente se comprende mediante esta *distinción*. Democracia es la liberación de lo político respecto de su propia comprensión como valor… (liberación) de su intención o presunción de representar la unidad, el bien y la justicia", o la verdad del ser del hombre y de toda la comunidad de un pueblo. En la medida en que la política pretende determinar desde el poder estas cosas, con ese sólo acto anula absolutamente la democracia. Visto desde el otro lado, "la liberación de lo político de esa esfera de valor es, a la vez, liberación de los valores respecto de cualquier representación política idolátrica, y de su asunción rigurosamente impolítica. Democracia [como concepto procedimental específico de lo político] remite a esa doble *salvación*" (Espósito, 2012: 72), o a esa liberación de la política en el doble sentido, subjetivo y objetivo. La política se libera en cuanto la construcción democrática del poder "pone término a toda especie de *teología política*, sea teocrática o secularizada" (Nancy, 2009: 57).

(Si en la teoría de la literatura se habla de "crisis de la novela" es porque las historias verídicas actuales más interesantes son relatos que no se dejan atar al hilo de una Historia única (Nancy, 2009: 50); puede decirse sin embargo que el relato con pretensiones épicas de una gran Historia con mayúscula, como la gran novela total de un pueblo, reaparece como un género literario del discurso político, en tanto el político intenta crear un nuevo mito, el mito de la democracia, o de su propio proyecto partidario, o ideológico). El lugar del sentido y de los valores no es lo político, la democracia, sino la comunidad, o las comunidades que se forman en el interior de la sociedad civil y viven su libertad gracias a la protección del estado de derecho. En este campo no se puede decir por lo tanto a la manera de Wittgenstein: que el sentido del mundo está fuera del mundo, sino más bien que, como se lee en el Evangelio, la comunidad está en el mundo, pero no es (parte) de este mundo (de lo político).

Notas

A los citados principios normativos generales del discurso habría que agregar otros presupuestos o condiciones normativas de la democracia, como los Principios de Justicia de Rawls, por ejemplo, que son constitutivos del estado de derecho.

Referencias

Brunne, O. et. al. (s/a), *Geschichtliche Grundbegriffe,* "Politik als praktische Wissenschaft und als Praxis der Selbstverwirklichng des Menschen Aristóteles"

Habermas, J. (1992), *Facticidad y validez,* Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1999a), *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (trad. esp.: *Verdad y Justificación*, Madrid: Trotta, 2002)

Habermas, J. (2009), *Politische Theorie,* "Introducción", Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1999b), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós

Espósito, R. (2012), "Democracia", en *Diez pensamientos acerca de la política,* México: FCE

Schmitt, C. (s.a.), *Der Begriff des Politischen*, 87

Todorov, T. (2012), *Los enemigos íntimos de la democracia*, Buenos Aires: Galacia Gutemberg

Agamben, G. (1996), *La comunidad que viene*, Valencia: Pretextos

Nancy, J.-L. (1986), *La communauté desoeuvrée,* París

Nancy, J.-L. (2007), *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires: La Cebra

Nancy, J.-L (2009), *La verdad de la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu

Espósito, R. (2012), *Diez pensamientos acerca de la política*, Buenos Aires: FCE

Cragnolini, M. (2008), *Extrañas comunidades,* Buenos Aires: La Cebra

DISKURSETHIK UND DEMOKRATIE 15

Wolfgang Kuhlmann

Richard Rorty stellt die Sache so dar: Der aufgeklärte Intellektuelle von heute, der nicht vollkommen hinter seiner Zeit zurückgeblieben ist, ist ein *Ironiker*. (Rorty, 1992) Ein Ironiker ist jemand, der „ständig radikale Zweifel hegt an dem abschließenden Vokabular, das er gerade benutzt" (Rorty, 1992: 127). Unablässig fragt er sich, „ob er nicht vielleicht im falschen Stamm Aufnahme gefunden hat, ob er nicht vielleicht das falsche Sprachspiel zu spielen gelernt hat" (Rorty, 1992: 129). Er „verwendet ständig Begriffe wie „Weltanschauung", „Perspektive", Dialektik", Begriffsrahmen", „Sprachspiel", „Neubeschreibung" (Rorty, 1992: 130). Er ist überzeugt, „dass Argumente in seinem augenblicklichen Vokabular diese Zweifel weder bestätigen noch ausräumen können" (Rorty, 1992: 127). Er glaubt nicht, über einen neutralen Standpunkt zu einer Sprache finden zu können, die der Realität angemessener ist, ihr näher kommen kann, die transparenter ist als seine jetzige, die er verdächtigt. Einen neutralen Standpunkt gibt es nicht. Wir sind immer an eine kontingente nicht-neutrale Sprache gebunden. Natürlich meint er dann auch nicht, dass wir über etwas so etwas wie die *definitive Wahrheit* herausfinden können, dass es so etwas wie definitive Wahrheit oder Richtigkeit überhaupt gibt. Was für uns günstigstenfalls möglich ist, ist, Anregungen für Neubeschreibungen des jeweils Thematischen, Anregungen für ein verändertes Vokabular, zu finden, die vielleicht zufällig von anderen aufgenommen werden (Rorty, 1992: 73f., 110), ist, die jeweils neue Sprache „gegen die alte auszuspielen" (Rorty, 1992: 128).[1] - Ein solcher Ironiker wird gar nicht erst auf die Idee kommen, so etwas wie eine intersubjektiv gültige Begründung für die Idee der Demokratie zu suchen. Er wird dergleichen für unmöglich, sinnlos, ja sogar für schädlich halten. Die Demokratie brauche so etwas nicht, es würde ihr sogar schaden. Ja die Idee, die Demokratie könne durch philosophische Begründungen zusammengehalten werden, sei lächerlich.

Ein *Transzendentalpragmatiker* unterstellt wie der Ironiker zunächst, dass die radikalen Versionen von Fallibilismus, Holismus und

Historizismus, die die Pragmatisten und Neopragmatisten vertreten, Recht haben, er unterstellt, dass wir mit unseren rationalen Vorhaben wesentlich an kontingente Sprachen und Vokabulare gebunden sind, deren Angemessenheit zur Realität wir nicht kontrollieren können. Aber er macht sich dann klar, dass er wenigstens Unterstellungen *dieser Art* als intersubjektiv gültig ansehen muss, wenn sie der Rede wert sein sollen, d.h., dass er nicht auch diese auf eine bloß kontingente Sprache relativieren darf. Er stößt damit darauf, dass *nicht alle* Sprachspiele als kontingent und als bloß jeweils für uns unhintergehbar gelten können, dass es vielmehr auch solches gibt, dass als *unhintergehbar für jedermann* ausgezeichnet werden kann. Als unhintergehbar für jedermann erweist sich das Sprachspiel des Diskurses, erweisen sich die Regeln und Voraussetzungen sinnvoller Argumentation, weil Einwände und Argumente die sich gegen diese wenden würden, selbst zerstören müssen. Mit dieser Reflexion unterscheidet er sich von den Gegnern, mit denen Rorty rechnet, dem „Metaphysiker" und dem Vertreter des „Gesunden Menschenverstandes", die sich wesentlich nur durch ihre Naivität auszeichnen, mit der sie ihrem jeweiligen Idiom einfach vertrauen. - Wenn sich aber etwas von der Art des Diskurssystems[2] als unhintergehbar für jedermann auszeichnen lässt, als etwas, an das die Zweifel auch des Ironikers nicht herankönnen, dann kann man erstens die Ziele für Philosophie und andere intellektuelle Unternehmen wieder etwas höher ansetzen (statt bloßer Aufrechterhaltung von „edifying conversation": langfristige Bemühung um (wahre) final opinions im Sinne von Peirce)[3] und so der philosophischen Arbeit ihren Sinn wiedergeben und man kann zweitens den Voraussetzungen des Diskurses Regeln und Normen für das Miteinander von Diskursteilnehmern entnehmen, das notwendig ist, damit der Diskurs erfolgreich sein kann. Diese – für jedes rationale Wesen nachweislich unhintergehbaren - Regeln können als Basis für eine Ethik angesehen werden, als Basis der Diskursethik, deren zentrale Aussagen über Gerechtigkeit und Autonomie sich gerade auch auf die *Grundprobleme der Demokratie* beziehen. Mit alledem bestreitet der Transzendentalpragmatiker, dass es unmöglich und daher sinnlos ist, eine philosophische Grundlegung der Idee der Demokratie zu versuchen. Er ist überdies der Meinung, dass überhaupt nicht klar ist, weshalb eine solche Grundlegung schaden können soll.[4] Er behauptet vielmehr, dass angesichts der offenen und versteckten Feinde der Demokratie und angesichts der kursierenden falschen Auffassungen von Demokratie eine solche Grundlegung durchaus nützlich und vernünftig sein kann.

Im Folgenden möchte ich mich auf zwei Punkte konzentrieren. Ich möchte überprüfen Was ist es genau, das man von Seiten der Diskursethik zum Problem der Demokratie sagen kann? Welchen Status haben diese Beiträge, von welcher Position aus werden sie geäußert, welche Reichweite haben sie, und welche Ansprüche können dazu erhoben werden? (I) - Was ist es inhaltlich, das die Diskursethik hier beitragen kann? Was genau fordert die Diskursethik inhaltlich von der Idee der Demokratie? (II)

I

Die transzendentalpragmatische Diskursethik beutet für ihre Ethikbegründung folgenden Umstand aus: Der Diskurs ist als die Instanz, in der über das Recht von Geltungsansprüchen (zu Problemlösungen) rational entschieden wird, für jedermann schlechthin rational unhintergehbar. Eine intersubjektiv gültige Entscheidung über das Recht von Geltungsansprüchen, eine intersubjektiv gültige Problemlösung, ist nur möglich, wenn die am Diskurs Beteiligten sich gegenseitig vom Recht ihrer Vorschläge überzeugen können. Wenn wir aber als Diskursteilnehmer uns wechselseitig *überzeugen* (nicht nur überreden) müssen, dann stehen wir immer schon auch als solche zueinander, die sich wechselseitig *als vernünftig, frei und gleichberechtigt anerkennen.*

Die moralische Substanz dieser für uns qua Vernunftsubjekte unhintergehbaren Konstellation kann durch die transzendentalpragmatische Diskursethik in *zwei Grundprinzipien* ausgedrückt werden, die dem Rechnung tragen, dass wir qua Diskursteilnehmer immer schon Mitglieder sowohl einer *idealen* wie auch einer bloß *realen* Kommunikationsgemeinschaft sind: 1. Wir sind verpflichtet, alle moralischen Probleme mithilfe von fairen, nicht-persuasiven praktischen Diskursen zu lösen, an denen alle Beteiligten und Betroffene teilnehmen sollen.[5] 2. Wir sind verpflichtet, daran mitzuarbeiten, dass (langfristig) die Bedingungen der Anwendbarkeit dieser idealen Forderung realisiert werden. Hier gehen wir von den Bedingungen der realen Praxis aus, in der die erste Forderung nicht immer *zumutbar* ist. Die Diskursethik etabliert damit Verpflichtungen, die für die Frage einer

möglichen Rechtfertigung oder Begründung der Idee der Demokratie unmittelbar einschlägig zu sein scheinen.

Man könnte nun denken, die Diskursethik verlange *unmittelbar* die Einrichtung demokratischer Verhältnisse unter den Menschen, weil die Diskursethik eine Konstellation von Personen zueinander als vorbildlich unterstellen muss, in der die Personen als freie und gleiche miteinander gemeinsam ihr Probleme rational zu lösen versuchen. In diesem Sinne hatte der frühe Habermas von der „idealen Sprechsituation" als „Vorschein einer Lebensform" gesprochen. (Habermas, 1971: 139 ff.) Aber der Verweis auf diese Ähnlichkeiten ist zu global und unverbindlich. Wir müssen genauer hinsehen. Was genau folgt aus der Diskursethik, und auf welche Weise folgt es?

Betrachten wir zunächst die Form der transzendentalpragmatischen Diskursethik etwas näher. Bei dieser Konzeption handelt es sich von Anfang an um eine *zweistufige Verfahrensethik*: Auf der ersten Stufe wird ein formales Verfahren zur Erzeugung von Normen bzw. Handlungsanweisungen begründet, nämlich der faire, nicht-persuasive praktische Diskurs unter allen Beteiligten und Betroffenen. Auf der zweiten Stufe wird dann in dem – so begründeten – praktischen Diskurs die jeweilige konkrete Norm bzw. Handlungsanweisung gerechtfertigt. Das, was auf der ersten Stufe begründet wird, können wir *„direkte" Verpflichtung* nennen, sie ist direkt begründet durch ein starkes reflexives Unhintergehbarkeitsargument[6] und gilt ohne (nicht-trivialen) Fallibilismusvorbehalt. Das, was auf der zweiten Stufe begründet wird, können wir *„indirekte" Verpflichtung* nennen. Diese ist nur indirekt durch das Unhintergehbarkeitsargument begründet, direkt dagegen durch den faktisch immer nur vorläufigen Konsens der Diskursteilnehmer (der vom konkreten Problem Betroffenen bzw. an ihm Beteiligten) im praktischen Diskurs, sie gilt mit einem nicht-trivialen Fallibilismusvorbehalt. - K.-O. Apel hat nun bekanntlich zusätzlich vorgeschlagen, innerhalb dieser zweistufigen Diskursethik zwei Teile zu unterscheiden, den *Teil A,* in dem es um die reflexive Begründung der direkten Verpflichtung zum Diskurs und um die Rechtfertigung von (indirekten) konkreten Verpflichtungen durch den - als ideal (bzw. als annähernd ideal) unterstellten- Diskurs geht und den *Teil B,* in dem es um die Begründung einer direkten Verpflichtung[7] zur Herstellung (bzw. Verbesserung) der Anwendungsbedingungen der Diskursethik geht, sowie um die indirekte Rechtfertigung der Handlungsanweisungen für die nicht-ideale reale Praxis durch Konsense im Rahmen nicht-idealer praktischer Diskurse.[8] Weil die Probleme, für die die Diskursethik da ist, solche der realen (nicht-idealen) Praxis sind und diese ersichtlich unter nicht-idealen Bedingungen gelöst werden müssen, ist Teil B der Teil, auf den es am Ende eigentlich ankommt.

Wie gesagt, scheint die Diskursethik mit ihrer Zentralidee von der friedlichen Kooperation von freien, vernünftigen und gleichberechtigten Personen ein direkt präskriptives Modell für die Demokratie zu geben. Aber genaugenommen enthält die transzendentalpragmatische Diskursethik mit Bezug auf das Problem der Demokratie zunächst nur das folgende: Es gibt *zum einen* die direkte reflexiv begründete Verpflichtung aus Teil B, dafür zu sorgen, dass die Voraussetzungen für die tatsächliche Durchführung von praktischen Diskursen geschaffen werden. Das schließt insbesondere ein, dass wir die direkte Verpflichtung haben, dafür zu sorgen, dass bei den Adressaten der Forderung die erforderliche grundsätzliche Bereitschaft zu solchen Diskursen - dazu gehört ein Mindestmaß an Friedlichkeit, Verlässlichkeit und Autonomie der potentiellen Diskurspartner - überhaupt gegeben sein können.[9] Das ist eine Verpflichtung, die der grundsätzlichen Verpflichtung, staatliche, rechtliche und (vielleicht) demokratische Verhältnisse zu schaffen, schon ziemlich nahekommt. – Es gibt hier *zum anderen* die indirekte Verpflichtung aus Teil B, praktische Diskurse[10] über die konkrete Realisierung und Gestaltung solcher (rechtlichen und staatlichen) Verhältnisse, die ja für das Leben der Menschen, die in ihnen leben sollen, von allergrößter Bedeutung sind, durchzuführen und dann die – (nicht-trivial) falliblen – Resultate dieser Diskurse unter den jeweils faktisch gegebenen Bedingungen auch tatsächlich auszuführen.

Demokratie ist demnach für die transzendentalpragmatische Diskursethik nicht nur etwas, das in der Lebenswelt der Menschen bloß vorgefunden wird und mit dem dann moralisch richtig umzugehen ist, sie ist *in erster Linie* vielmehr etwas von der Art dessen, w*as selbst* durch die Diskursethik *gefordert wird*. - Gefordert wird allerdings *direkt* (d.h. ohne Vermittlung eines praktischen Diskurses) zunächst nur, dass die *notwendigen Voraussetzungen* für die Durchführung von praktischen Diskursen, insbesondere für deren Zumutbarkeit, realisiert werden. Was genau

unter den gegenwärtigen Verhältnissen zu diesen Voraussetzungen zählt, muss dann in einem besonderen (theoretischen) Diskurs festgestellt werden[11], folgt also nicht unmittelbar aus den grundlegenden reflexiven Argumenten selbst. Freilich können wir das wahrscheinliche Resultat eines solchen Diskurses antizipieren Die allgemeine Zumutbarkeit der Diskurse ist vor allem dann gegeben, wenn unter dem Schutz von *rechtsstaatlichen, demokratisch verfassten Verhältnissen* gehandelt werden kann. Festzuhalten aber ist, dass nicht Demokratie selbst oder eine bestimmte Form der Demokratie *direkt* gefordert wird, sondern nur *notwendige Bedingungen* der Zumutbarkeit des Diskurses, nur ein *Rahmen* für entsprechende Institutionen.

Die Demokratie ist in zweiter Linie natürlich auch etwas, an das *indirekte* Forderungen der Diskursethik ergehen. Gefordert wird von der Diskursethik, dass praktische Diskurse durchgeführt (und deren Resultate dann auch ausgeführt) werden über die Art der Realisierung, der Gestaltung und der Umgestaltung der von ihr direkt geforderten Institutionen. Diese sollen ja nicht nur praktische Diskurse überhaupt möglich machen, sondern sie werden auch tief und folgenreich in die Lebensverhältnisse der von ihnen betroffenen Menschen eingreifen, müssen also nach moralischen Gesichtspunkten so eingerichtet und geformt werden, so dass sie als gleichermaßen gut für alle gelten können. In diesen Diskursen sind die Gesichtspunkte der Moral zwar die wichtigsten aber nicht die einzigen. Wie vor allem bei Rawls sehr deutlich wird, kommt es bei solchen Institutionen z.B. nicht nur auf so etwas wie die gerechte Verteilung des gemeinsam erzeugten Kuchens an, sondern auch darauf, wie groß der Kuchen sein wird, d.h. auf die Effektivität der Institution. Und es kann gegebenenfalls sein, dass moralische, technische und andere Gesichtspunkte sehr stark voneinander abhängen. Das macht es doppelt schwer, die Resultate eines solchen Diskurses zu antizipieren.

Mit alledem zeigt sich: Die Beziehungen zwischen transzendentalpragmatischer Diskursethik und Demokratie sind nicht direkt und einfach, aber sie sind eng. Sie sind nicht einfach, weil die einschlägigen Forderungen der Diskursethik auf verschiedenen Ebenen erhoben werden, verschiedenen Status haben und sich auf verschiedene Aspekte der Demokratie beziehen (Voraussetzung des praktischen Diskurses, Institution, die für die Lebensverhältnisse der Betroffenen von großer Bedeutung ist). Sie sind nicht direkt, weil die Forderungen nicht unmittelbar auf die Demokratie zielen, sondern zunächst nur auf eine Funktion, die unter bestimmten Bedingungen besonders gut durch die Demokratie erbracht werden kann. Aber sie sind gleichwohl eng. Ernstzunehmende Alternativen zur Demokratie, Alternativen, die gleichermaßen oder besser praktische Diskurse unter autonomen Personen zumutbar machen können und die zugleich selbst – wie man bei Rawls sehen kann – optimal gerecht gestaltet werden können, sind nicht in Sicht.

Habermas charakterisiert die Beziehungen zwischen Diskursethik und Demokratie als noch enger und einfacher. Er versteht in seiner „Diskurstheorie", durch die er die früher vertretene Diskursethik ersetzt, das Demokratieprinzip qua Rechtsprinzip[12] als gleichgeordnet dem Moralprinzip und gewinnt beide Prinzipien durch Spezifizierung des Geltungsmodus aus dem logisch vorgeordneten (hinsichtlich seines Geltungsmodus noch neutralen) Diskursprinzip D: „Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen können" (Habermas, 1994: 138). Dieser Versuch, eine politisch autonome Begründung für das Demokratieprinzip zu finden, die das Recht nicht einseitig von der Moral abhängig macht, führt freilich dazu, dass die ursprüngliche Hauptidee der Diskursethik, die Idee einer rationalen (reflexiven) Begründung von moralischen Verpflichtungen, zerstört wird: Wenn die Verhältnisse im Diskurs nicht von Anfang an als für uns unhintergehbare moralische Verhältnisse gezählt werden, dann kommt man später nie wieder zu moralisch relevanten Konsequenzen der Diskursidee. Wie nachträglich aus einem neutralen Diskursprinzip sich moralisch relevante kategorisch geltende Verpflichtungen ergeben sollen, ist völlig unklar. Daher scheint mir dieser direktere Weg der Begründung des Demokratieprinzips nicht gangbar. (Kuhlmann, 1994: 83-102, bes. 101)

II

Was sagt die Diskursethik inhaltlich zum Problemkreis: Demokratie? Wir haben im Vorigen zwei Hauptaspekte unterschieden Die Diskursethik fordert einmal die Etablierung und Gestaltung eines demokratischen Rechtsstaats als Voraussetzung für die „Befolgungsgültigkeit" der Diskursethik (i). Und sie fordert zum anderen die moralisch richtige Gestaltung der

Demokratie qua enorm wirkungsmächtiger Faktor in der Lebenswelt der betroffenen Menschen (ii).

Zu (i). Hier sind vor allem zwei Probleme wichtig, die jedoch an dieser Stelle nur erwähnt werden können. (a) Die wesentliche Voraussetzung für die Anwendbarkeit der Diskursethik ist zunächst die Rechtsstaatlichkeit. Es ist nun nicht ohne weiteres klar, ob legitimes Recht und Rechtsstaatlichkeit im engeren Sinne ausschließlich an demokratische Verhältnisse gebunden sind – wie Habermas behauptet - , und in welchem Sinne sie es sind Ich halte diese These im Grunde für richtig, sehe aber keine Möglichkeit, sie hier zureichend zu begründen.[13] – (b) Rechtsstaatlichkeit wird gefordert, damit im Schutze des sanktionsbewehrten Rechts moralische Probleme durch praktische Diskurse gelöst werden können. Nun sind Staaten, Demokratien partikulare Entitäten, die zudem in Konkurrenz zueinander stehen. D.h., der Schutz des sanktionsbewehrten Rechtes reicht nicht für moralische Probleme, die gegenwärtig immer wichtiger und zentraler werden moralische Probleme, die das Verhältnis von Staaten zueinander betreffen, Probleme, die den ganzen Planeten betreffen. (Apel, 1998: 755ff.)

Zu (ii). Wir unterscheiden zwischen *allgemeinen ständigen* Forderungen der Diskursethik an die Demokratie (a) und *aktuellen, gegenwärtig besonders hervorzuhebenden* Forderungen (b). Zu (a): Hier geht es darum, das ganze komplexe Phänomen Demokratie so zu bestimmen, es so zu konzeptualisieren, dass den bekannten einschlägigen Hauptforderungen der Diskursethik: Autonomie, Gerechtigkeit und Solidarität der Bürger, optimal entsprochen wird. Die Aufgabe besteht also darin, dass die wechselseitig aufeinander bezogenen und von einander abhängigen Momente, die zusammen das ganze Phänomen Demokratie ausmachen, wie: Staat (öffentliche Verwaltung), Gesellschaft, Bürger, Politik (politische Willensbildung), dazu die Subsysteme: Markt, Recht, Macht etc. so konzeptualisiert, aufeinander bezogen und ausbalanciert werden, dass sichtbar wird, wie eine Institution, die *gleichermaßen gut für alle* (Beteiligten) wäre, möglich ist. Diese Aufgabe, die einschließt, dass die Konzeption von Demokratie situiert wird im Kontext konkurrierender Modelle, ist nach meiner Auffassung von Habermas[14] bereits mustergültig gelöst worden.[15]

Zu(b): Hier geht es um die Verteidigung der Demokratie gegen ihre Feinde, die in der letzten Zeit sehr erfolgreich dabei sind, die Demokratie in ihrem Sinne neu zu interpretieren und umzugestalten. Gemeint sind die Vertreter des Neoliberalismus in der Ökonomie. Ich beziehe mich im folgenden auf die aufregende, ja alarmierende Darstellung der Beziehungen zwischen Kapitalismus und Demokratie in den entwickelten Industriestaaten in den letzten fünfzig Jahren, die Wolfgang Streeck kürzlich vorgelegt hat. (Streeck, 2013)[16]

Streeck rekonstruiert zunächst im ersten Teil seines Buches die Transformation des keynesianisch geprägten Nachkriegssystems in ein hayekianisch geprägtes System der Gegenwart. „Nach 1945 befand sich der Kapitalismus weltweit in der Defensive" und konnte seine gesellschaftliches Überleben nur durch „erhebliche Zugeständnisse" retten „mittelfristig in Gestalt staatlicher Konjunkturpolitik und Planung zur Gewährleistung von Wachstum, Vollbeschäftigung, sozialem Ausgleich und einem stetigen Schutz vor den Unberechenbarkeiten des Marktes: langfristig in Form eines historischen Auslaufens des Kapitalismus in einer Welt permanent niedriger Zinsraten und Gewinnspannen." (51) Der Staat spielte dabei die dominierende Rolle eines „marktdisziplinierenden, planenden und umverteilenden Interventionsstaats, der freilich bei Strafe des Verlustes seiner Legitimität die Geschäftsgrundlage des neuen Kapitalismus abzusichern hatte." (52) Dieses System wurde Ende der 60er Jahre aufgekündigt durch den Kapitalismus, der sich immer mehr als Verlierer fühlte, von dem zu hohe Opfer gefordert wurden und der dem System angesichts „weltweiter Wellen wilder Streiks" 1968 und 1969 nicht mehr vertraute. „Unternehmen, Industrien und Verbände" verlangten „Liberalisierung des Kapitalismus und Expansion der Märkte nach innen und außen", (55)sie verlangten Deregulierung und Privatisierung, wo irgend möglich, d.h. eine grundsätzliche Änderung der Symbiose von Markt und Demokratie. Der Siegeszug des Neoliberalismus beginnt. Zur gleichen Zeit geht das Wachstum zurück, die Investitionen, die erforderlich sind für die Vollbeschäftigung und damit für die Aufrecherhaltung des Gesellschaftsvertrages, bleiben aus. Die Staaten versuchen erst durch Inflationspolitik und dann durch Verschuldung den status quo aufrecht zu erhalten, verlieren dabei ihre vormals dominierende Stellung und geraten immer stärker in die Abhängigkeit vom Finanzkapital, das immer eindeutiger die terms of trade im Sinne des Neoliberalismus festsetzen kann. Die westlichen Demokratien

werden neuinterpretiert und umgestaltet im Sinne des Neoliberalismus.[17]

Der zweite Abschnitt des Buches gilt der Krise der Staatsfinanzen im Neoliberalismus. Die Ursache dieser Krise ist nach Auffassung von Streeck nicht das, was die (neoliberal gewordene) Standardökonomie dafür erklärt, nämlich die sog. tragedy of the commons, d.h. die Überforderung des Staates durch die Inflation der Ansprüche zu verwöhnt gewordener Bürger, sie gehe vielmehr nachweislich zurück auf die Deregulierung, die Aufblähung und das Scheitern des Finanzsektors, dem es jedoch am Ende gelang , „die in Schieflage geratenen Großbanken als ... "systemrelevant" und deshalb politisch rettungswürdig darzustellen." (81) Im Grunde jedoch bestehe die Ursache der Krise in einem „Funktionsproblem des modernen Staates, das darin besteht, dass dessen Fähigkeit, einer Gesellschaft von Privateigentümern die Mittel abzuringen, die er zur Erfüllung seiner- wachsenden – Aufgaben benötigt, tendenziell hinter dem Notwendigen zurückbleibt." (98) Der zu schwach gewordene Staat schaffe es nicht, von den Kapitalisten, die in seinem Schutze agieren, die erforderlichen Steuern einzutreiben. Der *Steuerstaat* werde damit zum *Schuldenstaat,* der sich vor allem um die Aufnahme von Krediten und deren Bedienung kümmern muss. - Die wichtigste Konsequenz ist, dass die Kreditgeber – und das sind wieder die Kapitalisten – immensen Einfluss auf den Staat bekommen, dem sie ja Kredite nur geben und verlängern, wenn dieser sich so verhält, wie sie es wollen. Damit tritt neben die Bürger einer Demokratie, denen gegenüber der Staat verantwortlich ist, als zweite Instanz das Kapital, das den Staat finanziert, eine Instanz, dem der Staat daher in einem wörtlichen Sinne zu „gehören" scheint, und die zugleich viel besser und effektiver organisiert ist als die Staatsbürger. Als solche kann das Kapital durchsetzen, dass er sich im Sinne des Neoliberalismus versteht und umformt.

Im dritten Abschnitt wird beschrieben, wie der neoliberale Umbau des politisch ökonomischen Systems vollendet wird durch die Transformation des Schuldenstaats in einen *internationalen „Konsolidierungsstaat".* Streck schreibt: „Vollständig obsiegen konnte (die neoliberale Revolution) erst im Zuge der Internationalisierung der europäischen politischen Ökonomie und der Umgestaltung des europäischen Staatensystems in ein Mehrebenenregime mit national eingegrenzter Demokratie und multinational organisierten Finanzmärkten und Aufsichtsbehörden – eine Konfiguration, die sich als ideales Vehikel einer Neutralisierung von politischem Druck von unten bei Ausweitung der privaten Vertragsfreiheit gegenüber staatlicher Kontrolle von oben seit langem bewährt hat" (158f.). Mit dem damit entstandenen „internationalen Konsolidierungsstaat" „ist der Hayeksche Entwurf einer liberalisierten, gegen politischen Druck immunisierten kapitalistischen Marktwirtschaft auf dem Weg zu seiner immer vollständigeren Verwirklichung" (159).

Das Ganze ist eine erschreckende Rekonstruktion einer Entwicklung, in der die Demokratie, die vorher ihre Aufgabe, die Gestaltung des öffentlichen Lebens, in ganzer Breite hat wahrnehmen können und die den Markt als ein Subsystem unter anderen zähmen und in ihren Dienst stellen konnte, sukzessive immer mehr entmachtet, deformiert, zurückgeschnitten und in den Dienst des Marktes gestellt wird. Inzwischen ist das Resultat der Entwicklung so festgezurrt und mehrfach gesichert, dass kaum noch zu sehen ist, wie und an welcher Stelle effektiver Widerstand möglich ist. - Was folgt aus der transzendentalpragmatischen Diskursethik für diese Vorgänge, wenn wir unterstellen, sie seien hier im wesentlichen richtig rekonstruiert worden?

Wenn wir uns auf den von Habermas im Sinne der Diskursethik vorgelegten normativen Demokratiebegriff beziehen (iia), dann folgt natürlich, dass sowohl die rekonstruierte faktische Entwicklung wie auch das sie begleitende und unterstützende ideologische Selbstverständnis der Neoliberalen scharf zu kritisieren sind. Die Hauptpunkte liegen auf der Hand. Wenn die Demokratie im angegebenen Sinne vom Markt gekapert und gefangen gehalten wird, dann wird damit die *Autonomie* – um deretwillen ja die Demokratie eigentlich da ist – der Mehrheit der Staatsbürger verletzt. Wenn die Demokratie im Sinne des Neoliberalismus transformiert wird, dann führt das zu einer Verkürzung der für die Diskursethik zentralen Idee der *Gerechtigkeit.* Der Maßstab der sozialen Gerechtigkeit wird als irrational und obsolet desavouiert. Es bleibt allein die fragwürdige Idee der Marktgerechtigkeit. Und wenn das politische Leben in der Demokratie im Wesentlichen als Marktgeschehen verstanden wird, dann wird damit gegen den für die Diskursethik zentrale (normativen) *Primat des verständigungsorientierten Handelns* vor dem strategischen Handeln verstoßen.

Rorty hatte gesagt, es sei witzlos, schädlich, ja lächerlich nach so etwas wie einer philosophischen Begründung für die Demokratie zu suchen. Die relevante Diskussion sei außerdem schon gelaufen. (114) Mir scheint, Rorty hat in allen Punkten Unrecht: 1. Die Diskussion ist hier durchaus *nicht schon gelaufen*. Sie sollte insbesondere auch wissenschaftstheoretisch geführt werden. Die Dominanz des Neoliberalismus in der Ökonomik verdient es durchaus, kritisch hinterfragt zu werden. 2. Es geht hier wesentlich um *normative* Fragen d.h. nicht um Fragen der empirischen Wissenschaften. Philosophie ist hier zuständig. 3. Philosophie ist insbesondere auch deswegen zuständig, weil hier *Argumente* gefragt sind, nicht nur (suggestive) Erzählungen, Impressionen. 4. Diese Argumente sollten stark und überzeugend sein. Hier scheint mir die Diskursethik deswegen besonders einschlägig zu sein, weil diese die Begründung der Ethik über die reflexive Aufdeckung von vortheoretischen moralischen Intuitionen laufen lässt, die jeder Adressat ohnehin schon hat. D.h. die hier erforderliche Aufklärung des Bürgers über das, was er in Wirklichkeit – qua vernünftiges Wesen will – läuft hier gerade über die kritische Rekonstruktion der vortheoretischen moralischen Intuitionen, die der Bürger qua Mitglied der Diskursgemeinschaft immer schon hat und als die seinen wiedererkennen kann. Erinnerung an solche Intuitionen, ihre Präzisierung, Schärfung und Rechtfertigung durch starke (Letztbegründungs-) Argumente ist angesichts der ja nicht überall erfolglosen Versuche der Neoliberalen, die Idee der sozialen Gerechtigkeit zu desavouieren, durchaus nicht lächerlich.

Anmerkungen

1. „Interessante Philosophie ist nur selten eine Prüfung der Gründe für und wider eine These. Gewöhnlich ist sie explizit oder implizit Wettkampf zwischen einem erstarrten Vokabular, das hemmend und ärgerlich geworden ist, und einem neuen Vokabular, das erst halb Form angenommen hat und die vage Versprechung großer Dinge bietet. (Rorty, 1992: 30)
2. Zu dem als der letzten Entscheidungsinstanz über das Recht von Geltungsansprüchen Regeln und Standards für erfolgreiche langfristige Bemühungen um Wahrheit und Richtigkeit gehören.
3. Aus den für uns unhintergehbaren Diskursvoraussetzungen lassen sich nämlich Standards und Verfahren gewinnen die den bei Rorty gar nicht mehr vorgesehenen Fortschritt in Philosophie (und Wissenschaft) wieder möglich machen.
4. Rorty denkt hier wahrscheinlich daran, dass eine besondere philosophische Begründung für eine These mit dem demokratischen Prinzip der prinzipiellen Gleichgewichtigkeit aller Voten in Konflikt geraten könnte. Es lassen sich aber leicht Vorkehrungen dafür denken, einen solchen Konflikt zu vermeiden.
5. Bzw. in einem Verfahren, das dem genannten so nahe wie möglich kommt.
6. Nicht dagegen durch einen praktischen Diskurs unter allen (an Moralproblemen) Beteiligten und Betroffenen. Das würde die Geltung der Ethik relativieren auf den Kreis derjenigen, die schon bereit sind, am praktischen Diskurs teilzunehmen.
7. Die direkt aus dem reflexiven Unhintergehbarkeitsargument folgt.
8. Der entscheidende Grund für diese Unterscheidung liegt darin, dass die zentrale, für alles Weitere grundlegende Forderung der Diskursethik, die Forderung, einen praktischen Diskurs zu führen, von der Art ist, dass der Adressat der Ethik sie nicht allein und aus eigener Kraft erfüllen kann. Er ist darauf angewiesen, dass die anderen ernsthaft mitmachen. Nur wenn es zum Diskurs kommt, greift ja die Idee dieser Ethik. Daher ist die Unterscheidung zwischen idealen Bedingungen (Teil A), unter denen die anderen bereitwillig mitmachen, und bloß realen Bedingungen (Teil B), unter denen dies nicht sicher ist, essentiell für die Diskursethik.
9. Wir können reflexiv einsehen Wir wollen den (praktischen) Diskurs immer schon, und wir wollen daher auch die dafür nötigen Voraussetzungen, die gegebenenfalls in einem theoretisch-explikativen Diskurs unter Diskurstheoretikern (nicht dagegen in einem praktischen Diskurs unter Betroffenen und Beteiligten des jeweiligen praktischen Problems) ermittelt werden können.
10. Zwischen Beteiligten und Betroffenen.
11. Ein Diskurs, der wieder nicht schon als praktischer Diskurs zählen darf.
12. Vgl. dazu die ausführliche Diskussion Bei Apel: in Apel, 1998: 742ff., 816ff.
13. Nämlich in „Faktizität und Geltung" a.a.O. und in einer Reihe von Ausätzen.
14. Wobei die Differenzen zwischen Universal- und Transzendentalpragmatik über den Weg, der zu der richtigen Konzeption von Demokratie führt, keine Rolle mehr spielen. - Von besonderer Bedeutung ist dabei, dass damit ein Demokratiemodell entworfen ist, das a) der diskursethischen Auffassung vom ursprünglichen Zusammenhang der Vernunftsubjekte untereinander gerecht werden kann (Es geht nicht um das Verhältnis zwischen von Hause aus strategisch handelnden egoistischen Monaden, sondern um Wesen, die von Anfang an in kommunikativen/diskursiven Verhältnissen aufeinander bezogen sind); und das b) dem logisch/ethischen Primat des verständigungsorientierten vor dem strategischen Handeln Rechnung trägt (was vor allem für Fragen der politischen Willensbildung relevant ist).
15. Seitenangaben im folgenden Text beziehen sich hierauf.

16. Abgeschafft bzw. in Frage gestellt wurden „Politisch garantierte Vollbeschäftigung, flächendeckende Lohnfindung durch Verhandlungen mit freien Gewerkschaften, Mitbestimmung der Arbeitnehmer..., staatliche Kontrolle von Schlüsselindustrien, ein breiter öffentlicher Sektor mit sicherer Beschäftigung als Vorbild für die Privatwirtschaft, universelle, gegen den Wettbewerb geschützte soziale Bürgerrechte, durch Einkommens- und Steuerpolitik in engen Grenzen gehaltene soziale Ungleichheit und staatliche Konjunktur und Industriepolitik zur Verhinderung von Wachstumskrisen. (56) - Am Ende dieser Entwicklung stand... ein zunehmend marktangepasster, "schlanker" und auf "Rekommodifizierung" hin ausgelegter "modernisierter Wohlfahrtsstaat, dessen "Beschäftigungsfreundlichkeit" und niedrigere Kosten durch eine Absenkung des durch soziale Bürgerrechte gewährleisteten Mindestniveaus gesellschaftlicher Subsistenz erkauft worden waren" (57). - Das ganze wird begleitet und gefördert durch eine sehr effektive Öffentlichkeitsarbeit der Kapitalisten, hinter der die an den Universitäten zunehmend dominierende neoliberale Ökonomik steht. Ihr gelingt es, zum einen den Markt als per se neutrale und gerechte Institution zu deuten, die in jedem Fall Vorrang vor der verdächtigen "schmutzigen" Politik verdiene, und zum anderen plausibel zu machen, dass die Hauptaufgabe der Demokratien darin bestehe, den "gerechten Marktprinzipien" zur Geltung und Durchsetzung zu verhelfen.

Literatur

Rorty, R. (1992), *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main

Habermas, J. (1971), "Vorbereitenden Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", en: Habermas, J., N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main

Habermas, J. (1996), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main

Habermas, J. (1994), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main

Kuhlmann, W. (1994), "Die Idee des Diskurses und die Idee der Demokratie. Zu Jürgen Habermas' Konzeption deliberativer Politik", en: H. Burckhart (ed.), *Diskurs über Sprache*, Würzburg

APEL, K.-O. (1998), *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main

Streeck, W. (2013), *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus, Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2012*, Frankfurt am Main

SOBERANÍA POPULAR Y DEMOCRACIA: LOS APORTES DE LA POLÍTICA DELIBERATIVA AL ESTADO DE DERECHO

Santiago Prono

Introducción

La democracia deliberativa pretende situarse de manera equidistante entre las tradiciones liberal y republicana de la política. Esto implica una transformación discursiva de algunos de los principios fundamentales de estas corrientes de pensamiento político, por lo que no se trata de una simple incorporación o síntesis de los mismos. Una pregunta que en tal sentido cabe entonces realizar, es de qué manera esto contribuye al mejoramiento del desempeño de las instituciones del estado democrático de derecho. El presente trabajo ensaya una respuesta desde el punto de vista republicano, explicitando y/o definiendo el modo en que esta concepción de la política deliberativa incorpora sobre la base de la teoría del discurso el principio rousseauniano de la soberanía popular que, como se advertirá, constituye una de las condiciones que permite justificar (y consolidar) sus aportes a dicho estado de derecho. Sobre esta base es posible responder a la pregunta acerca de cómo motivar a los ciudadanos para que se involucren en los asuntos del Estado, sin por ello motivarlos demasiado como para generar un estado de ira que desemboca en la violencia.

Democracia deliberativa: una (breve) introducción

La política deliberativa adopta un carácter normativo y procedimental (pero también substantivo) cuyo principio básico es el *principio del discurso*, que establece que las decisiones (en este caso) políticas solamente son legítimas, y pueden ser reconocidas como tales, en la medida en que se adopten mediante un procedimiento democrático de deliberación

llevado a cabo en términos del intercambio (público) de argumentos en busca de un consenso.[1] Así, esta teoría política, no se limita a describir cómo es la realidad, o cómo se toman efectivamente las decisiones (aunque esto es algo que sin dudas tiene en cuenta), sino que en base a su procedimiento reconstructivo, que explicita los presupuestos del discurso argumentativo mediante el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje, descubre, o señala, las presuposiciones normativas que se constituyen en criterio conceptualmente ineludible de validez y legitimidad de tales decisiones políticas adoptadas en contextos democráticos. (Habermas, 1994: 159-360; 1999: 240) En este carácter reconstructivo de la teoría política, se expresa parte del trasfondo filosófico sobre el que Habermas basa el concepto de democracia deliberativa para abordar el problema de la fundamentación normativa de las decisiones políticas y del ordenamiento del estado de derecho.

Otro rasgo teóricamente importante está dado por el concepto de la racionalidad consenso-comunicativa[2] y el carácter parasitario de la racionalidad estratégica.[3] En su *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1981), Habermas clarifica el mecanismo en base al cual los actos de habla coordinan y regulan las interacciones sociales. Su tesis es que los actos de habla, sólo pueden servir al fin de ejercer una determinada influencia sobre el oyente, por ejemplo para satisfacer intereses subjetivos, si ocultan su verdadera intención, y se muestran como orientados a lograr un entendimiento racional, no estratégico, con el interlocutor: si el oyente no entendiera lo que el hablante dice, o creyera que quiere engañarlo, este no podría servirse de actos comunicativos para inducirlo a que se comporte de la forma deseada. Por cierto que no toda acción comunicativa se orienta al *entendimiento*. En el nivel del análisis empírico-descriptivo de la sociología, el tipo de acción estratégica, es el tipo de acción dominante en la sociedad moderna; incluso toda acción social en cierta medida se puede explicar conforme a este modelo. Sin embargo, un análisis filosófico reconstructivo de las condiciones de posibilidad de la interacción humana, demuestra que este modelo explicativo es deficiente, y que la acción estratégica, y el uso estratégico del lenguaje, son derivados, y presuponen el uso comunicativo del lenguaje orientado al entendimiento (Habermas, 1995: 386-387)[4] (más adelante retomo este tema).

Esta consideración por la racionalidad implícita en las interacciones sociales, se manifiesta en el hecho de que la teoría de la democracia deliberativa pretende articular el desempeño de las instituciones formales del estado de derecho, que constituyen el contexto en el que se justifican y toman decisiones, con los aportes de la opinión pública y las organizaciones de la sociedad civil, que ocupan un lugar preponderante, con pretensiones de influir en el ámbito de la política democrática, en el sentido de que constituyen el contexto de descubrimiento de los temas y problemas que afectan a la sociedad global, y que tienen que ser analizados por aquellas instituciones formales de la democracia.[5] Así, y sobre la base del reconocimiento institucionalizado de los presupuestos de la interacción discursiva, la democracia deliberativa establece una conexión entre los espacios públicos formales e informales del estado de derecho, por lo cual se sitúa en una posición equidistante entre las concepciones liberal y republicana de la política, sirviéndose de algunos principios de cada una, y diferenciándose de otros, para integrarlos de una forma nueva y original en base a sus propios presupuestos filosóficos.

Democracia deliberativa entre liberalismo y republicanismo: la transformación discursiva del principio rousseauniano de soberanía popular

La articulación habermasiana entre la tradición liberal y republicana de la política, se evidencia en su tesis de la identidad de origen entre, y respectivamente, estado de derecho y soberanía popular. Esta tesis se basa en el análisis que el filósofo realiza de las doctrinas liberal y republicana de la política, incorporando (y transformando) discursivamente, parte de los presupuestos teóricos de cada una en el procedimiento decisorio de la política deliberativa. La idea aquí es que, por un lado, los ciudadanos del Estado sólo podrán hacer un uso “apropiado” de la autonomía pública que les garantiza los derechos políticos, si privadamente son lo suficientemente independientes y están en condiciones de organizar y garantizar su forma de vida privada con el mismo grado de autonomía. Ahora bien, por el otro lado, y *al mismo tiempo*, los ciudadanos de la sociedad disfrutan en la misma medida de su autonomía privada, si como ciudadanos del Estado, también hacen un uso apropiado de su autonomía política, que por ejemplo puede implicar una cierta orientación al

bien común. (Habermas, 1994: 133, 1999: 253-254, 2006: 275-314, 2009a: 156; 2009b: 173)[6] Para la democracia deliberativa, ambas concepciones se presuponen mutuamente, y se relacionan en términos de una implicación de tipo material, esto significa que la autonomía privada y la autonomía pública, el derecho y la democracia, se exigen mutuamente, siendo igualmente originarios e interdependientes. (Habermas, 1994: 134-135, 324, 373, 1999: 231ss., 253, 2001: 156)[7]

Ahora bien, en esta tesis de la identidad de origen entre derecho y democracia, inherente a la teoría habermasiana de la democracia deliberativa, el principio republicano de la soberanía popular adquiere un rol fundamental, como complemento de los espacios decisorios, constitucionalmente reconocidos. Es en este contexto que se evidencian tanto las diferencias, como así también el reconocimiento por parte Habermas respecto de la concepción rousseauniana de dicho principio.

En lo que respecta a las diferencias, cabe señalar el tema de la pretensión de constituir una sola y omnicomprensiva autoridad, y de eliminar radicalmente, como fuente de degeneración y de corrupción, la pluralidad de opiniones y posturas políticas, supuestamente expresadas en facciones diversas y divergentes[8] (*Contrat social*, II: 4; IV. 1), ya que (para Rousseau) en el Estado (entendido como "cuerpo político") debía haber una sola fuerza y una sola autoridad. (Rousseau, 1973, I: 7, pp. 74-77, IV: 1, 177)[9] Esto implica una contraposición, no solo con el reconocimiento de la pluralidad de opiniones en el procedimiento deliberativo (inherente al reconocimiento de los correspondientes derechos de los interlocutores involucrados), sino también con el reconocimiento de la pluralidad y diversidad de las demandas planteadas por la opinión pública y la sociedad civil a las instituciones del Estado (sobre esto vuelvo más abajo). La otra cuestión que es necesario resaltar como diferencia entre el planteo de Rousseau y la concepción habermasiana de la soberanía, es el tema del contractualismo,[10] que en política implica un uso estratégico de la racionalidad, un cálculo en términos de costo-beneficio (individual o colectivamente considerado), y de cuyo resultado se obtiene (o no) la justificación para suscribir el contrato en cuestión. Aceptar este uso de la racionalidad comporta un desconocimiento, del carácter parasitario de este mismo, y de que el concepto de interacción estratégica depende de un concepto de acción, no estratégica, sino comunicativa, tal como Habermas ha señalado claramente en el marco de su teoría de la acción social. (Habermas, 1995: 384-387, 407-408, 412-413, 1999: 238; Damiani, 2009: 9 ss., 276, 284)

Ahora bien, en lo que concierne al reconocimiento por parte de la democracia deliberativa respecto de la concepción rousseauniana del principio de la soberanía popular, también es necesario señalar lo siguiente: en base a la recepción, y "transformación discursiva", que aquella teoría lleva a cabo de dicho principio, y esto se conecta con Rousseau, el mismo influye de manera significativa sobre las instituciones formales del Estado. En efecto, si para el ginebrino, "el poder absoluto del cuerpo político, en la medida en que esté dirigido por la voluntad popular, lleva el nombre de soberanía" (Rousseau, 1973: II, 6: 88-89), para Habermas, "el principio de la soberanía popular, considerado en base a la teoría del discurso, establece que todo poder político, deriva del poder comunicativo de los ciudadanos del Estado. [Y] que el ejercicio de la dominación política, se rige y legitima por las leyes que [estos] ciudadanos se dan a sí mismos, en un procedimiento de formación de la opinión y la voluntad discursivamente estructurado" (Habermas, 1994: 209-201). Por supuesto que no todos los ciudadanos pueden unirse, o participar directamente en las interacciones de la legislación política (por ello una salida la ofrece el Parlamento, como institución formal para la representación y toma de decisiones colectivamente vinculantes), pero en la política deliberativa, este procedimiento decisorio, se nutre de los aportes y contribuciones de la participación popular. (Habermas, 1994: 211)[11] Se trata del reconocimiento de los espacios informales de la política, que si bien no pueden estructurarse como organismos político-decisorios, influyen sobre las decisiones de estos últimos a partir de la complementación que con ellos se establece: "Cuando los actores de la sociedad civil se encuentran juntos, […] sus iniciativas pueden tener éxito, porque con la movilización endógena del espacio público (*Öffentlichkeit*), ocurre [o toma fuerza] una ley que de otro modo permanece latente, y que está en la propia estructura interna del espacio público (…): que los actores en la arena deben su influencia, al consentimiento (*Zustimmung*) de [el público que ocupa] la galería" (Habermas, 1994: 461).[12]

En el planteo teórico de la democracia deliberativa, la soberanía popular,

"comunicativamente fluidificada", se hace valer en el poder que desarrollan los discursos públicos, en el poder que brota de los espacios públicos autónomos.

Por supuesto, a diferencia de Rousseau, en Habermas la soberanía popular, se despoja de todo lo sustancial, y se encuentra "enteramente dispersa, no se encarna en las cabezas de los miembros asociados, sino en las formas de comunicación carentes de sujeto, y se disuelve en términos intersubjetivos, retrayéndose así a los procedimientos democráticos, y a los exigentes presupuestos comunicativos de la implementación de estos procedimientos" (Habermas, 1994: 626, 627).[13] Ahora bien, en la política deliberativa del filósofo alemán dicho principio se expresa en los espacios público-políticos informales, que son condición de validez de la pretensión de legitimidad democrática de los gobiernos. Este reconocimiento de tales espacios, en los que se expresa esta concepción de la soberanía popular, "discursivamente modificada", y la importancia a ellos asignada, se evidencia por ejemplo también en la introducción de FV, cuando el autor refiere "al desencadenamiento de libertades comunicativas, del que han de nutrirse las instituciones del estado democrático de derecho, a fin de garantizar de forma efectiva iguales libertades *subjetivas*" (Habermas, 1994: 10-11); de hecho reconoce, desde un punto de vista sociológico, que en un marco de malestar e inquietud que caracteriza a las democracias seculares y liberales, institucionalmente establecidas, "el estado de derecho, no puede tenerse ni mantenerse, sin democracia radical", y que "justificar esta idea es la meta de la investigación desarrollada en Facticidad y Validez" (Habermas, 1994: 13).

"Este es entonces el punto de partida para comenzar a tematizar el problema de la justificación de los aportes que desde el punto de vista republicano la democracia deliberativa puede realizar para el mejoramiento de la democracia y de sus instituciones políticas (Parlamento, pero también Poder Judicial, y el modo en que ambos se relacionan, p. e. a través del *control judicial*)".

Soberanía popular y consolidación de la democracia

Parte de la desconfianza liberal frente a la "tiranía de la mayoría", se funda en la imposibilidad de homogeneizar la sociedad (como a su entender pretende el republicanismo), y cuya pretensión da lugar al aumento de la represión por parte del Estado, afectando la autonomía y las libertades prepolíticas del individuo; por esto, señalan los liberales, es necesario poner límites a la democracia del pueblo, y limitar la acción del Estado a sus funciones estrictamente necesarias.[14] Sin embargo, esto entra en contradicción, con la voluntad soberana de una ciudadanía regida por principios democráticos, que se da a sí misma sus propias leyes con toda libertad. Por esta razón cabe tener en cuenta la intención de Rousseau, no criticando, sino reinterpretando el principio de la soberanía popular, que en la democracia deliberativa tiene que poder adaptarse a las presuposiciones normativas del principio del discurso, y ello de modo que aquel (principio) se exprese también en el nivel de los procesos decisorios. A partir de aquí, la afirmación según la cual, "la democracia (deliberativamente fundamentada) favorece las decisiones más justas, las leyes que aseguran la libertad ciudadana", porque "constituye el mejor procedimiento epistémico para decidir sobre la vida compartida, y asegurar el no sometimiento a intromisiones arbitrarias" (Ovejero, 2005: 101, 113, 117), es decir, y en otros términos, la afirmación de que la democracia deliberativa, *contribuye al mejoramiento de la calidad institucional del estado democrático de derecho*, se justifica teniendo en cuenta, entre otros, la relación que en el marco de esta teoría se establece entre, la formación institucionalizada de la voluntad política, y el entorno constituido por los espacios público-políticos informales, no institucionalizados de la soberanía popular. Si bien la (ya señalada) "des-substancialización" de la soberanía popular implica una "disolución" de la misma en términos intersubjetivos, aun así posibilita la democratización de los procesos decisorios[15]: "Los procedimientos democráticos, estatuidos en términos de estado de derecho, […] permiten esperar resultados racionales, en la medida en que la formación de la opinión dentro de las instancias parlamentarias permanezca sensible a los resultados de una formación informal de la opinión, […] formación que no puede brotar sino de espacios públicos autónomos" (Habermas, 1994: 628).

De lo que se trata, entonces, es de cambiar la concepción de la representación, abandonando la tesis de la independencia casi absoluta, hacia un modelo en el que los representantes deben someterse a las instrucciones y juicios de sus representados, debiéndoles rendir cuentas, y responsabilizándose por su acción representativa. Aquí hay que recordar que en la

democracia deliberativa, la representación política es considerada un mecanismo necesario para canalizar la voz de la ciudadanía en la toma de decisiones políticas, pero suele entenderse como un sustituto deficiente respecto a la participación directa, e informada, de los ciudadanos en dicha toma de decisiones, en el sentido de que ni epistémica ni moralmente puede justificarse. Por esto cabe incentivar, en el mayor grado posible, la igualdad de influencia política efectiva de ciudadanos, de modo que posean una capacidad igual de determinar las decisiones políticas (porque de otro modo algunos estarán en una situación de dominación, siquiera parcial). (Nino, 2003; Pettit, 2003: 151-156; Martí, 2006: 242, 248; Dahl, 2006: 14-15)

La teoría de la democracia deliberativa, reconoce entonces la necesidad de institucionalizar procesos decisorios colectivamente vinculantes; estos procesos tienen que formar parte de la estructura formal del estado de derecho, en parte orientado al resguardo de los derechos fundamentales de los individuos, y tutelados por el Poder Judicial. Pero al mismo tiempo también establece una conexión con los espacios público-políticos informales de una ciudadanía democrática, preocupada por el reconocimiento de su voluntad soberana más allá de los actos eleccionarios, y a los que aquellos procesos tienen que resultar permeables: en un ordenamiento democrático, si quienes gobiernan no logran el reconocimiento de sus ciudadanos, no pueden legitimarse, ni mantenerse en el lugar que estos decidieron que ocupen durante un determinado período de tiempo: siempre es el pueblo la fuente última de la autoridad política).

Lo anterior se conecta con la legitimidad democrática que, como el poder político, es un fenómeno social que se identifica con la formación y el surgimiento (aparición), en una parte relevante de la población, de cierto grado de consenso, y que se genera a través de un proceso de interacción comunicativa orientada al acuerdo con los otros. (Levi, 2011: 863-866) Adaptando aquí el concepto de poder que plantea H. Arendt a esta idea de legitimidad, mediada por el principio de soberanía popular discursivamente transformado, puede decirse que la legitimidad requiere para su *generación*, del consenso democrático entre quienes la poseen, y es algo que la ciudadanía otorga a quienes ejercen funciones ejecutivas o legislativas, a partir de la confianza que deposita en ellos, y se mantiene si estos satisfacen las expectativas generadas y por las cuales fueron elegidos oportunamente.[16]

Así, la sustentabilidad democrática de los gobiernos, se genera a partir del correspondiente reconocimiento de los espacios informales de la soberanía popular, de la cual depende, no sólo (y porque otorga) el poder político que detentan los funcionarios de esos gobiernos, sino también todo impulso renovador para el mejoramiento del desempeño de las instituciones democráticas. Esto comporta una visión de la política democrática, comprometida con el ideal de igualdad política, que expande horizontalmente las oportunidades de participación soberana de los propios involucrados.[17] La recepción discursivamente mediada del principio de soberanía popular, resulta entonces compatible con el ideal republicano, según el cual, en la vida política cabe reclamar un rol de mayor protagonismo para los ciudadanos en los asuntos políticos, impulsando a su vez la idea de autogobierno colectivo, con especial preocupación por la libertad positiva, en contraste con la defensa liberal de la libertad negativa o ausencia de interferencias, y orientada a (re)conectar a los ciudadanos con sus instituciones. (Pinzani, 2005) La idea es promover, mediante procedimientos de participación deliberativa, la figura de un ciudadano activo, interesado en los asuntos públicos, identificado con su comunidad, y preocupado por la suerte de sus conciudadanos. (Mangabeira Unger, 2011: 149; Gargarella, 2005: 180, 182, 187)[18]

Una vez tematizado en los términos procedimentales señalados, el principio republicano de la soberanía popular propicia entonces la participación de los propios afectados en los procedimientos decisorios vinculantes para todos, lo cual redunda en un aumento de la probabilidad, no solo de bajar la conflictividad social y aumentar la aceptación de tales decisiones, principal fuente de objeciones externas a esta teoría política, sino también, y fundamentalmente, de que tales decisiones promuevan, y no perjudiquen, el bien común, dado que precisamente son los propios involucrados quienes influyen en los procedimientos decisorios[19]: si se aceptan y promueven estos valores clásicos del republicanismo (autogobierno y solidaridad ciudadana), naturalmente ya no pueden justificarse razonablemente, acciones que inflijan un daño a los derechos necesarios para la existencia de un sistema democrático. (Dahl, 2008: 29-30)

Reflexiones finales

La idea desarrollada en este trabajo, es que el análisis de la recepción y transformación discursiva, por parte de la política deliberativa habermasiana, del principio rousseauniano de la soberanía popular, permite explicitar, y justificar, los fundamentos a partir de los cuales poder analizar (parte de) las contribuciones que esta teoría política puede realizar desde el punto de vista republicano para el mejoramiento del desempeño de la democracia. De lo que se trata, es de promover y asegurar la apertura de esclusas, de modo que los espacios decisorios, formales y constitucionalmente reconocidos, se vinculen con, y puedan valerse de, los aportes provenientes de la voluntad democrática y soberana de la ciudadanía, y ello sin considerarlos como amenazas provenientes de mayorías miopes, apasionadas y peligrosas por su ignorancia superlativa. (Arrimada, 2014)[20] Por esta razón, los ciudadanos pueden (y siempre tendrían que) reclamar un mayor empoderamiento y mayores oportunidades, que no resulta posible obtener dentro del chaleco de fuerza de instituciones políticas diseñadas exclusivamente conforme al modelo liberal de los derechos individuales. Esto implica un diseño institucional en el que todos participen más en su construcción y desempeño, en lugar de dejar este poder constructivo y de funcionamiento en manos de las elites aventajadas (Mangabeira Unger, 2011: 149; Gargarella, 2005: 180, 182, 187), es decir, una concepción de la democracia que profundiza en el concepto de la misma, adoptando medidas que (como dice Mangabeira Unger) *eleven la temperatura* y el ritmo de la política, entendido esto en el sentido de un aumento del nivel de compromiso cívico: sin participación, de poco sirven las mejores instituciones democráticas.

El mejoramiento de la calidad democrática depende entonces (en parte) de que se reconozca el valor que representan los espacios públicos en los que se expresa una ciudadanía y una cultura política igualitaria, sensible a los problemas sociales, en constante movimiento, y en la que no se excluya a los principales actores de la soberanía, promoviendo a la vez procesos ascendentes de construcción democrática de consensos.

Estos presupuestos del republicanismo, discursivamente adaptados al marco teórico de la política deliberativa, pueden contribuir entonces a encauzar el malestar y la indignación (ira) de los ciudadanos, dándoles forma de demandas y reclamos que tienen que ser reconocidos, lo cual a su vez promueve la participación y el involucramiento de los mismos en la política, superando así todo posible desinterés e indiferencia por los asuntos del Estado (apatía).

Aunque para todo esto, también se requiera de una cultura política habituada a definir, formal y discursivamente, sus procedimientos decisorios como (otro de los) punto(s) de apoyo para reforzar la legitimidad de los mismos.

Notas

1. Este principio del discurso, también llamado “principio D” en el marco de la ética del discurso que comparten Habermas y Apel, se ha convertido en un término técnico específico de la Filosofía contemporánea, en especial a partir de su empleo en las obras de Habermas, que lo entiende como un examen crítico-argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada. (Habermas, 1971: 23ss.) Tal examen, señala al respecto Maliandi, “es necesariamente dialógico y exige ante todo la simetría y la correspondiente igualdad de derechos entre quienes participan en él” (Maliandi, 2006: 231ss., -esp. 234).
2. Un uso “comunicativo” de la racionalidad tiene lugar cuando los planes de acción que ella representa no dependen de un cálculo egocéntrico de utilidades, sino de la coordinación de actos de entendimiento. Se trata de una relación comunicativa en el mundo social orientada al entendimiento intersubjetivo y a la formación de un consenso racionalmente motivado considerado como válido por los interlocutores involucrados, que hace posible la coordinación no forzada de sus respectivos planes de acción. (Habermas, 1987: 27, 367-369, 378)
3. Para el filósofo el uso “estratégico” de la racionalidad implica una acción orientada al éxito que supone la observancia de reglas de elección racional tendientes a disimular las propias intensiones e influir en las decisiones de un oponente, y por ello esta tiene lugar en el ámbito de las relaciones interhumanas del mundo social teniendo en cuenta los efectos previsibles de las decisiones propias sobre las decisiones de los otros. (Habermas, 1987: 366-367, 393; 1990: 74, 75)
4. Esta distinción también la plantea Habermas en su obra de 1988, *Pensamiento postmetafísico*, en donde señala que “(…) La utilización estratégica del lenguaje vive parasitariamente del uso normal de él, porque sólo puede funcionar si, al menos, una de las partes supone falsamente que el lenguaje está siendo empleado con vistas a entenderse” (Habermas, 1990: 75). En opinión de McCarthy, la razón fundamental de este planteamiento estriba en que el lenguaje no puede ser comprendido con independencia del acuerdo al que se llega con él, pues el acuerdo es el *telos* inmanente o función del habla. (McCarthy, 1987: 333)

5. Para un análisis del concepto habermasiano de sociedad civil véase Habermas (1994: 443-444). La relación entre este concepto y el de opinión pública en el que el mismo se incluye, está en Habermas (1994: 431, 433; 2006: 138; 2012: 326-327).
6. En este sentido señalaba N. Bobbio que es poco probable que un estado no liberal pueda asegurar un correcto funcionamiento de la democracia, y también es poco probable que un estado no democrático limite su propio poder y garantice las libertades fundamentales; la prueba histórica de esta interdependencia, sostenía el filósofo italiano, "radica en el hecho de que el estado liberal y el estado democrático, cuando caen, caen juntos" (Bobbio, 1985: 23-24).
7. Por su parte, S. Rummens también señala que "la tesis de la co-originalidad (de autonomía privada y pública) es esencial para el entendimiento del modelo deliberativo de la democracia" [de Habermas] (Rummens, 2006: 470).
8. El republicanismo quiere evitar las divisiones, y preservar la unidad del cuerpo político. (*Contrat social*, II: 4; IV. 1).
9. En su diccionario de política señala N. Mateucci que "la unidad del cuerpo político está dada por la soberanía, ya que donde no existe el mando que mantenga unida la sociedad, se vuelve al estado de naturaleza, que es el de la fuerza, y en donde se desencadena la lucha por la soberanía" (Mateucci, 2011: 1490-1491). Por su parte, R. Espósito reconoce que al principio de soberanía de Rousseau "subyace una concepción atomista-individualista de la sociedad" (Espósito: 2012: 114). Los límites de la recepción habermasiana del republicanismo de Rousseau también se evidencian, por ejemplo, en el hecho de que Habermas obviamente no comparte la idea de este último según la cual "aquel que rehúse obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo, lo que no significa otra cosa sino que [dicha voluntad] se esfuerza en ser libre; […] condición que hace el artificio y el juego de la máquina política (…)" (Rousseau, 1973, I: 7: 77). La idea aquí es que la virtud que no se da debe ser impuesta; hay que "obligar al ciudadano a ser libre". Por su parte, Affeldt cuestiona las interpretaciones totalitarias de estos pasajes de Rousseau. (Affeldt, 1999: 299-333)
10. En Hobbes el poder del soberano no es arbitrario: sus imperativos son dictados por una racionalidad técnica para conseguir el objetivo político máximo representado por la paz social para utilidad de los individuos particulares. Distinto sería el caso de Rousseau, para quien la soberanía pertenece a la voluntad general, de todos modos en el libro II, cap. 3 del *Contrato social*, funda el concepto de *voluntad general* sobre la base de un cálculo que excluye las voluntades particulares, cálculo que posibilita "la conservación y el bien general" (IV: 1, 175-176; Pinzani, 2005: 91). A fin de cuentas, señala A. Rivero, cabe recordar en este punto que el republicanismo nace sobre la constatación de la desigualdad insalvable, que de todos modos intenta remediar diseñando una constitución que evite la corrupción y la destrucción de la república (Rivero, 2005: 11).
11. Tal como lo entiende Habermas, el concepto de sociedad civil es un concepto claramente liberal; sin embargo, aun así (y como se aprecia en esta y la siguiente sección) no es imposible de relacionarlo con algunos de los caracteres distintivos del republicanismo, pues es allí, en estos espacios informales de la política, donde también se genera el poder político de la soberanía popular que otorga legitimidad y sustentabilidad democrática a los gobiernos. Esta concepción del poder político, que se evidencia ya en la *Política* de Aristóteles cuando diferencia la dominación entre amo y esclavo, de la dominación o gobierno político, que se ejerce entre ciudadanos que aun así permanecen libres e iguales (Aristóteles, *Política*, I, 1255b, 16-20, cfr. De Zan, 1993: 135), comporta una idea ascendente del mismo que sin embargo no es posible de abordar aquí. Para un análisis de este tema en el marco de la teoría del discurso, véase Prono, 2008: 31-58.
12. Acorde con esta lectura republicana del principio en cuestión, que lo considera como el lugar originario del poder político de un gobierno que se sostiene sobre el reconocimiento popular de los ciudadanos que le confieren autoridad, B. Peters ha señalado que si bien la política y el derecho pueden considerarse como campos o ámbitos institucionales compuestos por los órganos parlamentario, ejecutivo, y judicial, "la legitimidad de las decisiones es dependiente (*ist abhängig*) del proceso de formación de la opinión y la voluntad [generado] en la periferia", pues a su entender "el centro es un sistema de esclusas por el que tienen que pasar los asuntos del sistema jurídico-político [pero que sin embargo] sólo en una limitada medida controla la dirección y la dinámica de ese proceso" (Peters, 2007: 44).
13. Los límites de la recepción habermasiana del republicanismo de Rousseau también se evidencian, por ejemplo, en el hecho de que Habermas obviamente no comparte la idea de este último según la cual "aquel que rehúse obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo, lo que no significa otra cosa sino que [dicha voluntad] se esfuerza en ser libre; […] condición que hace el artificio y el juego de la máquina política (…)" (Rousseau, 1973, I: 7, 77). La idea aquí es que la virtud que no se da debe ser impuesta; hay que "obligar al ciudadano a ser libre". Por su parte, Affeldt cuestiona las interpretaciones totalitarias de estos pasajes de Rousseau. (Affeldt, 1999: 299-333)
14. Una discusión sobre este tema está, por ejemplo, en Nozick (1988: 94 ss.). Para un análisis del tema desde el punto de vista del derecho penal ["criminal law"], y la desconfianza hacia la opinión popular fundada en la idea de que delegar a la ciudadanía decisiones en este ámbito del derecho es sinónimo de *maximalismo penal.* (Ferrajoli, 2004) Posturas opuestas pueden encontrarse en: Duff, Stuart (eds.) (2011), y Duff, Farmer, Marshall, Renzo, y Tadros (eds.) (2013).
15. En este sentido lo mismo podría plantearse respecto del derecho, y ello de modo que, por ejemplo, los jueces y miembros de tribunales superiores acepten "someterse" al asedio discursivo de una sociedad movilizada y cuyos aportes podrían

contribuir a ampliar la óptica de los expertos al momento de dictar sentencias. Para un análisis de este tema de la motivación judicial en relación con la prueba de los hechos, es interesante la postura de M. Taruffo, quien sostiene que la constitucionalización de las exigencias de motivación judicial supone también "la garantía de control del ejercicio del poder judicial [ejercido desde] fuera del contexto procesal por parte del *quivis de populo* y de la opinión pública en general" (Taruffo, 2009: 38; Taruffo, 2009: 17ss.). Es interesante también el estudio del constitucionalismo que desde un punto de vista popular-democrático plantean R. Post y R. Siegel, quienes llaman la atención por la pérdida del involucramiento ciudadano en la política y en los asuntos del Estado. (Post, Siegel -comps.-, 2004: 1030-1031, 1042-1043)

16. Señala H. Arendt en este sentido que cuando se afirma que alguien, o un gobierno, "está democráticamente legitimado, esto sólo significa en realidad que el mismo ha sido autorizado por un determinado número de hombres para actuar en su nombre" (Arendt, 2008: 45). Por su parte, I. Honohan sostiene en esta línea que „los republicanos ven al pueblo como la fuente última de la autoridad política" (Honohan, 2005: 164).

17. Desde el punto de vista del valor epistémico de las decisiones políticas, D. Estlund señala que el mismo depende de "(…) poder inyectar en el proceso la valiosa perspectiva de algunos ciudadanos o individuos reales", que en conjunto pueden contribuir a tomar mejores decisiones. (Estlund, 2008: 218-219, 214-215) Esto implica un reconocimiento acerca de la necesidad de aceptar, y promover, la participación ciudadana en las decisiones políticas que las afectan, lo cual contribuye también al ejercicio efectivo de la soberanía popular.

18. Como dijera John Pocock, "la comunidad deb[e] representar una perfecta unión de todos los ciudadanos y todos los valores, dado que, si fuera menos que eso, una parte gobernaría en el nombre del resto, consagrando así el despotismo y la corrupción de sus propios valores. […] Dado que la virtud aparece politizada, [ésta] consistirá en un ejercicio compartido donde cada uno gobierna y es gobernado por los demás" (Pocock, 1975: 75). Este reconocimiento del rol activo, y por esto virtuoso, del ciudadano, que se evidencia en el concepto de "dominación política" de Aristóteles (cit.), pero por cierto también en Rousseau (Rousseau, 1973, II: 4, 88ss., III: 17, 171ss.), se encuentra incluso en el liberalismo político de J. Rawls, para quien "las libertades civiles que garantizan las libertades de vida cívica deben también poseer en grado suficiente las virtudes políticas, y mostrarse dispuestos a participar en la vida pública" (Rawls, J., *Political Liberalism*, cit. en Ovejero, 2005: 100).

19. En este sentido hay que tener presente a Rousseau cuando afirma que "el soberano, no estando formado más que de particulares que lo componen, no tiene ni puede tener interés contrario al de ellos; por consiguiente es imposible que quiera perjudicar a todos sus miembros" (Rousseau, 1958: 30-31).

20. También N. Mateucci opone el concepto de "soberanía" al de "constitucionalismo", señalando que estos términos siempre han sido considerados como antitéticos, por ejemplo, por teóricos modernos como E. Coke, o B. Constant. (Mateucci, 2011: 149)

Referencias

Affeldt, S. (1999), "The Force of Freedom. Rousseau on Forcing to Be Free", en: *Political Theory*, 27, 3, 299-333

Arendt, H. (2008), *Macht und Gewalt*, München/Zürich: Piper

Arrimada, L. (2014), "La democracia como precondición del constitucionalismo: Prácticas democráticas y reforma constitucional", en; http://www.udesa.edu.ar/files/UA_Derecho/Arrimada.pdf. Accedido el 29 de marzo de 2014)

Benhabib, S. (1996), "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", en: S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton, M.I.T.

Bobbio, N. (1985), *El futuro de la democracia*, Barcelona: Plaza Janés

Bohman, J. (2003), "Deliberative Toleration", en: *Political Theory*, Nº 31, 757-779

Cohen, J. (1998), "Democracy and Liberty", en: J. Elster, *Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press

Dahl, R. (2006), *On Political Equality*, New Haven: Yale University Press

Damiani, A. (2009), *Handlungswissen. Eine transzendentale Erkennung nach der pragmatischen Wende*, Freiburg/München: Karl Alber

De Zan, J. (1993), *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires: Almagesto

De Zan, J. (2006), "Ciudadanía y sociedad civil. La democracia y los sujetos de la política", en: *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Año VII, Vol. 2, 119-162

De Zan, J, (2013), *La vieja y la nueva política. Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires, Unsam Editora

Dryzek, J. (2005), "Deliberative Democracy in Divided Societies", en: *Political Theory*, 2, 218-242

Duff, A., P. Stuart (eds.) (2011), *Philosophical foundations of criminal law*, Oxford, New York: Oxford University Press

Duff, A., L. Farmer, S. Marshall, M. Renzo y V. Tadros (eds.) (2013), *The Constitution of the Criminal Law*, Oxford: Oxford University Press

Elster, J. (1998), *Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press

Espósito, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*, Buenos Aires: FCE

Estlund, D. (2008), *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton: Princeton University Press

Fearon, J. (1998), „Deliberation as Discussion", en: J. Elster (ed.), *Deliberative Democracy*, 44-68

Ferrajoli, L. (2004), *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Madrid: Trotta

Forst, R. (2000), *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Fung, A. (2004), *Empowered Participation. Reinventing Urban Democracy*, Princeton: Princeton University Press

Fung, A., E. O. Wright (2001), "Deepening Democracy: Innovations in Empowered Participatory Governance", en: *Politics and Society*, Vol. 29, N°1, 73-104

Gargarella, R. (2005), "Carácter igualitario del republicanismo", en: *Isegoría*, Nº 33, 175-189

Gargarella, R. (2014), "El nuevo constitucionalismo dialógico frente al sistema de frenos y contrapesos", en: R. Gargarella, (comp.), *Por una justicia dialógica. El poder judicial como promotor de la deliberación democrática*, Buenos Aires: Siglo XXI, 119-158

Gutmann, A., D. Thompson (2004), *Why Deliberative Democracy?*, Princeton: Princeton University Press

Habermas, J. (1971), *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1995), *Theorie des kommunikativen Handelns* (T. 1), *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus

Habermas, J. (1994), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1997), "¿Qué significa 'pragmática universal' "? (1976), en: J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 299-368

Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (2001), *Zeit der Übergänge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (2004), *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires: Paidós

Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós

Habermas, (2009a), „Der demokratische Rechtsstaat. Eine pardoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?" (2001), en: J. Habermas, *Philosophische Texte (Bd. 4: Politische Theorie*), Franikfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (2009b), „Zur Architektonik der Diskursdifferezierung. Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung", en: J. Habermas, *Philosophische Texte (Bd. 3: Diskursethik)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (2012), *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin: Suhrkamp.

Honohan, I. (2005), "Enfoques republicanos contemporáneos sobre la democracia y su potencial cosmopolita", en: *Isegoría*, Nº 33, 161-174

Lafont, C. (2009), "Religion and the Public Sphere. What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?", en: *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 35, Nº1-2

Levi, L. (2011), "Legitimidad", en: Bobbio, N., Mateucci, N., Pasquino, G., *Diccionario de política*, México: Siglo XXI, 863-866

Maliandi, R. (2006), *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires: Biblos

Mangabeira Unger, R. (2011), *La alternativa de la izquierda*, Buenos Aires: FCE

Martí, J.-L. (2006a), *La república deliberativa*, Barcelona: Paidós

Martí, J.-L. (2006b), "The epistemic conception of deliberative democracy defended", en: S. Besson, J.-L. Martí (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot/Burlington: Ashgate

Mateucci, N. (2011), "Soberanía", en: N. Bobbio, N. Mateucci, G. Pasquino, *Diccionario de política*, México: Siglo XXI

McCarthy, T. (1987), *La teoría crítica de Jürguen Habermas*, Madrid: Tecnos

McCarthy, T. (1999), "Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics", en: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts: The MIT Press

Nino, C. (1992), *Fundamentos de derecho constitucional. Análisis filosóficos, jurídico y politológico*, Buenos Aires: Astrea

Nino, C. (2003), *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa

Nozick, R. (1988), *Anarquía, estado y utopía*, México-Buenos Aires

Ovejero F. (2005), "Republicanismo: el lugar de la virtud", *Isegoría*, Nº 33, 99-125

Peters, B. (2007), "Der Sinn von Öffentlichkeit" (1994), en: B. Peters, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Pettit, P. (2001), "Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma", en: *Social, Political, and Legal Philosophy*, Nº 11, 268-299

Pettit, P. (2003), "Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory", en; J. Fishkin, P. Laslett (eds.), *Debating Deliberative Democracy*, Oxford: Blackwell, 138-162

Pettit, P. (2006), "Depoliticizing Democracy", en: J.-L. Martí, M. Besson, *Deliberative Democracy and its Discontents*

Pinzani, A. (2005), "Gobierno de las leyes y/o gobierno de los ciudadanos. ¿Hay compatibilidad entre republicaismo y democracia liberal?", en: *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Nro. 33, 77-97

Pocock, J. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press

Post, R., R. Siegel (2004), "Constitucionalismo popular, departamentalismo y supremacía judicial", en: R. Post, R. Siegel (comps.), "Popular Constitutionalism, Departamentalism, and Judicial Supremacy", en: *California Law Review*, Vol. 92, Nº4, 1027-1044

Prono, S. (2008), "Democracia, conflicto y poder. Un abordaje conceptual desde la racionalidad discursiva", en: *Cuadernos filosóficos*, Nº V, Rosario, 31-58

Prono, S. (2012), "Democracia y sociedades postseculares. Notas acerca de la recepción (y redefinición) del republicanismo en la democracia deliberativa de Habermas", en: *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana (en prensa)

Rawls, J. (2006), *Liberalismo político*, México: FCE

Rivero, A. (2005), "Republicanismo y neo-republicanismo", en: *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, nº 33, 5-17

Rousseau, J. J. (1973), *Du contrat social ou Principes du Droit Politique*, Paris: Union Générale d'Éditions

Rummens, S. (2006), "Debate: The co-originality of Private and Public Autonomy in Deliberative Democracy", en: *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 14, Nº 4, 469-481

Taruffo, M. (2009), "Consideraciones sobre prueba y motivación", en: M. Taruffo, P. Ibáñez, A. Pérez, *Consideraciones sobre la prueba judicial*, Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 17-46

COMPETENCIA DE JUICIO MORAL Y EDUCACIÓN PARA LA DEMOCRACIA

Jutta Wester

1. Introducción

El concepto de *competencia* es un término filosófico relativamente reciente (como lo es también, por ejemplo, el de responsabilidad). En la actualidad, se trata de un término muy usado, tanto en el lenguaje cotidiano como en el ámbito de la educación profesional, de las competencias dentro de las organizaciones y de la economía del conocimiento. Sus múltiples significados pueden reducirse a dos: el de autoridad, en el sentido de "ostentar la responsabilidad, la autorización o el derecho a decidir, producir, prestar servicio, actuar, ejercer o reclamar" y el de "capacidad (es decir, poseer los conocimientos, las aptitudes y la experiencia para ejercer)" (Mulder, 2006: 8). Es posible encontrar este concepto ya en el pensamiento antiguo (se encuentra en el Código de Hammurabi y el pensamiento griego; la palabra *competentia* estuvo presente en el pensamiento filosófico y jurídico romano), y a partir del siglo XVI aparece en escritos producidos en Europa occidental, generalmente en el sentido de "ser profesionalmente competente, ser suficientemente capaz y poder desempeñar ciertas tareas". Su introducción en las discusiones académicas contemporáneas puede ubicarse en los años 70 del siglo XX. (Mulder, Weigel, Collings 2008: 3) En el ámbito ético-filosófico, el término de *competencia comunicativa* comenzó a adquirir relevancia debido a la influencia de la lingüística, especialmente de la gramática generativa de Noam Chomsky (1965) y su papel en el marco del giro lingüístico. El concepto de *competencia de juicio moral* tiene su fuente en los aportes de Lawrence Kohlberg y sus estudios de psicología moral. Ambas corrientes teóricas, la lingüística y la psicológica, no sólo surgen en la misma época, sino que luego tienen una influencia decisiva en el desarrollo de la ética del discurso y la obra de sus fundadores y representantes principales, Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. La ética del discurso es una teoría ética contemporánea -surgida en una época post-totalitarista, en el marco de un Estado de derecho democrático y en una fase de desarrollo de la civilización occidental que suele denominase científico-tecnológica- que elabora las características que hacen morales los procedimientos de deliberación y toma de decisión democráticos y que legitiman el poder político en tanto que poder comunicativo y consensuadamente adquirible y revocable. La capacidad para una plena participación en estos procesos comunicativos de solución de conflictos y de búsqueda de consensos es una de las pruebas de la competencia del juicio moral.

El presente trabajo parte del presupuesto de que la *competencia de juicio moral* puede ofrecer una articulación teórica entre el ámbito abstracto-universal del principio del discurso y su aplicación en los contextos de acción del mundo de la vida. Se discutirá la relevancia de este concepto de *competencia de juicio moral* ético-discursivamente fundamentado en vista de la elaboración de una teoría filosófico-pedagógica de la educación para la democracia.

2. El concepto de competencia de juicio moral de Lawrence Kohlberg

Sobre la base de numerosos estudios empíricos en el campo de la psicología moral, que consistieron en exponerles a niños y jóvenes (provenientes de diversas culturas) algunas narraciones con dilemas morales y en registrar sus argumentaciones respecto del comportamiento de los actores en términos de derechos y de obligaciones, Lawrence Kohlberg (1973, 1981, 1992) clasificó los tipos de razonamiento y formuló su teoría del desarrollo de la conciencia moral. Con esta teoría pretende describir el desarrollo ontogenético -y extrapolar, sobre esta base evolutiva, la génesis filogenética- de la conciencia de juicios morales.

En su clasificación, Kohlberg distingue tres niveles, de dos estadios cada uno, en el proceso de desarrollo de la conciencia moral: En el nivel I, nivel pre-moral o pre-convencional, el individuo comprende las normas morales y pautas culturales, y las interpreta en vista de las consecuencias físicas o hedonistas que se siguen para él. En el nivel II, el así llamado nivel convencional del desarrollo moral, la persona ya ha internalizado normas morales, pero éstas residen sólo en realizar acciones conformes con determinados roles sociales y en mantener el orden convencional. El primer estadio correspondiente a este nivel II, el estadio 3, es

el de la orientación hacia la aprobación y el agrado de los demás, mientras que en el estadio 4 el individuo orienta sus acciones en orden a mantener la autoridad y el orden social. En el último nivel, el nivel posconvencional, autónomo o de principios, Kohlberg advierte un esfuerzo por definir los valores y los principios morales válidos independientemente de la autoridad de los grupos o personas que los mantienen, como así también de la identificación personal con ese grupo. El estadio 5 de la orientación legalista por el contrato social y por la atribución armónica de las utilidades se caracteriza por la orientación legalista y socio-contractualista. El último estadio del desarrollo de la conciencia moral, el estadio 6, se caracteriza por la orientación en principios éticos universales.

Esta clasificación fue posible sobre la base de las teorías del desarrollo cognitivo del niño de John Dewey y de Jean Piaget, como así también de los estudios de George Herbert Mead (1934) y la teoría de la justicia de John Rawls (1971).

En las teorías de Dewey y de Piaget, la mirada se centra en la creciente autonomización del juicio moral de los niños y desemboca en la superación de la dependencia heterónoma de una autoridad moral externa, que no radica en la propia razón y libertad. Kohlberg reinterpreta la teoría psicológico-evolucionista de Piaget desde una perspectiva cognitiva con el propósito de demostrar que pueden observarse estadios en el desarrollo de la personalidad social que demuestran una universalización progresiva y una internalización de los sistemas de valor. Parte de un presupuesto cognitivo-racionalista, según el cual el razonamiento moral es claramente un razonamiento cuyo avance depende del avance del razonamiento lógico; el estadio lógico de una persona marca el límite de estadio moral que esta puede alcanzar. (Kohlberg, 1992: 11) El modelo piagetiano es un modelo estructural que comprende el "proceso de diferenciación progresiva de las "formas" y los "contenidos", en donde los últimos estadios se constituyen en la expresión de una mayor capacidad formal de los sujetos" (Yáñez-Canal, Mojica, 2012: 72). El modelo de desarrollo que Kohlberg toma de Piaget reside en un "proceso de sucesivas equilibraciones, a partir de una serie de estadios caracterizados por la construcción de organizaciones totales y universales que se despliegan en una secuencia invariable (ningún estadio puede ser saltado en el desarrollo)" (Yáñez-Canal, Mojica, 2012: 71).

Kohlberg adopta de Mead (1934) el concepto del *ideal role taking*, de la asunción ideal de roles. En *Philosophy of Moral Development*, Kohlberg (1981: 147) parte de que el juicio moral descansa sobre un proceso de asunción de roles, de que en cada nivel se evidencia una nueva estructura lógica que puede ser comprendida como una estructura de justicia y que esta estructura de justicia, en cada nivel superior es más abarcativa y más equilibrada que en el nivel anterior. Este desarrollo está articulado con las interacciones entre los sujetos, en las que se adquiere -en el sentido de Mead- la capacidad de adoptar el rol del otro y se ejercita la reciprocidad. (Kohlberg, 1983) En estas interacciones sociales, el individuo pone en juego ciertas capacidades cognitivas universales y las aplica a situaciones contingentes. Es en este sentido que la "'competencia' hace referencia a una capacidad universal del sujeto que garantiza la coherencia del razonamiento en infinidad de situaciones particulares; en ese orden de ideas, la competencia remite a un sujeto ideal que operando independientemente de contextos particulares puede disponer del mecanismo para descifrar el funcionamiento de un conjunto extenso de situaciones específicas" (Yáñez-Canal, Mojica, 2012: 71).

Kohlberg defiende la 'teoría de la justicia' de John Rawls como modelo estructural sistemático capaz de generar con éxito los juicios morales de todas las personas que hayan pasado por los 6 niveles. (Kohlberg, 1981) Según Kohlberg, la teoría de Rawls cumple con una función normativa y justifica la diferencia entre los niveles de desarrollo de la conciencia moral, en la medida que se aproximan al nivel 6, en el cual los juicios pueden ser justificados mediante un principio. (Apel, 1988: 332) Para Kohlberg, John Rawls implantó el contrato social liberal. "Este restablecimiento generó principios universales de justicia social que incluían no sólo nuestro familiar estadio 5 de libertad civil para asumir los procedimientos de justicia e igualdad de oportunidades, sino también el más radical y sustantivo principio de justicia como equidad en la distribución de los bienes y del respeto del estadio 6" (Kohlberg, 1992: 15).

El desarrollo de la conciencia moral en el sentido de Kohlberg es esencialmente un proceso de creciente autonomización del juicio moral. En el estadio 6 del desarrollo de la conciencia moral "hay un claro esfuerzo por definir los valores y principios que tienen validez y aplicación independientemente de la autoridad

de los grupos o de las personas que sostienen estos principios e independientemente de la propia identificación de la persona con estos grupos" (Kohlberg, 1973: 631s.). Los principios por los que se rige el juicio moral en este estadio son "principios éticos auto-elegidos que apelan a la exhaustividad lógica, a la universalidad y a la coherencia. Estos principios son abstractos y éticos (la regla de oro, el imperativo categórico); no son normas morales concretas como los *Diez Mandamientos*. En el fondo, son principios universales de la justicia, la reciprocidad y la igualdad de los derechos humanos, y del respeto de la dignidad de los seres humanos como personas" (Kohlberg, 1973: 632). La prescindencia de "las influencias de contextos o contenidos particulares" y la independencia de "contingencias e intereses particulares" (Yáñez-Canal, Mojica, 2012: 72s.) marcan la autonomía moral que alcanza el individuo en el último estadio del desarrollo del juicio moral y son rasgos característicos esenciales de la competencia moral.

El último estadio de desarrollo de la conciencia moral representa la competencia de juicio moral en su expresión perfecta: es el resultado de un proceso evolutivo que culmina con la orientación moral en los principios universales, con la total autonomía del sujeto de influencias contingentes, no sólo externas sino incluso internas, relacionadas con aspectos de la propia afectividad. Con la idea kohlbergiana de competencia moral queda superado el aspecto psicológico y genético de su teoría ya que presupone la "aceptación de las posturas deontológicas y cognitivas de la filosofía moral como referentes para diferenciar lo correcto (formulado de manera incondicional, sin relación con los intereses particulares de los sujetos, ni con los variados ideales de realización de las perspectivas religiosas, políticas o filosóficas)" (Yáñez-Canal, Mojica, 2012: 73). Los criterios para evaluar la adecuabilidad de una decisión moral no pueden establecerse por medio de la indagación empírica, sino que se fundan en la imparcialidad, la universalidad, el prescriptivismo, la reversibilidad y la validez general.

Según Lawrence Kohlberg, la competencia de juicio moral es "la capacidad de tomar decisiones y emitir juicios morales (es decir, que se basan en principios internos) y de obrar de acuerdo con tales juicios" (Kohlberg, 1964: 425). En todas las teorías subyacentes a la kohlbergiana, la capacidad de una persona de ponerse en el lugar del otro y de evaluar situaciones y normas de acción desde el punto de vista del otro es una característica fundamental de la competencia de una conciencia moral desarrollada. Desde la perspectiva kohlbergiana, el desarrollo de la conciencia moral es un proceso de creciente internalización de las normas. En la medida que aumenta el estadio del desarrollo de la conciencia moral, aumenta también la conciencia de responsabilidad personal que reemplaza las instancias de legitimación de una acción desde el mundo exterior, la naturaleza y el orden dado de la sociedad hacia principios abstractos y universales válidos para todos los hombres como personas.

La competencia moral en tanto que tal es independiente también de las particularidades culturales, los valores y los contextos sociales particulares: comprende "las estructuras del juicio moral que se desarrollan y que pueden ser consideradas universales en una secuencia de desarrollo en todas las culturas" (Kohlberg, Hersh, 1977).

3. Competencia de juicio moral y competencia para el discurso argumentativo

Como ya se insinuó anteriormente, las implicancias conceptuales y teóricas de la teoría kohlbergiana han sido asumidas por la ética del discurso. (Habermas, 1983, 1991; Apel, 1985) La ética del discurso reconoce en el lenguaje "los presupuestos semántico-lingüísticos y consensual-comunicativos del pensamiento válido" (Apel, 1986a: 64; Apel, 1985: 357). El lenguaje no es asunto de un individuo aislado, sino que las reglas del lenguaje están arraigadas socialmente: el individuo las adquiere a través del proceso de socialización y las comparte con los demás miembros de la comunidad de comunicación. El lenguaje es el lugar lógico de todas las pretensiones de validez y en el eje conceptual central que permite asumir la dimensión social, moral y humanamente responsable de toda comunicación humana con sentido. (Müller, 1992: 235, 236) Apel y Habermas encuentran en el discurso argumentativo la racionalidad propiamente filosófica que se devela como un *a priori* irrebasable, tanto para el pensamiento filosófico como para cualquier pensamiento con pretensión de validez. (Apel, 1991: 150-151)

Con el fin de responder a la exigencia de una racionalidad de la interacción social que tenga en cuenta la reciprocidad generalizada, Apel y Habermas se remiten al discurso argumentativo como instancia irrebasable de todo conocimiento con pretensión de verdad, y a la

determinación de un tipo de racionalidad propio de la interacción social: la racionalidad consensual-comunicativa, la cual representa a su vez el tipo de racionalidad propio de la filosofía en general y de la ética en particular. Mediante este tipo de racionalidad es posible superar la idea de que el individuo y su razón monológica sean puntos de partida e instancias de validación de todo conocimiento, y dejar atrás el solipsismo metódico que no advierte que la posibilidad y la validez del conocimiento no pueden concebirse sin tener en cuenta la comunidad de comunicación como su supuesto lógico-trascendental. (Michelini, 1998a: 66-73)

El aporte decisivo de Habermas a la discusión en torno a la posibilidad de fundamentar una racionalidad ética consiste en su comprensión de que las acciones sociales no son tan sólo instrumentales, sino que en ellas impera, además de una racionalidad estratégica, una racionalidad comunicativa fundamental. Apel, por su parte, considera que la racionalidad ética consiste en "la fundamentación intersubjetiva de las normas éticas a través de una razón autónoma, legislativa" (Apel, 1986a: 28). Habermas demuestra la relevancia de las acciones comunicativas en el mundo de la vida cuya función no se agota en el aspecto expresivo, sino que están referidas siempre también a las acciones teleológicas y extralingüísticas. En opinión de Apel, estas "acciones extralingüísticas pueden ser *coordinadas* por la vía de una racionalidad *no estratégica sino consensual-comunicativa..."* (Apel, 1986a: 67).

La racionalidad comunicativa se desenvuelve, según Habermas, sólo en el contexto de una comunidad de comunicación histórica en la que se ejerce la comprensión intersubjetiva, la interacción social. La acción comunicativa -con su referencia al mundo objetivo, al mundo social y a las vivencias subjetivas del hablante (Habermas, 1987: 171)- puede ser comprendida y validada sólo en el marco de este mundo de la vida, dentro de cuyo horizonte se mueven necesariamente todos los interlocutores. Al ser constitutivo del entendimiento como tal, el "mundo de la vida es... el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro" (Habermas, 1987: 179).

En su famoso ensayo fundante de la *teoría de la competencia comunicativa* (publicado en inglés en 1970 y, en 1971, con leves modificaciones, en alemán), Habermas sentó las bases de la ética del discurso y definió las características del discurso argumentativo que la ética del discurso sostiene hasta la actualidad. Habermas parte del supuesto de que hablar una lengua es condición necesaria y suficiente para la capacidad humana de racionalidad. (Gripp, 1984: 39) Por competencia comunicativa entiende Habermas la competencia del hombre de dominar no sólo el sistema de reglas lingüísticas para la generación de oraciones gramaticalmente correctas, sino también el sistema de reglas de la aplicación en enunciados de las oraciones correctamente construidas. (Habermas, 1971: 102)

El método reconstructivo habermasiano revela lo que todo hablante supone ya siempre cuando intenta llegar a un entendimiento con el otro. Habermas sostiene que cada situación de comunicación descansa constitutivamente sobre las idealizaciones de los participantes que hacen posible presuponer que el entendimiento obtenido es un entendimiento real. (Habermas, 1971: 114) Habermas distingue entre *acción comunicativa* y *discurso*, las cuales son dos formas de comunicación cotidiana. En las acciones comunicativas, en las que los enunciados están siempre inmersos en contextos extralingüísticos, se presupone la validez de los contextos de sentido. La acción comunicativa se basa constitutivamente en la confianza de que los potenciales malentendidos podrán ser aclarados en un proceso discursivo. (Habermas, 1971: 115) Cuando esta confianza se rompe, se producen contradicciones y se problematizan determinadas pretensiones de verdad, los interlocutores deben entrar en un discurso. En los discursos, los enunciados lingüísticos están admitidos sólo temáticamente; en ellos se pueden tematizar las pretensiones de validez problemáticas y restablecer argumentativamente (es decir, dando razones y fundamentos) el entendimiento problematizado en una acción comunicativa. En este sentido, el discurso es la prosecución de la acción comunicativa en un nivel reflexivo. Para poder distinguir entre un entendimiento real y un entendimiento falso, los hablantes presuponen la posibilidad de que, en principio, puede llegarse a un consenso real en condiciones ideales. (Habermas, 1971: 122) La situación ideal de comunicación se caracteriza, según Habermas, por asegurar una comunicación libre de coerciones y excluir la distorsión sistemática de la comunicación, haciendo valer sólo "la peculiar coerción no-coercitiva del mejor argumento" (Habermas, 1971: 137).

En lugar de basarse en las reglas lingüísticas ideales, Jürgen Habermas centra su teoría de la acción comunicativa en las condiciones ideales

del entendimiento humano y las características de todo acto de habla al que puede atribuirse verdad y validez normativa. Entiende por *competencia comunicativa* la capacidad de dominar no sólo el sistema de reglas lingüísticas para la generación de oraciones gramaticalmente correctas, sino también el sistema de reglas según el cual producimos o generamos, en general, situaciones de toda habla posible. (Habermas, 1971: 102) De este modo, el hablante, su interlocutor y la situación de habla son considerados elementos esenciales del lenguaje y de todo entendimiento posible.

Apel agrega luego a esta definición habermasiana de la situación ideal de habla que cada interlocutor presupone en cada acto argumentativo, además, "ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una comunidad real de comunicación, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad" (Apel, 1985: 407). De esta manera, cada argumentación filosófica implica, según Apel, la exigencia de disolver dialécticamente esta contradicción entre comunidad real y comunidad ideal de comunicación por lo cual se pueden deducir dos principios regulativos fundamentales: 1. "con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad *real* de comunicación" y 2. "debemos intentar realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*" (Apel, 1985: 409). El segundo principio implica "la eliminación de todas las asimetrías, producidas socialmente, del diálogo interpersonal" (Apel, 1985: 410) y aporta, por consiguiente, el parámetro que permitirá disolver mediante actos comunicativos-argumentativos las ambigüedades de las instituciones sociales. Con ello, el discurso argumentativo persigue no sólo la estrategia de la supervivencia del género humano sino también la estrategia de emancipación. El discurso argumentativo adquiere, de esta manera, el estatus de meta-institución en cuanto "instancia de reflexión, de crítica o de legitimación en relación con todas las instituciones concebibles de la interacción y comunicación humanas" (Apel, 1986b: 167). Esta doble tarea que le incumbe a todo interlocutor sienta las bases, al mismo tiempo, para la reformulación de la ética del discurso en una ética de la corresponsabilidad solidaria. (Michelini, 2003a)

El principio del discurso argumentativo como principio básico y meta-norma intersubjetivamente vinculante de la ética del discurso constituye una idea regulativa para la orientación y la crítica de los discursos prácticos. A partir de esta norma básica -o de la obligación de resolver todo conflicto mediante un discurso argumentativo- es posible generar normas de contenido moral. (Apel, 1988: 119) El principio del discurso argumentativo presupone no sólo la igualdad de los interlocutores, sino que establece también su obligación de "corresponsabilidad por la solución argumentativa de los problemas moralmente relevantes del mundo de la vida" (Apel, 1988: 116). Esto significa no sólo que los interlocutores deben fundamentar sus acciones argumentativamente y hacerse cargo de las consecuencias de sus acciones, sino que, además, tienen la obligación moral de procurar que se restablezcan las condiciones necesarias para superar las contradicciones o limitaciones que interrumpieron la acción comunicativa cotidiana y que hicieron necesario el recurso a un discurso fáctico.

El discurso argumentativo es la instancia irrebasable para todo conocimiento con pretensión de verdad y para el establecimiento de normas intersubjetivamente vinculantes- (Apel, 1988; Michelini, 1998a), y es el único procedimiento racionalmente fundamentable y éticamente legitimable para la solución pacífica y justa de todos los problemas y conflictos globales. (Michelini, 2003b).

4. La competencia moral y las restricciones del mundo de la vida

La ética del discurso reclama la realización de la comunidad ideal de comunicación en el mundo de la vida y en las diferentes formas de vida de la comunidad real de comunicación, por lo que se comprende como una ética de la responsabilidad. (Apel, 1988: 10) El principio fundamental de la ética del discurso se basa no en la intención o convicción de un individuo ni en su buena voluntad, sino en la interacción social-comunicativa, en los intereses y derechos, comunicativamente realizables, de todos los (real o virtualmente) afectados por la acción y en las consecuencias reales y previsibles. Aparte de la fundamentación del principio ideal y de las normas morales universales -parte A de la ética en el sentido de Apel (1988: 134)-, la parte aplicada de la ética

del discurso (parte B) discute la cuestión de la realización del principio ideal referida a la historia que tiene en cuenta las condiciones reales y, al mismo tiempo, la problemática de la exigibilidad moral de los presupuestos universales en una fase histórica de transición de la moral convencional a la moral posconvencional en el sentido de Lawrence Kohlberg. (Maliandi, 1991: 62ss.)

Mientras que dentro de la perspectiva de una diferenciación de niveles de conciencia moral convencional y posconvencional, en los niveles convencionales I y II, las consideraciones acerca de la aplicabilidad de normas están aún muy vinculadas con los contextos históricos y las relaciones sociales, y están determinadas por una reciprocidad concreta en la que tienen lugar las perspectivas de la comunidad histórica y del cuidado individual, en el nivel III posconvencional, los principios universales deben ser examinados con una disposición al 'cuidado universal'. (Günther, 1988: 176) Pareciera, entonces, que el problema central, en este nivel posconvencional, reside en articular las normas universales con criterios contextualizados. La relación entre el universalismo moral y la solidaridad concreta, la relación entre las cuestiones de la vida buena y las de la justicia, como así también la problemática de la aplicación de normas universales a contextos concretos representan desafíos para toda teoría ética que pretende ser posconvencional y, al mismo tiempo, adecuada para el mundo histórico. (Maliandi, 1991: 58)

Ahora bien, en *La reconstrucción del materialismo histórico,* Jürgen Habermas presenta, discute y amplía la teoría del desarrollo de la conciencia moral de Lawrence Kohlberg. Habermas (1981) acentúa el aspecto cognitivo de la acción comunicativa con el fin de mostrar que, para conseguir su libertad e independencia de las normas, la identidad del yo no sólo necesita dominar cognoscitivamente los niveles generales de comunicación sino que, además, debe ser capaz de hacer valer las propias necesidades en estas estructuras comunicativas. (Rubio Carracedo, s.a.: 150) Comprende el concepto de conciencia moral como "capacidad de servirse de la competencia interactiva para una elaboración consciente de conflictos de acción relevantes en perspectiva moral" (Habermas, 1981: 77). De este modo establece un paralelismo entre el desarrollo de la conciencia moral en sentido kohlbergiano y la adquisición de la competencia interactiva. Habermas pretende explicar así como el sujeto logra independizarse del contexto social y autoafirmarse frente a él para lograr un consenso en una comunidad comunicativa que postula desde siempre la reciprocidad de sus participantes.

Siguiendo a esta argumentación, Habermas arriba a la definición de un séptimo estadio de la conciencia moral que denomina 'ética lingüística universal' (Habermas, 1981: 78). Este estadio se caracteriza, según Habermas, por "el procedimiento comunitariamente verificado de la solución discursiva de las pretensiones de validez normativa" (Habermas, 1981: 79). Esto significa que en este máximo estadio de desarrollo de la conciencia moral deben cumplirse dos requisitos: por un lado, el individuo ha internalizado, a través de su proceso de socialización y de procesos de aprendizaje principalmente cognitivo, los principios éticos universales indispensables para solucionar todo conflicto de modo discursivo y pacífico. Por otro lado, deben existir estructuras sociales de comunicación, institucionalizadas y comunitariamente consensuadas, para la solución discursiva de los conflictos. En este estadio de desarrollo de la conciencia moral estaría asegurada por consiguiente una comunicación libre de coerciones y excluida toda distorsión sistemática de la comunicación. El individuo puede (en el doble sentido de haberse capacitado para ello y de desenvolverse en estructuras sociales que lo permiten) hacer valer sólo la "peculiar coerción no-coercitiva del mejor argumento" (Habermas, 1971: 137), característica fundamental de lo que Habermas define como la *situación ideal de habla*.

Para Habermas, en la estructura misma de todo habla posible ya están inscritas tanto "la libertad absoluta con respecto a toda coacción externa, pensada bajo el concepto de autonomía, y la validez sin restricciones e igual para todos que exige el imperativo categórico" (Habermas, 1975: 105). Estas son idealizaciones implícitas en todo discurso, por deformado que éste sea. Aunque la situación real de comunicación no se identifique nunca con la situación ideal, en todo discurso se anticipa una situación ideal de habla. "Pertenece a la estructura de toda habla posible el que practiquemos esta identificación y hagamos como si la anticipación no fuera una simple ficción, pues justo como anticipación es también real y operante. En esta estructura del habla posible se funda... el *ethos* de la reciprocidad" (Habermas, 1975: 105). El *ethos* de la reciprocidad es "la única raíz de la ética" (Habermas, 1975: 105), porque el lenguaje se

adquiere en y a través de la interacción: “como la socialización de los individuos tiene lugar en el medio de la comunicación lingüística cotidiana, la identidad del yo, la identidad del individuo, ha de estar anclada... en las relaciones simbólicas de los individuos interactuantes, en la comunidad de comunicación” (Habermas, 1975: 105 s.).

La crítica habermasiana a la teoría de Kohlberg que se expresa en la postulación de un séptimo nivel de desarrollo de la conciencia moral está vinculada estrechamente con la crítica al carácter monológico del criterio de justicia de Rawls y su recepción por Kohlberg. Desde una perspectiva genética, el nivel 7 es también el nivel final de un posible desarrollo de la ‘competencia comunicativa’ en el marco de la comunicación e interacción real de los hombres; “y la autonomía en el sentido de Kant es... la internalización reflexiva de la competencia comunicativa en el sentido de su estructura ideal contrafácticamente anticipada” (Apel, 1988: 343). En el nivel 7 estaría presupuesto ya el ideal de que se determina la universabilidad de una máxima de acción como norma no sólo como experimento mental de un individuo en condiciones de la autonomía de la conciencia moral, sino mediante la comunicación concreta entre los afectados bajo condiciones de la ‘libertad moral y política’ de todos los miembros de una ‘sociedad mundial ficticia’ (Apel, 1988: 342).

En sus críticas y ampliaciones, Habermas deja en claro que el nivel máximo de desarrollo moral no se agota en que los individuos adquieran cognitivamente normas y principios éticos universales capaces de solucionar todo conflicto de modo pacífico, sino que, además, deben haberse creado estructuras sociales de comunicación institucionalizadas y comunitariamente consensuadas que permitan la defensa pública e irrestricta de estas normas y estos principios, y la solución discursiva de todos los conflictos. No basta con que los individuos logren solitariamente universalizar toda máxima de acción, sino que es imprescindible de que se hayan creado condiciones concretas de comunicación que permitan el entendimiento entre los afectados, que aseguren condiciones de libertad moral y política a todos los miembros de la comunidad global.

5. Democracia, corresponsabilidad solidaria y educación moral

En vista de las restricciones que el mundo de la vida y los sistemas de autoafirmación le presentan a todo sujeto ético a la hora de buscar una vía de aplicación de normas morales bien fundadas a situaciones concretas de acción social, Apel (1995b) amplía el problema de la responsabilidad individualmente imputable por un concepto de responsabilidad que matiza los alcances y límites de la responsabilidad individualmente imputable con el poder real, las instituciones sociales y políticas, la opinión pública razonante y, en este sentido, una amplia participación de las responsabilidades en el nivel social y político. Con ello libera a los individuos de la sobre-exigencia de cargar con una responsabilidad de dimensiones metafísicas, como lo hace Jonas (1995); por el contrario, define una racionalidad cuyos sujetos con las instituciones. Las instituciones se componen ciertamente de individuos que cargan con responsabilidades específicas por sus roles, por detentar poder o por disponer de determinados conocimientos. Todos, sin embargo, tenemos la responsabilidad de participar en el control de las instituciones democráticas. (Apel 1995b: 17)

La corresponsabilidad solidaria en tanto que principio ético básico de la ética del discurso tiene sus raíces en el discurso argumentativo, en el que presuponemos siempre ya que “somos -al menos en cierto sentido primordial- responsables de todo, de todos y ante todos” (Michelini, 2003b). En el desarrollo de su teoría de la corresponsabilidad solidaria, Apel reanuda con la idea hegeliana de una ‘eticidad substancial’ en el sentido de que las instituciones históricamente desarrolladas preceden a la aplicación de las normas morales y representan “ya siempre exactamente la comprensión convencional de las pretensiones de reciprocidad de las personas en una época” (Apel, 1986a: 96). Según el principio de la formación discursiva de consenso, sin embargo, las normas históricamente dadas no están dispensadas de la crítica y la revisión, sino que deben ser “reconstruidas críticamente y legitimadas como susceptibles de lograr consenso” (Apel, 1986a: 96). El principio de aplicación debe prever las consecuencias de las normas referidas a situaciones que son, por un lado, históricamente irrepetibles y, por otro lado, condicionadas por los sistemas de autoafirmación. Además, en la situación real de comunicación, las personas deben responsabilizarse no sólo por sí mismas, sino también por “asociaciones de intereses sociales” (Apel, 1986a: 98-99). Al reconocer que en la comunidad real de comunicación el modo de actuar puramente ético, en el sentido de

obedecer sólo aquellas normas que pudieran obtener consenso general en el sentido del principio de universalización, puede tener consecuencias negativas para los afectados, la ética del discurso tiene en cuenta los sistemas de autoafirmación, las instituciones, las tradiciones y los particularismos culturales y sociales. Aunque estos deben ser criticados -y, en lo posible, cambiados en la medida en que obstaculizan la plena realización de los discursos argumentativos- es moralmente debido obrar de modo parcialmente estratégico con el fin de evitar consecuencias negativas, no deseadas o cargas demasiado graves. (Kettner, 1992)

La ética del discurso, en tanto que ética de la corresponsabilidad solidaria, presupone las instituciones históricamente desarrolladas, las diferentes culturas y costumbres y las normas históricamente dadas (Apel, 1995), sometidas a la crítica, la revisión y la constante necesidad de legitimación. (Apel, 1986a: 96) Los principios de aplicación y de exigibilidad deben prever las consecuencias de las normas referidas a situaciones que son, por un lado, históricamente irrepetibles y, por otro lado, condicionadas por los sistemas de autoafirmación. Además, en la situación real de comunicación las personas deben responsabilizarse no sólo por sí mismas sino también por "asociaciones de intereses sociales" (Apel, 1986a: 98-99). Es por ello que el hombre, en tanto que ser social e histórico, está obligado a "actuar siempre también estratégicamente y, sin embargo, al mismo tiempo... comunicativamente, es decir, a coordinar sus acciones de acuerdo con pretensiones normativas de validez que, en última instancia, en el discurso argumentativo, pueden ser justificadas sólo a través de una racionalidad no estratégica" (Apel, 1986a: 99).

Como expuse en otros trabajos (Wester, 2006; 2009), ser responsable significa, en primer lugar, el responder por un acto y el hacerse cargo de sus consecuencias. En este sentido, el sujeto responsable tiene que ser capaz de dar razones ante cuestionamientos acerca de sus acciones, sus omisiones y las respectivas consecuencias y tiene que tener la disposición de justificarse en caso de que esto sea requerido por otros. Al mismo, tiempo, no obstante, en sociedades modernas, democráticas y pluralistas, ser ciudadano significa también participar en el espacio público en tanto que "plataforma diferenciada para la percepción, identificación y deliberación de los problemas de la sociedad en su conjunto" (Habermas, 1999: 245).

No hay duda de que los ciudadanos de las democracias contemporáneas están muy lejos de alcanzar una competencia de juicio moral de tipo posconvencional y de construir una sociedad global en la que todos los afectados sean capaces de hacer valer sus derechos e intereses. Estas ideas, no obstante, que son comprendidas por Habermas y Apel como anticipación contrafáctica y como utopía, son capaces de revelar no sólo las falencias de los sistemas políticos nacionales, sino que pueden ayudar también a delinear las dimensiones que debería tener una educación ciudadana para la democracia.

El potencial emancipatorio de la ética del discurso reside en el hecho de que, al tener en cuenta la diferenciación y la tensión necesaria entre las comunidad ideal y la real de comunicación, surge la necesidad de elaborar "una estrategia ética a largo plazo de contribuir... a la creación de tales situaciones sociales -y con ello de condiciones reales de acción- en las cuales son exigibles las normas de la ética discursiva" (Apel, 1986a: 100). En este contexto se exige que una racionalidad estratégica con un objetivo ético, con una teleología ética que "obliga a las personas... a que colaboren en la creación de aquellas situaciones en las cuales ellas mismas - los individuos o los pueblos y culturas en su variedad individual - puedan contribuir lo más ampliamente posible a la determinación de la vida para ellos recta" (Apel, 1986a: 101).

Apel defiende el impulso utópico de la ética del discurso dado que, al igual que las utopías, parte de un ideal: la *comunidad ideal de comunicación*, a la que se le atribuye un orden social alternativo, realmente 'ideal', de una comunidad de comunicación de personas con igualdad de derechos. Sin embargo, la ética del discurso no debe ser confundida con una utopía que comprende al ideal como un estadio empíricamente posible y alcanzable y pragmáticamente realizable como un mundo real alternativo, sino que considera al ideal sólo como una "idea regulativa, cuya correspondencia bajo las condiciones de la realidad... puede ser por cierto aspirada pero no puede suponerse nunca que será plenamente alcanzable" (Apel, 1986a: 208-209). A esta idea regulativa, sin embargo, le es inherente un impulso utópico, y todo hablante puede atribuirse a sí mismo y atribuir a su interlocutor, en calidad de seres racionales, la capacidad ideal de lograr un consenso. La interrelación entre razón y utopía es inevitable y, en este sentido, forma parte de la condición humana.

Para ser ciudadano moral y para ser plenamente responsable, los ciudadanos tienen que participar en este espacio público deliberativo de la formación de la opinión pública en el que no sólo responden por sus acciones sino que además es el escenario social, cultural y político en el que se plantean y discuten las responsabilidades de los demás ciudadanos. La ética del discurso, sobre todo su corriente pragmático-trascendental (Michelini, 1998a), se entiende como una macro-ética de la corresponsabilidad solidaria que intenta reconstruir los motivos centrales de la ética política de la responsabilidad de Weber (1980) en términos de una ética de la responsabilidad. La ética del discurso asume además las advertencias del principio de responsabilidad de Jonas (1995), en tanto que ética de la responsabilidad moral universal y del cuidado, y discute el problema de la distribución social de la corresponsabilidad moral primordial. (Apel 2001)

Adela Cortina, quien ha desarrollado críticamente la ética del discurso, retoma el pensamiento del economista y premio Nobel Amartya Sen en el sentido de hacer valer, en la definición de la ciudadanía, no sólo todo tipo de necesidades, sino a los individuos como "agentes de su propio desarrollo, capaces repensar, decidir y actuar" (Cortina, 2000). Con ello contrapone las injusticias estructurales que acotan el ejercicio de la ciudadanía a las responsabilidades compartidas por todos los individuos que conviven en una comunidad y que tienen que hacerse cargo de sus propias acciones y omisiones relacionadas con la participación en el espacio público. La capacidad de los sujetos de evaluar situaciones y acciones, de prever las consecuencias y de dar razones de sus juicios, como así también de solicitar razones a los demás es central para la asunción de la ciudadanía moral, es en consecuencia un aspecto central del concepto de ciudadanía, como así también para evaluar si una persona o una comunidad en particular, tienen la capacidad de ejercer sus derechos y de hacerse cargo de sus obligaciones. Es aquí donde hay que radicar las capacidades y las responsabilidades individuales, como también determinadas virtudes públicas. (Camps, 1990; Michelini, 1998b; Cortina, 2007)

Es en este contexto en el que la teoría del desarrollo de la conciencia moral y la determinación del nivel o de la calidad de este desarrollo pueden llegar a constituirse en elementos relevantes. Ahora bien, no puede haber dudas acerca de las fuertes influencias y limitaciones que le imponen las instituciones fácticas, las tradiciones y los estereotipos de género al pleno ejercicio de la ciudadanía. La conflictividad de un mundo signado por la exclusión, la injusticia y la pobreza traza, en la actualidad, claras limitaciones al pleno ejercicio de las responsabilidades y de una ciudadanía moral. (Wester, 2008) Una teoría del desarrollo de la conciencia moral y una teoría filosófico-pedagógica de la educación para la democracia tienen que partir de las formas de realización históricas de la democracia y contemplar la existencia de personas social y económicamente desaventajadas, excluidas parcial o totalmente del acceso institucional a la educación para la democracia. Una educación para la democracia debería tener en cuenta, en consecuencia, no sólo las dimensiones de una concepción actual de ciudadanía, sino también los retos fácticos con los que se enfrentan los excluidos en este mundo asimétrico para ejercer su ciudadanía y hacerse cargo de sus responsabilidades.

6. Conclusiones

La democracia como modo de organización social es el sistema político que se caracteriza por un máximo de respeto a las necesidades, las expectativas individuales, las garantías para la libertad, la igualdad y la propiedad de los individuos, a la par que busca realizar el mayor bienestar para todos y asegurar una convivencia social pacífica. Vivir en democracia y en un Estado de derecho significa, por consiguiente, que los individuos tienen la posibilidad de satisfacer sus inclinaciones, intereses y necesidades, sometiéndose a un mínimo de coerción del Estado, manteniendo un máximo de libertad individual y procurando, a la vez, la igualdad de oportunidades para todos. No obstante, para que se puedan poner en práctica estas pretensiones éticas ideales de un sistema democrático, sus integrantes no sólo deben haber alcanzado, durante el proceso de socialización y mediante procesos adecuados de aprendizaje, un determinado nivel de desarrollo de la conciencia moral, sino que tienen que haber adquirido también la capacidad de participar en el sistema político en vista de la organización o reorganización de las instituciones y las estructuras políticas para lograr un máximo respeto de las tomas de decisión públicas y de los derechos individuales.

La competencia comunicativa es, en última instancia, lo que nos determina como seres humanos: representa tanto un recurso como

una expresión de nuestro arraigo en "dos mundos", en el de la racionalidad y en la historia, o en dos comunidades, en la comunidad ideal de comunicación y en la real. En nuestra competencia comunicativa se articula lo universal con lo particular, el lenguaje con las lenguas, la normatividad moral con los *ethoi* culturales; ella nos convierte en animales políticos, en seres que no sólo conviven con sus congéneres, sino que son capaces de colaborar en la búsqueda de modos más adecuados y justos de convivencia, de organización social y política; nos hace seres morales, responsables (es decir, capaces de responder y de requerir respuestas) de la toma de las decisiones que nos afectan solidariamente a todos.

Es en este sentido que los conceptos expresados en el título del presente trabajo -la competencia de juicio moral y la educación para la democracia-, y la relación entre ellos, implican ya varios supuestos y asunciones de partida: la relevancia ética de la democracia y del Estado de derecho como forma de organización de la convivencia social, la posibilidad de aprender y enseñar a los ciudadanos a mejorar este sistema de organización política para realizarse mejor como personas y ciudadanos dentro de él y, por último, la existencia de una determinada competencia que articula la capacidad racional de juicio con otras capacidades específicas para el desempeño de la ciudadanía.

Tanto el desempeño de un ciudadano en un sistema democrático como el comportamiento ético y los procesos educativos tienen un carácter esencialmente procedimental, interaccional y dialógico. En este sentido, la *competencia comunicativa* y la *competencia de juicio moral* van de la mano cuando se pretende esbozar contenidos, métodos y estrategias de una educación para la democracia: en ambos conceptos es central la adquisición de la capacidad de participar plenamente en la toma de decisiones que afectan a todo ciudadano, en las reflexiones y deliberaciones previas y en la ponderación del posible impacto de estas decisiones en los demás. Con la *competencia comunicativa* se adquiere la capacidad de reflexionar, de expresarse y de interpelar a los demás. Además, *ser capaz de ponderar las situaciones concretas*, sus constricciones específicas junto con sus proyecciones y potencialidades, y de adelantarse a las consecuencias de la aplicación de las decisiones tomadas profundizan la competencia comunicativa y la transforman en *competencia de juicio moral.*

Referencias

Apel, K.-O. (1985), *Transformación de la Filosofía, Tomo II: El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid: Taurus

Apel, K.-O (1986a), *Estudios éticos*, Barcelona: Alfa

Apel, K.-O. (1986b), "Die Situation des Menschen als Herausforderung an die praktische Vernunft", en: K.-O. Apel, D. Böhler, G. Kadelbach (eds.), *Funk-Kolleg: Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, T. I, Frankfurt am Main: Fischer, 49-69

Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt: am Main Suhrkamp

Apel, K.-O. (1991), "La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant", en: K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós, 147-184

Apel, K.-O. (1995), "La Ética del discurso como ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas", en: *Cuadernos de Ética* 19/20, 9-30

Apel, K.-O. (2001), "Primordiale Mitverantwortung", en: K.-O. Apel, H. Burckhart (eds.), *Prinzip Mitverantwortung*, Würzburg: Könighausen & Neumann, 97-122

Camps, V. (1990), *Virtudes públicas*, Madrid: Espasa

Chomsky, N. (1965), *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, MA: MIT Press

Cortina, A. (2000), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza

Cortina, A. (2007), "Ethica cordis", en: *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, N.º 37, julio-diciembre 2007: 113-126 (disp. en URL: http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/112, 7 de agosto de 2008)

Gripp, H. (1984), "Jürgen Habermas. Und es gibt sie doch - Zur kommunikationstheoretischen Begründung der Vernunft bei Jürgen Habermas", Paderborn: Schöningh

Günter, K. (1988), *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1975), *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus

Habermas, J. (1970), "Toward a Theory of Communicative Competence", en: H. P. Dreitzel (ed.), *Recent Sociology*, No. 2, New York: Macmillan, 115-148

Habermas, J. (1971), "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", en: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 101-141

Habermas, J. (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus

Habermas, J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln,* Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1987), Teoría de la acción comunicativa, T. II, Crítica de la razón funcionalista, Madrid: Taurus

Habermas, J. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1999), "Tres modelos normativos de democracia", en J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 231-246

Jonas, H. (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder

Kettner, M. (1992), "Bereichsspezifische Relevanz. Zur konkreten Allgemeinheit der Diskursethik", en K.-O. Apel, M. Kettner, *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 317-348

Kohlberg, L. (1973), The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment, en: *Journal of Philosophy,* 70, 18, 630-646

Kohlberg, L. (1964), "Development of moral character and moral ideology", en: M. L. Hoffman, L. W. Hoffman (eds.),

Review of Child Development Research, Vol. I, New York Russel Sage Foundation, 381-431
Kohlberg, L. (1981), *Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco: Harper&Row
Kohlberg, L. (1983), *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics,* Basel: Karger
Kohlberg, L. (1992), *La democracia en la escuela secundaria. Educando para una sociedad más justa*, Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste
Kohlberg, L., R. H. Hersh (1977), "Moral Development: A Review of the Theory", en: *Theory into Practice,* 16, 2, 53-59
Maliandi, R. (1991), *Ética: conceptos y problemas,* Buenos Aires: Biblos
Michelini, D. J. (1998a), *La razón en juego*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
Michelini, D. J. (1998b), "Virtudes dialógicas", en: *Cronía. Revista de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas*, Universidad Nacional de Río Cuarto, II, 3. 88-95
Michelini, D. J. (2003a), "La ética del discurso como ética de la responsabilidad", en: *Literatura y Lingüística*, 14, 213-224, URL: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35201415
Michelini, D. J. (2003b), "Corresponsabilidad solidaria", en *II Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos*, septiembre de 2003, Universidad Nacional de Cuyo, Disp. en URL: ffyl.uncu.edu.ar/ifaa/archivo/IIInteroceanico/ Panel2/Michelini.doc
Mead, G.-H. (1934), Mind, *Self, and Society: From the Perspective of a Social Behaviorist*, edited, with an Introduction, by Charles W. Morris, Chicago: University of Chicago Press
Mulder, M. (2006), "Competencia: la esencia y la utilización del concepto en la formación profesional e inicial", en: *Revista Europea de Formación Profesional*, 40, 1, 5-24
Mulder, M., T. Weigel, K. Collings (2008), "El concepto de competencia en el desarrollo de la educación y formación profesional en algunos Estados miembros de la UE: un análisis crítico", en: *Profesorado*, *Revista de curriculum y formación del profesorado,* 12, 3, URL: http://www.ugr.es/local/recfpro/rev123ART6.pdf [13-11-2014]
Müller, P. (1992), "Kommunikative Ethik", en: A. Pieper (ed.), *Geschichte der neueren Ethik. Band 2: Gegenwart,* Tübingen Francke, 235-259
Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice.* Cambridge, MA: Harvard University Press
Rubio Carracedo, J. (s.a.), *La ética y el hombre. Ensayos interdisciplinares,* Valencia: Universidad de Valencia
Weber, M. (1980), *El político y el científico*, Madrid: Alianza
Wester, J. H. (2006), "La multidimensionalidad del concepto de responsabilidad", en: D. J. Michelini, J. H. Wester, G. Müller, E. O. Romero, M. Bonyuan (eds.), *Responsabilidad – Solidaridad*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 539-544
Wester, J. H. (2008), "Responsabilidad en contextos de pobreza", en: J. C. Tealdi (comp.), *Diccionario Crítico de Bioética en América Latina, Red latinoamericana y del Caribe de Bioética,* apoyada por la UNESCO, Bogotá: Editorial UNIBIBLOS, Universidad Nacional de Colombia, 517-519
Wester, J. H. (2009), "Dimensiones y retos de una educación para la responsabilidad ciudadana", en: *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana,* Venezuela: Universidad del Zulia, Vol. 13, nro. 42, 55-69
Yáñez-Canal, J., A. Mojica (2012), "Kohlberg y su teoría cognitiva de lo moral. Algunas inconsistencias y limitaciones de su modelo formal", en: J. Yáñez-Canal. *Experticia, sabiduría y desarrollo moral*, Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, 67-111

ÉTICA DEL DISCURSO

Y DEMOCRACIA DELIBERATIVA.

Una introducción al tema de la posible conexión

Santiago N. Prono

Introducción

El tema de la relación de la política con la ética se muestra desde hace tiempo como bastante difícil de articular. Desde el renacimiento algunos autores vienen adoptando una postura crítica respecto de la posibilidad de una tal conexión. Partiendo de *El príncipe* de Maquiavelo, pasando por *El Leviatán* de Hobbes y hasta las obras políticas de C. Schmitt que en la actualidad, podemos decir, y aunque con claras diferencias, tiene entre sus principales continuadores al enfoque agonístico de la política que propone Ch. Mouffe, la tesis de la conexión entre estos dos ámbitos de la filosofía práctica es sistemáticamente rechazada (al menos eso se sugiere). Los planteos contemporáneos al respecto consideran que es necesaria una tal separación entre ética y política so pena de incurrir en una postura puramente idealista e ingenua de la política que la haría prácticamente inaplicable en el marco de las sociedades plurales contemporáneas, caracterizadas por orientaciones valorativas diversas, plurales y conflictivas. Desde estas perspectivas parece que la alternativa que se plantea es, o bien moralizar la política, que implica las consecuencias señaladas, o bien separarla radicalmente de la moral, que por supuesto es la que representa la opción más elegida. Pero esta es una falsa alternativa.

En el presente trabajo me propongo justificar esta afirmación abordando y analizando la dimensión política de la ética del discurso, que ocupa un lugar fundamental, aunque limitado, en el contexto de la política. De lo que se trata entonces es de señalar algunas líneas de investigación que a mi entender constituyen importantes contribuciones a tener en cuenta para situar conceptualmente a la ética del discurso en relación con la democracia

deliberativa, en el sentido de poder definir el lugar que le corresponde en el contexto de la política, y específicamente en el de esta teoría de la democracia que junto con ella (con la ética del discurso) podemos considerarla como otra de las derivaciones teóricas del enfoque discursivo de la racionalidad.

En la primera parte del trabajo (I-II) señalaré qué tipo de relación entre de la ética del discurso y la democracia deliberativa deberíamos aceptar, mientras que en la segunda parte del mismo (III-V) intentaré justificar mi opinión respecto de los alcances de tal conexión. La tesis que intentaré defender, es que la Filosofía política es una disciplina autónoma, lo que no significa que no se relacione o complemente con la ética. Pero en el contexto de la política es necesario adoptar una concepción del discurso práctico que no resulte restrictivo para servir de modelo a los procedimientos racionales de toma de decisiones, como creo que podría ser el caso si se la considera (a la política) como ética aplicada (en el sentido de la ética del discurso en su parte B de fundamentación). Las consideraciones finales (VI) sólo son un breve resumen de los resultados obtenidos.

I. Democracia deliberativa. Consideraciones generales

La democracia implica un concepto genuinamente normativo en la medida en que exige que las decisiones del Gobierno sean el resultado de la participación de los ciudadanos como uno de los criterios de su legitimación política. Sin embargo el ejercicio democrático de la política también implica deliberación, intercambio de opiniones antitéticas que, al menos idealmente, como propone la teoría de la democracia deliberativa, deberían confrontarse en términos de argumentos para intentar llegar a la mejor decisión posible y lograr acuerdos racionalmente motivados. Esto no desconoce, sino que presupone, las diferencias de opinión y el desacuerdo en el sentido de este tipo de interacción comunicativa ya que constituye el medio más adecuado para justificar toda pretensión de validez. Esta idea del principio del discurso se conecta, pero sin embargo no se identifica, con la idea de democracia, y no sólo por una cuestión fáctica, sino porque desde un punto de vista conceptual esta presupone también ciertos procedimientos formalmente institucionalizados, como la votación, que hace que las decisiones políticas generalmente sean resultado de la aplicación de la regla de la mayoría, que por supuesto estriba en una cuestión meramente numérica pudiendo resultar cuestionables desde el punto de vista de la validez. (De Zan, 1996: 45ss.)

La teoría de la democracia deliberativa se basa, por un lado, en las reglas del discurso y formas de argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento (y en última instancia de la estructura de la comunicación lingüística) y que son reconstruidas desde el punto de vista de la pragmática del lenguaje,[1] y a partir de allí, por el otro lado, adopta un enfoque procedimental para la toma de decisiones que no pretende describir, sino prescribir la manera en que las mismas deberían adoptarse: procedimiento intersubjetivo de deliberación racional en términos argumentativos. De este modo este enfoque teórico de la democracia se constituye en criterio de justificación de la validez de las decisiones políticas. Naturalmente, esta propuesta para la práctica de la democracia, que se sitúa entre medio de concepciones liberales y republicanas tomando algunas cuestiones de cada una para integrarlas en el procedimiento de toma de decisiones pero diferenciándose de otras, se presenta como un ideal al que deberíamos tender para dirimir las diversas pretensiones de validez que en tal contexto se presenten, sin por ello concebir que pueda efectivamente alcanzarse en todos los casos un consenso. Se trata de un ideal regulativo que debería orientar nuestros esfuerzos para intentar alcanzar tales consensos racionales como instancia válida de resolución de conflictos y de justificación de decisiones. Por su parte, la teoría de la democracia deliberativa también toma en cuenta los aportes de las organizaciones de la sociedad civil y demás espacios informales de la política, porque constituyen el contexto de descubrimiento de los temas y problemas que afectan a la sociedad global, y que deben ser tematizados en el contexto de las instituciones formales de la democracia, que constituirían el ámbito de justificación. (Habermas, 1994: 359ss.)

De este modo puede decirse que estamos frente a una teoría que no hace depender el desarrollo y consolidación de una política deliberativa de la suma de las acciones individuales de sujetos autointeresados, sino de la institucionalización de los procedimientos y presupuestos comunicativos, como así también de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas

desarrolladas informalmente. La idea es que a partir del carácter intersubjetivo que representan los procesos de entendimiento sería posible configurar determinados escenarios en los que puedan tener lugar una formación más o menos racional de la opinión y de la voluntad común sobre temas relevantes para el conjunto de la sociedad, como así también sobre los aspectos que requieran una regulación, y el modo de llevarla a cabo. (Habermas, 2004: 242, 244)

Ahora bien, ¿cuál es el lugar que debería ocupar la ética del discurso en este contexto? Primero algunas consideraciones respecto de esta teoría ética.

II. Ética del discurso

Con su programa de transformación de la filosofía en términos de la pragmática trascendental del lenguaje, Apel analiza la acción comunicativa en el sentido de la reconstrucción de las condiciones de posibilidad de la argumentación. En este contexto la fundamentación propuesta por la ética del discurso tiene como punto de partida el descubrimiento o elucidación del principio ético necesariamente presupuesto en toda argumentación, sea cual fuere el contenido de lo que se pretende fundamentar; y por ello esta teoría adopta una perspectiva dialógica de justificación sobre la base de la interacción discursiva de los afectados, que en principio deberían orientarse a la obtención de consensos racionales.

En su primera parte (A de fundamentación) la ética del discurso asume entonces un carácter reconstructivo pues, por empezar, supone una elucidación de los presupuestos inherentes a la racionalidad comunicativa que son condición de posibilidad (*Bedingung der Möglichkeit*) del uso del lenguaje necesario para el planteo de toda pretensión de validez intersubjetiva. En este sentido para Apel el principio del discurso, norma básica o metanorma de procedimiento para la fundamentación de todas las normas (falibles y revisables, claro), implica exigencias de veracidad, respeto recíproco y rectitud moralmente relevantes para los actos asertóricos en cuanto actos comunicativos. La idea es que En toda argumentación que se lleve a cabo necesariamente deben respetarse ciertas “reglas” que la hacen posible, y por lo tanto también es necesario el reconocimiento mutuo de todos los miembros (o sus representantes) como participantes de una discusión con igualdad de derechos (y este es ya un principio moral de justicia que se puede formular como condición de posibilidad de un discurso válido en toda comunidad de argumentación)[2]. La idea básica aquí es que la fundamentación racional debería alcanzarse como consecuencia de un procedimiento discursivo en el que se discuten y contrastan argumentos como respaldo de las pretensiones de validez que en tal sentido eleven los interlocutores involucrados, y que puedan ser aceptados por todos.

De este modo, y desde el punto de vista de Apel, estamos ante una propuesta de fundamentación reflexiva de carácter pragmático-trascendental, cuya elucidación de los presupuestos de toda argumentación da cuenta del reconocimiento de la validez de la ley moral (introducción de una perspectiva apriorística), y que se orienta, como adelantamos, a la reconstrucción o descubrimiento normativo, no meramente descriptivo, de aquellas normas formales de cooperación discursiva que como tales prescriben también, entre otras cosas, el principio ideal de la fundamentación (por lo que respecta al procedimiento) de todas las normas materiales referidas a situaciones” (Apel, 1990: 22). Esta parte A admite además también ciertas diferenciaciones que si bien no están muy claras en el mismo autor (Apel, 1991: 160), sí han sido reconstruidas por otros exponentes de esta teoría, y tienen que ver con el reconocimiento y análisis crítico de las exigencias y demandas de los afectados, y la determinación del modo en que en tal sentido se debería proceder.[3]

Esta parte, si se quiere idealista o, mejor dicho, de apariencia en principio quizá un tanto abstracta, se complementa con la parte B de (fundamentación de la) aplicación de la ética del discurso.

Ciertamente la ética del discurso en la perspectiva de Apel, que es la que aquí estamos siguiendo, no se ha desentendido de los problemas éticos concretos de la sociedad. En este sentido ha desplazado su tratamiento a la parte B de esta teoría, en la que aborda el problema de la aplicación de la ética del discurso. De acuerdo con esto, la problemática específica de esta parte de la teoría, trata de la aplicación del principio del discurso argumentativo en condiciones reales de la sociedad, en las que no se puede presuponer como ya dadas las condiciones ideales de tal principio. Mientras que la parte A de fundamentación reconstruye las presuposiciones necesarias que entran en juego en la argumentación racional, y que se

representan mediante el concepto de una *comunidad ideal* de comunicación, en la parte B se considera la aplicación responsable de aquel principio del discurso y de las normas morales en las condiciones fácticas de la *comunidad real* de comunicación.

En este contexto la aplicación directa del principio del discurso, y la renuncia al uso de toda forma de racionalidad estratégica, ocasionaría más perjuicios que soluciones a quienes han confiado la responsabilidad de su conducción, dando cuenta de una ingenuidad por parte de quien debe decidir. La ética del discurso en su parte B de fundamentación impide calificarla como una ética abstracta, pues se trata, desde esta perspectiva, de una ética de principios referida a la historia que tiene en cuenta el a priori de la comunidad real de comunicación. Como afirma Apel, esta (la ética del discurso) no puede consistir sólo en un punto de vista abstracto, sino que debe ya siempre también conectarse con la eticidad concretada históricamente en las correspondientes formas de vida. (Apel, 1999: 167s.) Ante situaciones en las que el Estado de derecho no se ha realizado plenamente, o simplemente no funciona, o en el ámbito de las relaciones interestatales en donde ciertamente no domina el principio normativo de la ética del discurso para la solución de conflictos, no corresponde entonces renunciar a la racionalidad estratégico-instrumental, y no se puede exigir moralmente, sin una ponderación responsable de los resultados y sub-consecuencias previsibles de la acción a emprender, un comportamiento acorde con un principio moral incondicionalmente válido. Esto significa, por supuesto, que hay que tener en cuenta las condiciones de la posible aplicación, o no, de una ética de la comunidad ideal de comunicación en la comunidad real e históricamente condicionada.

El problema de la aplicación responsable y referida a la historia de la ética del discurso sólo podría resolverse entonces por una parte B de fundamentación de la ética de la responsabilidad. Este es el motivo por el cual para Apel una tal parte de fundamentación implica, por un lado, que la *aplicación* del principio de la ética del discurso sólo se puede realizar plenamente allí donde las relaciones locales de la moralidad y el derecho lo posibiliten conjuntamente desde sí mismas, pero también implica, y por el otro, que por ejemplo las normas de contenido básicas para una ordenación de la justicia que se pueda fundamentar filosóficamente no pueden justificarse nunca *solamente* a partir del principio de la ética del discurso y de la correspondiente aplicación del discurso práctico ideal de fundamentación de normas, pues tienen que poder entenderse (tales normas y su justificación), *también* y al *mismo tiempo*, como resultado de la conexión con la tradición ya existente, en este caso, del derecho y de una forma de vida determinada. De acuerdo con esto la parte B de fundamentación de la ética del discurso debe ser entendida en el sentido de un valor que puede funcionar como un criterio para un principio teleológico de complementariedad del principio del discurso. Apel explicita esta idea con la conocida cita según la cual es necesario “tanto recurso a procedimientos estratégicos como sea *necesario*, [como así también] tantos esfuerzos en el sentido de un punto de apoyo previo en mecanismos consenso-discursivos de solución de conflictos como sea *posible*” (Apel, 1999: 178ss.; 1990: 50).

Teniendo en cuenta lo visto hasta aquí, cabe afirmar entonces que la relación que puede señalarse entre la ética del discurso y la democracia deliberativa no sólo tiene que ver con la reconstrucción de los presupuestos de la interacción comunicativa, identificando determinadas reglas de simetría que son condiciones trascendentales de posibilidad de toda relación intersubjetiva y que *idealmente* deberían regir las relaciones políticas y sus procedimientos de decisión[4], lo cual implica un punto de vista genuinamente moral, y que representa el ámbito de fundamentación de esta teoría ética en su parte A en el sentido de una perspectiva abstracta e incondicional de justificación de normas. (Esto es algo que no está debidamente reconocido desde el punto de vista de la democracia deliberativa). La ética del discurso también se relaciona con este enfoque de la política desde el punto de vista del análisis crítico, tanto de las situaciones en las que hay que decidir, como de las consecuencias de la aplicación de las decisiones adoptadas. Se trata de la parte B de fundamentación racional que implica la perspectiva de la responsabilidad, y que ya no supone un enfoque abstracto y universal, sino uno socio-histórico y situacional específico.

III. Algunas aclaraciones

Ahora bien, habiendo situado (en términos generales) a la ética del discurso en relación con dicha teoría política, el problema que se plantea a partir de estas consideraciones es el

lugar que le corresponde (a la ética del discurso) en el contexto teórico de la democracia deliberativa. La idea que me propongo justificar, es que dicha teoría ética no debería ocupar un lugar excluyente para el análisis de la democracia como sin embargo creo que, al menos, por momentos parecen sugerir algunos de sus principales exponentes. Las razones en las que me baso, expresadas en la tesis formulada al comienzo, las explicito luego de la siguiente exposición, la cual no apunta entonces a los críticos externos al enfoque de la democracia deliberativa, sino a algunos de los principales representantes de la ética del discurso que al abordar filosóficamente el tema de la política, naturalmente, lo hacen desde esta perspectiva teórica de la democracia.

Ejemplos de esto son algunos de los planteos de Apel y Böhler. Por supuesto, no se trata de señalar que adoptan una postura ingenua porque desconozcan, los conflictos que caracterizan al ejercicio de la política, o porque sostengan la efectiva posibilidad de concreción en este contexto de una comunidad ideal de comunicación. Esto está claro. Sin embargo cuando analizan filosóficamente la política, parecen hacerlo exclusivamente desde el punto de vista de la ética del discurso en lo que respecta al problema de su aplicación. Este, precisamente, es el tema en cuestión.

El primero parte de la idea de que la ética representa la base sobre la que se asienta la política democrática, constituyéndose de este modo en su condición de posibilidad, y por lo cual la política adoptaría un carácter conceptualmente derivado. En opinión de Apel "se puede afirmar que actualmente en el contexto de la realidad política los principios fundamentales de la ética del discurso ya están implícitamente reconocidos como obligatorios", cosa que confirman, como en reiteradas ocasiones señala, las innumerables discusiones y conferencias políticas. En efecto, "toda elección democrática de un régimen ya representa en sí mismo una forma institucionalizada de asignación de una específica responsabilidad [ética]"; y si bien no deberíamos caer en la ingenuidad de suponer una afinidad estructural del Estado democrático de derecho con el principio del discurso ideal (en el sentido de una identidad entre ambos), igualmente se *debe* poder afirmar una *dependencia* de dicho estado democrático respecto del no-contingente principio en cuestión (aun cuando se trate de una insuficiente implementación). (Apel, 1992: 31, 54, 56; 2001) De acuerdo con esto, la idea apeliana de la parte B de la ética del discurso, y reconociendo la distancia que separa la comunidad ideal de comunicación de la comunidad real de comunicación, es que un tal reconocimiento implica una responsabilidad *moral* por la que deberíamos esforzaros para procurar el acercamiento en cuestión. Se trata pues de "una tarea político-moral, en el sentido de la ética del discurso entendida como ética de la responsabilidad referida a la historia"; y en este sentido señala el autor que es "muy poco probable que esta tarea se pueda llevar a cabo sin la aplicación de las estrategias *morales* que hay que fundamentar en la parte B de la ética del discurso" (Apel, 2004: 246). En efecto, el claro reconocimiento acerca de la imposibilidad de desconocer nuestra realidad fáctica, socio-históricamente situada y distinta de (aunque al mismo tiempo sin excluir a) la comunidad ideal de comunicación, implica para Apel, necesariamente, una responsabilidad moral que, en el caso de la política, supone el deber de ponderar todas las oportunidades de realizar fines moralmente deseables. (Apel, 1992: 57ss.; 1973) A fin de cuentas, sólo este tipo de razones (ético-morales) son las que justifican estrategias políticas[5].

Otro ejemplo es Dietrich Böhler, quien en ocasiones también parece considerar que el único abordaje filosófico de la política es a partir de la ética. Cuando analiza el problema de la política democrática contemporánea, lo hace desde la perspectiva de la ética del discurso, y más específicamente desde el punto de vista de una ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*). En relación con esto subraya la necesidad de adoptar un punto de vista crítico para el análisis de las decisiones políticas, que comporta al mismo tiempo un punto de vista moral (Böhler, Apel, 1984: 854). Esto en absoluto es incorrecto. Pero el tema aquí es que sobre esta base parece sugerir una dependencia de la política respecto de la ética; por ejemplo cuando se pregunta "¿cómo puede la razón práctica concretarse políticamente?", responde que ello es posible "si se considera que la fundamentación discursiva de las normas se orienta tanto a las normas morales últimas como así también al procedimiento democrático [de toma de decisiones]", y que para esto es necesaria una "orientación universalista y moral"; de otro modo tal procedimiento de fundamentación a su entender sería moralmente ciego e irracional, anulando toda posibilidad de legitimidad política. (Böhler, Apel, 1984: 868-869, 876) La concreción política de la razón

práctica como criterio procedimental de una república democrática en definitiva depende de la ética como instancia de su legitimación, y por ende también de la legitimidad de las decisiones políticas. Se trata pues de un procedimiento al cual subyace la ética como presupuesto de la política, en el sentido, al igual que en Apel, de un criterio que debería guiarla. (Böhler, Apel, 1984: 879; Böhler, 2004: 147s.)

Para estos autores, en los que por momentos se evidenciaría una reducción de la Filosofía política al campo de la ética como un conjunto autosuficiente de razones para la acción política[6], la cuestión política analizada desde una perspectiva filosófica estriba entonces, ante todo, en un problema de aplicación de la ética, y específicamente de la ética del discurso en su parte B de fundamentación. Esto en cierta medida es correcto, pero no en toda la medida del problema. En tal sentido a continuación presento mis argumentos para intentar justificar por qué puede resultar problemática esta perspectiva filosófica de abordar la política democrática.

IV. Problemas

De ningún modo pretendo afirmar que en política no hay, o no debería haber lugar para la ética. Ya señalé en qué sentido entiendo que se conectan. Aun así, el tema es que (la ética) no debería adoptar un lugar excluyente para el análisis de la democracia como por momentos sugieren estos autores, pues dificulta la aplicación de la democracia deliberativa, la vuelve teóricamente inconsistente y también a la ética del discurso en lo que respecta a las consecuencias que se siguen de su aplicación. En tal sentido propongo las siguientes (breves) reflexiones para intentar justificar esta aseveración, y que tienen que ver con la dimensión práctica y conceptual de ambos enfoques teóricos.

Por un lado está, paradójicamente, el punto de vista moral. El problema con adoptar una perspectiva predominantemente ética es que puede sugerir que se pretende introducir en el contexto político categorías que se contraponen con los presupuestos básicos de la democracia deliberativa.

Desde la perspectiva de la ética del discurso, naturalmente, se rechaza el relativismo moral, y no hay múltiples puntos de vista distintos sobre una misma cuestión que quepa aceptar como válidos (en el sentido de que “todo vale”, o “todo es lo mismo”). Incluso cuando siempre debe dejarse abierta la posibilidad de introducir nuevas alternativas con la condición de que estén debidamente fundamentadas, quien piense o actúe de un modo opuesto a lo que se acuerde respecto de lo que es correcto, o que pretenda contradecir la decisión adoptada, en principio, y antes de que se corroboren sus razones, además de irracional, es inmoral (lo cual implica un rechazo, y una sanción implícita o explícita). Sin embargo esto no puede ser aceptado en política, porque quien no opina igual y disiente de nuestra perspectiva no se lo puede calificar a priori de inmoral y excluirlo del debate democrático.

La comunidad política no es una comunidad ética que se forme a partir de una identidad de sujetos respecto de su personalidad y autorepresentación, sino que por el contrario se apoya en una idea de pluralidad de comunidades e individuos en procesos (más o menos constantes) de redefinición. Esto implica naturalmente un punto de vista intersubjetivo en el que por principio deben reconocerse los distintos puntos de vista. Como lo propio de las democracias plurales modernas y consolidadas no es presuponer que es posible contar con un punto de vista absoluto con el cual poder juzgar si las decisiones democráticamente impuestas por las mayorías respecto de lo que es correcto (o lo que es bueno) es realmente así, quienes disienten sólo pueden continuar el debate y sin atribuir a los demás una conducta inmoral sólo porque no concuerden con ellos. Si esto es así habría que concluir que tales decisiones políticas son intrínsecamente susceptibles de considerables variaciones (que no es el caso de la ética), que la unanimidad en cuestiones políticas no siempre se puede obtener, y que las instituciones democráticas no deberían construirse sobre la presuposición de que ella puede efectivamente alcanzarse. (McCarthy, 1999: 64s.) Ellas (las instituciones democráticas) deben promover y aceptar la diversidad y la confrontación crítica de opiniones antitéticas como instancia para identificar la mejor opción posible. En democracia la pluralidad es un valor, mientras que en el campo de la ética esto parece estar más restringido.

Por otro lado, también puede mencionarse el hecho de que poner énfasis de un modo excluyente en el punto de vista de la ética del discurso para el análisis de la política, impide apropiarnos de las herramientas conceptuales necesarias que permitirían conocer, e identificar, el modo más adecuado de proceder para reducir las condiciones que dificultan la implementación de una perspectiva teórico-política como la que propone este enfoque

deliberativo de la democracia, y que por ejemplo tienen que ver con el problema del conflicto, siempre presente en las interacciones humanas. (Habermas, 1998: 395-398) El punto en cuestión aquí, es que reducir la Filosofía política exclusivamente al problema de la aplicación de la ética restringe la posibilidad de que esta teoría de la democracia se complemente con otros planteos teóricos como el derecho, la ciencia política, o la sociología, que subsidiariamente podrían contribuir a mejorar su eficacia práctica contribuyendo a sostener los principios del Estado de derecho democrático.

Finalmente, y por supuesto, también puede plantearse esta cuestión desde el punto de vista específico de la ética del discurso. Ciertamente que esta teoría debe preocuparse por el problema de las condiciones de su aplicación en el campo de la política. Pero esto no debe absolutizarse hasta el punto de restar autonomía a esta disciplina considerándola sólo como un apéndice de ella (de la ética), pues en este caso estaría cediendo implícitamente ante las situaciones fácticas y abandonando su función crítica, cuestionadora, lo cual implica una diferenciación de campos teóricos. Si las disciplinas con las que se relaciona en verdad fueran sólo una parte de la ética del discurso, entonces con la preocupación por el tema de su aplicación correría el riesgo de estar transgrediendo el límite que dicha función representa, como a mi entender el mismo Apel con razón señala cuando sostiene que si bien el rechazo del discurso practicado de manera efectiva (con el consecuente reconocimiento de los presupuestos morales que ello implica) constituye un serio problema real para todos aquellos que estén dispuestos a resolver discursivamente sus diferencias de opiniones y conflictos, en realidad este (sólo) sería un problema estratégico, o pedagógico, y eventualmente un problema terapéutico. (Apel, 1994: 142s.) Por supuesto, se trata de un problema que aún está vigente, y que como él mismo reconoce ha sido uno de los motivos centrales de toda su filosofía.

V. Apuntes sobre la Filosofía política

En el contexto de la política en general hay, y con frecuencia, profundas diferencias ideológicas que obligan a negociar y a pactar para alcanzar compromisos cooperativos que por ejemplo den lugar a la estabilidad política, a la predecibilidad, a la eficiencia, o a la justicia, entre otros (Benhabib, 1995: 354), y que hagan viable la convivencia política sobre la base del reconocimiento recíproco (aun cuando esto sea por conveniencia mutua), y no de los presupuestos de la comunidad ideal de comunicación. Como señala Habermas, este tipo de compromisos político-democráticos deberían estructurar procesos de formación de la opinión y la voluntad en el marco de los espacios formales (pero también informales) de la democracia con miras a la solución cooperativa de cuestiones prácticas, incluyendo la negociación que quepa calificar de *fair*. (Habermas, 1994: 373s.)

Este tipo de interacción política, que es necesario reconstruir desde el punto de vista de la Filosofía política como uno de sus aspectos distintivos relevantes, y que permitiría entonces establecer una clase de acuerdos políticos que preserven las diferencias de base cuando no es posible eliminarlas, se constituye en una alternativa válida si no se quiere apelar a la coerción, a la violencia, o a la mera votación, y a la vez pueden comportar elementos de conciliación, consentimiento, acomodación, etcétera[7]. Ciertamente que estos procedimientos para lograr esta clase de acuerdos pueden y deben ser evaluados desde la ética del discurso, pero se trata de una evaluación que es necesario llevar a cabo desde un punto de vista que si bien se complementa con, es distinto del que representa la política, que tiene sus propias reglas y principios. En este sentido cabe señalar, por ejemplo, lo que respecta al reconocimiento explícito, y en ocasiones institucionalmente formalizado, de las instancias procedimentales que permiten sentar las bases para negociar en un conflicto político y poder decidir en condiciones adecuadas. Aquí entra en juego la “habilidad política” y la contrastación de razones políticas que subyacen a las posturas que están en conflicto, que en general tienen que ver con diversas orientaciones (políticas) respecto de la idea de bien común, modelos socio-económicos alternativos (que junto con lo anterior dificulta seriamente, ya no el posible acuerdo, sino la predisposición a discutir), posiciones ideológicas antitéticas acerca de la política (por ejemplo adoptando un punto de vista dialógico-consensual como Habermas, o uno ligado a la distinción amigo/enemigo en el sentido de C. Schmitt, o de adversarios como propone Ch. Mouffe), o respecto de la noción misma de poder, concepto central de la Filosofía política, etc.

La Filosofía política es una disciplina autónoma, lo que no significa que no se relacione o complemente con la ética del

discurso; pero las cuestiones que hacen al ordenamiento político, son cuestiones de principio que plantean problemas conceptuales específicos y requieren un tratamiento sistemático, por lo cual no pueden ser consideradas como meros problemas de aplicación de la ética a las diferentes situaciones históricas.

VI. Conclusión

En el presente trabajo me interesé por analizar el carácter político de la ética del discurso y el lugar que me parece debería ocupar *en* la democracia deliberativa. Como vimos, no se trata ni de moralizar la política, ni de separarla radicalmente de la moral. La cuestión de la justificación de los sistemas democráticos constituye un importante campo de aplicación de esta teoría ética. Acepto entonces la legitimidad de esta conexión. Ahora bien, mi diferencia con los planteos analizados es que cuando nos interrogamos por sus ideas respecto de la Filosofía política, todo gira exclusivamente en torno a la ética. Subrayar la centralidad de la ética en la política impide entrever la complejidad de lo político, y consecuentemente anula, o en el mejor de los casos restringe significativamente, la posibilidad de complementar la propuesta de la democracia deliberativa con otros enfoques teóricos que subsidiariamente podrían colaborar para su implementación, y la posibilidad de mejorar el funcionamiento y consolidación de las instituciones del sistema democrático. Todo esto además de los problemas que como vimos podrían afectar a la misma ética del discurso en lo que respecta a su carácter crítico que, por otro lado, es precisamente aquello en lo que consiste su parte B de aplicación.

Por supuesto, no creo que el debate esté cerrado, ni mucho menos. Por el momento, concluyo que la ética del discurso ocupa sin dudas un lugar fundamental en la política democrática, pero este no es central ni excluyente.

Notas

1. En este trabajo “reconstrucción” no sólo significa captación descriptiva de un determinado objeto de estudio, sino también una clasificación crítica de los conceptos analizados.
2. Esto evidencia que la racionalidad no es moralmente neutral, como creía el cientificismo moderno expresado en el siglo pasado por el círculo de Viena, o la escuela de Berlín, sino que ambos se presuponen mutuamente. Respecto del análisis apeliano de los presupuestos éticos de la ciencia. (Apel, 1990)
3. Para un análisis de las diferentes sub-partes en que podemos dividir a esta primera parte. (Böhler, 2004: 150-151)
4. En este sentido afirma S. Benhabib que la ética del discurso puede contribuir a suavizar o ablandar (*soften*) la rígida oposición entre utopía política y realismo político. (Benhabib, 1995: 354s.)
5. Me refiero aquí a “ética” y “moral” como dos puntos de vista interrelacionados, concibiendo a esta en el sentido de la forma incondicionada del deber y la obligación con pretensiones de validez universal, y a la ética como el conjunto de creencias, actitudes o ideales que configuran una “personalidad cultural básica”, *pero* sin negar la posibilidad de fundamentación racional. Creo que esta diferenciación vinculante es coherente con la idea de la ética del discurso como propuesta teórico-procedimental de fundamentación reflexiva de las normas morales por parte de los propios sujetos involucrados, socio-históricamente situados
6. Hay otros autores que por diversas razones también sugieren una relación de la Filosofía política con la ética en este sentido. (Kettner, 2000: 388ss; Cortina, 1995: 181ss.)
7. Esta idea de compromiso es la que propone McCarthy como un “second-best” al que podemos apelar como alternativa para negociar compromisos justos cuando el discurso práctico muestra que los participantes no tienen intereses comunes. (McCarthy, 1999: 59ss.)

Referencias

Apel, K.-O. (1973), *Transformation der Philosophie*, 2 Ts., Frankfurt am Main: Suhrkamp

Apel, K.-O. (1990), *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Buenos Aires: Almagesto

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: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?”, en: K.-O. Apel, M. Kettner, *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Apel, K.-O. (1994), *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto

Apel, K.-O. (2001), “Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft”, en: Apel, Burckhart,

Prinzip vor den Mitverantwortung. Grundalge für Ethik und Pädagogik, Würzburg: Königshausen & Neumann
Apel, K.-O. (2004), *Apel vs. Habermas*, Granada: Comares
Benhabib, S. (1995), "Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy", en: S. Benhabib. F. Dallmayr, *The Communicative Ethics Controversy*, Massachusets: MIT Press
Böhler, D. (2004), "Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung", en: D. Böhler, P. Brune, *Orientierung und Verantwortung*, Würzburg: Königshausen & Neumann
Böhler, D. (2004), "Ethik und Zukunfts- und Lebensverantwortung. Erster Teil: Begründung. Ziwischen Metaphysik und Reflexion im Dialog", en: Böhler, Brune (eds.), *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Würzburg: Königshausen & Neumann
Böhler, D., K.-O. Apel, K. Rebel (eds.) (1984), *Funkkolleg. Studientexte 3: Praktische Philosophie/Ethik*, Basel: Beltz Verlag, Basel
Cortina, A. (1995), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme: Salamanca
De Zan, J. (1996), "Ética, derecho y política", en: K.-O. Apel, J. Habermas, Contribuciones a la problemática de 'justicia y eficiencia' ", en: *Eficiencia y justicia social. Desafíos a América Latina*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
Habermas, J. (1994), *Faktiziät und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
Habermas, J. (2004), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós
Kettner, M. (2000). "Welchen normativen Rahmen braucht die angewandte Ethik?", en: M. Kettner (comp.), *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
McCarthy, T. (1999), "Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics", en: C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Massachusetts: The MIT Press

DEMOCRACIA

COMO CONCEPTO MORAL

Antonio Enrique Kinen

1. Hecho e ideal

La palabra democracia es un término que ha sido utilizado de diferentes formas a lo largo de la historia. Modernamente hay una multivocidad que proviene del hecho de que la palabra *democracia* también designa un concepto moral y ninguno de los regímenes democráticos se adecua a lo que la democracia como ideal reclama. La "democracia" moralmente es un "deber ser"; en contraposición los "regímenes democráticos" son un "ser". Sin embargo, para que la palabra "democracia" no sea un término cínico, en la facticidad de las "democracias realmente existentes" el "deber ser" debe tener un cierto grado de institucionalización y de encarnación práctica. Una constante exigencia de acercamiento a la realización de ese ideal debería operar contrafácticamente como factor transformador y dinamizador. El "ideal" que inspira los regímenes democráticos no significa que progresiva y necesariamente haya un "progreso" con respecto a él; puede haber involuciones fácticas. Por supuesto que la "democracia realmente existente" puede ser reconocida como un hecho pluriforme y un mecanismo para la obtención, conservación y distribución del poder; y ser así descripta, en actitud objetivante. Pero ello no obsta para tener que admitir que si bien sociológicamente la "democracia" designa un hecho registrable y describible, significa una prescripción normativa que tiene un fundamento allende la positividad jurídica. Las formas constitucionales que las democracias tienen implican un ideal que las promueve y trasciende. Cuando en la Revolución Francesa se invocó la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad y cuando en el origen de los Estados Unidos se dijo que todos los hombres nacen iguales se estaba proclamando algo que excede las formulaciones jurídicas que luego aparecieron y aparecen. Una conocida definición de democracia es la que ofreció el presidente norteamericano Abraham Lincoln en su histórico discurso en Gettysburg,

Pennsylvania, el 19 de noviembre de 1863 cuando dijo: “democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”. La definición de Lincoln sirve claramente para reconocer como las democracias realmente existentes no se adecuaron ni adecuan a lo solicitado en la definición.

2. Vigencia y legitimidad

Los regímenes democráticos implican un ideal allende y aquende la positividad jurídica. Esto no significa necesariamente depender de fundamentos metafísicos, adherir a una doctrina del Derecho Natural o postular a Dios “como fuente de toda razón y justicia”. La legitimidad de las normas proviene de la posibilidad autolegislativa de la razón humana. En el caso de la democracia supone idealizadoramente para cada uno de los seres humanos (con Kant), el no considerarnos como meros medios sino como fines, y postula autodeterminación, igualdad política y participación en los procesos públicos de toma de resoluciones que hacen al bien común. Según Habermas la democracia sería el modelo político en el que la legitimidad de las normas jurídicas y de las decisiones políticas radicaría en haber sido adoptadas con la participación de todos los potencialmente afectados por ellas. En los regímenes democráticos hay normas vigentes que no necesariamente son legítimas desde el punto de vista de los requerimientos antidiscriminatorios de la democracia como ideal. No reconocimientos jurídicos de autonomía y discriminaciones raciales, de género, de opciones de formas de vida etc., tienen vigencia en “democracias realmente existentes”.

Los acontecimientos de la naturaleza suceden conforme a “leyes objetivas”; por el contrario, las acciones humanas se encuadran en normas y reglas a las cuales son aplicables las categorías “vigencia” y “legitimidad”. Es clara la diferencia entre los “hechos” de la naturaleza y las acciones que se realizan en la vida social. En el caso de las acciones suponemos para ellas actores que pueden ajustar su comportamiento a normas, violarlas, caer en desorientación anómica o sustituir unas normas por otras o reemplazar los principios conforme a los cuales se constituyen las normas**.**

Hablar de vigencia y legitimidad en relación con el comportamiento de los objetos naturales no tiene sentido; porque nos movemos con un realismo gnoseológico según el cual los objetos de la naturaleza son los mismos para todos los hombres y los objetos no pueden ser pensados como actores. Las normas y reglas (los principios desde los que se generan), conforme a las cuales acontece la vida social no pueden pensarse ontológicamente, como si metafísicamente estuvieran prescriptas al hombre. Cabe pensar en un *constructivismo* que no debe identificarse con el voluntarismo.

3. La democracia como concepto moral postconvencional

La utilización, no ya ontogenética sino filogenética, de la teoría de Kohlberg del desarrollo del juicio moral brinda aportes para plantear la tensión y dialéctica entre vigencia y legitimidad. Según este planteo hay una evolución en la adquisición de la competencia práctica. La democracia representa una maduración cualitativa –un progreso- en la evolución socio-cultural de la especie.

a. En una primera instancia nos encontramos con el nivel preconvencional, de perspectivas presociales, egoístas e individualistas; se trata de *portarme bien*, de congraciarme con la autoridad y evitar castigos; etc.; lo “bueno” es lo que es bueno para mí; en este nivel la subalternación entre personas implica una total asimetría entre autoridad y subordinados.

b. En una segunda instancia nos encontramos con el nivel convencional. Lo “bueno” es lo que es bueno para el grupo o para la comunidad más amplia de la que formamos parte (hay una posibilidad aquí de comportamiento “mafioso” donde favoreciendo al “grupo” - a la “familia” - se preda con respecto a la comunidad más amplia de la cual se forma parte); otra posibilidad aquí es afirmar la “ley y el orden” social como máxima primera, posibilitando “nacionalismo” “autoritarismo”, “seguridad y autoafirmación de un “ser” nacional”, etcétera)

c. La tercera instancia está constituida por el nivel post-convencional, en el cual lo “bueno” es el reconocimiento de la capacidad de realizar contratos y acuerdos y, en otra etapa, el reconocimiento del primado de principios universales, v. g. derechos humanos, “igualdad” de las personas”, injustificación de discriminaciones, etcétera.

La democracia es un ideal y lo “idealmente” requerible es que ella esté consagrada en las Constituciones que sirven de principio de organización jurídica de los Estados. No está de más recordar que, si bien en las Constituciones modernas operan principios de las etapas cinco y seis, mediciones realizadas en las comunidades correspondientes señalan que sólo un porcentaje pequeño de población

(menos del 10% tiene juicio moral correspondiente a la etapa seis, buena parte de la población pertenece a las etapas cuatro y tres - situarse en la perspectiva social de la pertenencia a un Estado o a un grupo-). Ello no implica que los individuos no entrevean la existencia de perspectivas ideales, sin embargo, creen que sólo pertenecen a unos pocos que aparecen como una suerte de "santos" civiles v. g. Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela. Por otra parte los líderes de las democracias, al guiarse por intereses estratégicos y al moverse por una "ética de la responsabilidad" que les hace privilegiar su pertenencia a la comunidad que comandan o a intereses que representan, escamotean lo exigido por los principios cívico-morales públicamente reconocidos. La democracia, con su división de poderes y la presencia de organizaciones civiles activas, etc., debería proteger la dimensión pública frente a las iniciativas estratégicas sectorialmente interesadas.

Entre los integrantes de una sociedad no necesariamente hay coincidencia existencial en el nivel práctico-evolutivo. Coexisten personas de distintos niveles de crecimiento moral pese a un cierto carácter general prevalerte. En las declaraciones de principios de la ONU y en las Constituciones modernas los principios corresponden a las etapas del nivel posconvencional, es decir a una moral de acuerdos y de principios universales, v. g. derechos humanos, no discriminación, etc.; sin embargo, las encuestas en poblaciones que tienen este tipo de Constituciones muestran que sólo un número muy reducido de individuos tiene una conciencia moral en consonancia.

En este sentido, la incorporación en la legislación de normas que correspondan a las etapas cinco y sobre todo seis es un avance civilizatorio. Sólo es posible un sistema democrático genuino, sin discriminaciones, en el que se reconozca para todos los individuos la "igualdad" y el ejercicio de la ciudadanía, cuando el sistema normativo corresponde al nivel posconvencional.

Pero las prácticas y hábitos prevalentes suelen estar en contraposición con estos principios debido a que los individuos, en su socialización, han sido moldeados en su personalidad por pautas pertinentes a los niveles convencionales o preconvencionales. La "historia" y la "prehistoria" de la comunidad operan en el presente de un modo tal, que hay capas (aún en un mismo individuo) que siendo contemporáneas no son coetáneas**.**

Una democracia, en la cual se reconoce que todas las personas son jurídicamente iguales y que todos tienen derecho a participar en aquellas decisiones que hacen al bien común, es una conquista muy reciente**,** basta recordar las "naturales" desigualdades legalmente reconocidas entre personas conforme a que se fuera libre o esclavo, blanco o indígena; recordar que hasta fines de Siglo XIX para ejercer derechos ciudadanos se requería ser varón y propietario y que hasta hace muy pocas décadas las mujeres no podían votar.

4. Ética y moral

Fue Hegel quien dijo que los griegos eran éticos sin necesidad de ser morales. Con ocasión de las críticas de Hegel a la Moralidad kantiana acusándola de ser impotente debido a su universalidad abstracta y a la reivindicación que él hizo de las eticidades históricas concretas (los ethos vivientes), surgió una nueva acepción para los términos "moral" y ética" (o "eticidad"). *Moral* (Moralität) alude a la doctrina formalista, abstracta y universal, referida al *deber (*lo deóntico, lo correcto, lo justo). *Ética* o Eticidad (Sittlichkeit) se refiere a las doctrinas relativas al bien y/o a la virtud.

La moral es universal y se refiere al "deber". El deber "manda" que los hombres se consideren entre sí no como meros medios sino como fines, es decir, inhibe las discriminaciones y solicita que los hombres se respeten. Las éticas o eticidades son particulares y corresponden a la singularidad que tienen los ethos, es decir, a las formas de vida con sus ideales de vida buena, sus opciones diferenciadas y sus maneras de concebir la felicidad. Las eticidades en su historicidad determinada se vinculan a las personalidades e identidades culturales.

Más allá de un debate en torno a la presunta primacía del "deber" o del "bien", o a la cuestión de la impotente abstracción universalista del deber o a la colisión y la inconciliabilidad entre diversas "eticidades" en su diversidad y heterogeneidad lo que importa es percibir que, en un determinado nivel de evolución socio-cultural de la especie, "moral" y "eticidad" se co-requieren.

No puede haber "moral" sino en el seno de "eticidades" que han alcanzado un nivel de desarrollo postconvencional. La "moral" no puede existir en abstracto, necesita inherir en una "eticidad". Una eticidad, que evoluciona a partir de su propia singularidad, alcanza una universalidad que no es abstracta sino concreta.

Ello le posibilita coexistir y respetar a otras eticidades. La universalidad concreta de diversas y múltiples eticidades es una forma de universalidad que no tiene nada en común con la universalización indebida que una eticidad hace de su singularidad proyectándose sobre otras. No es "colonialista" sino cosmopolita. No hay posibilidad de una ecumene mundial respetuosa sino a través de una moral universal de carácter concreto.

La democracia es un concepto moral. Los "ideales" de democracia pueden surgir a partir de un determinado ethos particular. Pero ello no significa que el "ideal" deba ser perseguido en todo el universo repitiendo la forma de vida y la "historia" de esa eticidad singular. No existe una vía hacia la democracia que deban repetir todos los pueblos. La democracia exige ser la maduración moral de un pueblo que se asume situadamente. Es a partir de su propio pasado, recuperando sus elementos significativamente valiosos como una democracia debe ser fomentada. Deben recuperarse hombres del pasado que fueron valiosos, pero fueron silenciados por la imposición de otra tradición. Sin embargo la promoción del desarrollo de la propia identidad no significa no valerse de los elementos jurídicos institucionales que han mostrado positivos en otros contextos. Máxime si se piensa en una comunidad mundial que interactúa jurídicamente y que tiene en común como ideal la democracia.

DEMOCRACIA Y SOCIEDAD CIVIL:

DESDE ARRIBA Y DESDE ABAJO

Jovino Pizzi

1. Introducción

El tema de la democracia y la sociedad civil presenta un aspecto tridimensional, cuya configuración está (o debe estar) diseñada, por un lado, para responder a unas exigencias normativas asignadas *desde arriba* (top-down), o sea, presupone exigencias normativas muy fuertes, más allá de las experiencias concretas y los modos de vida particulares y, además, un conjunto de normas jurídico-constitucionales. Por otro, las nuevas exigencias apuntan hacia un aspecto calificado como *desde abajo* (botton-up), dando énfasis al modo de vida concreto, un potencial intrínseco a un concepto amplio de sociedad civil. Con eso, será posible detectar las posibilidades de una transformación ética no sólo de la vida política, sino también de la vida económica, social, cultural, profesional, etcétera, aspecto básico para la democracia en una era post-global, o sea, una democracia post-globalización.

Nuestro objetivo es explicar esas dimensiones e intentar demostrar las exigencias de esa democracia tridimensional, sin rechazar la idea de una regulación, sin reducirse a aspectos legales, burocráticos y administrativos. Ese modelo de democracia debe ser diseñada desde tres aspectos: a) las idealizaciones de una ética cosmopolita (desde arriba); b) el ámbito jurídico-constitucional, representado por el Estado de derecho; c) y al mismo tiempo, dar sentido y asegurar la voz de las nuevas forma de "institucionalidad" que, a través de organizaciones y movimientos sociales, expresan demandas sociales y reivindican cambios políticos (desde abajo).

Para estudiar los aspectos relacionados a la cuestión, deseamos señalar los diferentes modelos de democracia que Habermas presenta (2.0) para, entonces, tratar de presentar las distintas acepciones de sociedad civil y señalar, con sus aspectos descriptivos y normativos, lo que Mary Kaldor propone (3.0). De ahí pasaremos a discutir la relación entre

racionalidad pública, sociedad civil y ciudadanía (4.0) Por fin, intentaremos señalar la racionalidad pública como exigencia imprescindible para un concepto ciudadanía que hace frente al actual proceso de globalización, especialmente en América Latina (5.0).

2. La democracia que renace de las sombras de la globalización

Los profundos cambios del siglo pasado han generado una revisión de varios conceptos. No obstante, algunos de ellos habían perdido su importancia, otros fueron dejados de lado. Aunque determinados líderes continúan insistiendo en una *pax americana*, el escenario actual abre el debate hacia nuevas alternativas al orden mundial. Para los americanos, su política exterior discrepa de su política interna. Por eso, la cuestión ultrapasa los límites regionales y afecta a todos, principalmente ante la no observancia de los tratados y al descaso frente a los organismos internacionales. Además, está cada vez más claro que la utopía de la globalización y las políticas neoliberales no han conseguido garantizar sus promesas a todos los ciudadanos, principalmente porque no han conseguido disminuir la pobreza y las desigualdades sociales.

Sin duda, las cuestiones básicas caminan lado a lado de los grandes problemas. El escenario del principio de los años 70 ha sido decisivo para los acuerdos monetarios de Bretton Woords, una especie de solución final a los problemas de la democracia, no existiendo otras alternativas sino la disminución de las limitaciones nacionales y una reformulación en las corporaciones, empresas e instituciones. En el fondo, el objetivo era atender los nuevos inversores, mucho más preocupados en las ganancias a corto plazo que otra cosa. (Sennett, 2006: 15s.) Si, por otro lado, encontramos una crítica sistemática al neoliberalismo y a las consecuencias de este modelo, por otro, los grandes avances en la ciencia, en la medicina, en las telecomunicaciones y de la automatización del trabajo, entre otras cosas, son largamente aplaudidos. En el ámbito conceptual, nociones de espacio y distancia van cambiando, dando un vuelco significativo a antiguas concepciones; se discute costumbres y valores, que también han sufrido mudanzas sustanciales; un nuevo horizonte ha sido diseñado al papel del Estado, de las empresas y a las demás instituciones de la sociedad. Al final, la cultura que pasa a dominar apunta hacia la expansión del nuevo capitalismo, ahora en nivel mundial, para muchos más cruel y, para otros, con la posibilidad de tener una cara más humana y saludable.

En 1975, la Comisión Trilateral publicó el famoso informe señalando la grave crisis por la que pasaba la democracia, preocupación que ha desencadenado una ola de estudios. El listado es demasiado largo. Por eso, no deseamos simplemente preguntar si la democracia es posible, como lo hace Dworkin (2006), sino señalar que la democracia sólo es posible si esos tres aspectos sean dimensiones complementarias y, por tanto, necesarias. La explicación no supone discutir las distintas teorías de la democracia, ni hacer un examen de los conceptos de sociedad civil, sino mostrar la interdependencia entre los tres y poder, entonces, comprender lo que significa una democracia tridimensional.

El punto de partida remite al *Consenso de Washington* y su propuesta hacia la construcción de un nuevo régimen. La cuestión tiene por tanto un punto esencial, exactamente en relación a la democracia, es decir, no porque hubiera muy poca democracia, sino porque la que había era demasiada. Las democracias estaban en crisis porque estaban saturadas de derechos y reivindicaciones, y porque el contrato social, más que ser excluyente, era demasiado incluyente, precisamente a causa de las presiones ocasionadas por los mismos actores sociales históricos que los estudiantes estaban denunciando en ese entonces (los partidos de trabajadores y los sindicatos obreros). La crisis del gobierno por consenso se transformó simplemente en una crisis de gobierno *tout court* y la crisis de legitimidad se convirtió en una crisis de gobernabilidad. (Souza Santos, 2007: 35)

En efecto, el diagnóstico de una crisis generalizada ha promocionado una reconfiguración del poder, con profundas transformaciones ideológicas y políticas, criando los sustratos básicos a la crisis: la tiranía del mercado. En el fondo, el Estado sigue perdiendo su legitimidad y pasa a compartir el poder con otras fuerzas de la sociedad (empresas, grupos económicos, organizaciones de la sociedad civil, etc.), lo que resulta en cambios sustanciales en el diseño institucional y en la representación ciudadana. Si, por un lado, existe un reemplazo de la participación popular de modo que las deliberaciones sean talladas por grupos de expertos, por otro, crecen las voces que demandan por justicia y dignidad, más allá de una transformación política, sino también de la vida social, económica, cultural y

profesional. Este nuevo cuadro indica, por tanto, nuevas formas de ciudadanía, de donde nacen posibilidades para la transformación de la sociedad, superando el individualismo metodológico. (Macpherson, 1979)

En este horizonte, Habermas señala tres modelos de democracia: liberal, republicana y deliberativa. El modelo liberal sustenta que la solución de los conflictos puede ocurrir a través de compromisos y estrategias entre individuos. Para algunos, hablar de liberalismo supone tener en mente que hay "tantos liberalismos cuantos son sus doctrinadores y mismo cuantas son las experiencias sociales" (Tambara, 2008: 11). En general, la tendencia liberal se caracteriza por un programa mínimo basado en los derechos subjetivos, en la división de poderes y en un constitucionalismo basado en el imperio de la ley. Se trata de asegurar los bienes de cada individuo y garantizar a cualquier sujeto las condiciones de tales bienes. El Estado (la administración pública) debe resguardar los medios para la realización de los intereses particulares. En el caso, ser ciudadano significa tener derechos asegurados, a través de los cuales puede negociar y garantizar sus intereses ante los demás y al Estado. El equívoco de los republicados está en confundir la voluntad general con la voluntad de la mayoría.

En su análisis sobre el republicanismo, Habermas lo caracteriza como un sistema que alimenta un fuerte espíritu de pertenencia. Se trata de un modelo estructurado políticamente, en el cual los discursos convencionales deben proporcionar una identidad entre los sujetos. Aquí, el sentido de colectividad es factor preponderante. La acción debe estar volcada a la búsqueda del bien común, un proceso constitutivo del ser humano. La ciudadanía representa un elemento sustancial que exige la participación efectiva de todos a través de un consenso cultural de fondo, que garantice la solidaridad entre los miembros pertenecientes a aquella comunidad política.

Actualmente, hay una tendencia en señalar que la solución de los problemas sería la formación de un mega-Estado internacional. La proposición de un derecho internacional sería, entre otras cosas, la tentativa de ecualizar divergencias. Aun así, el derecho internacional no significa, de modo alguno, la garantía de que las decisiones sean más justas, o sea, la institucionalización de las normas no representa la consolidación de un proceso deliberativo participativo. Se Habermas, en *Facticidad y Validez*, consigue vislumbrar un esquema de los diferentes discursos, en la obra *El Occidente escindido*, concibe el derecho internacional no como un sistema administrativo vinculado al Estado, sino como una estrategia frente al imperialismo, en casos de no obediencia a los tratados y ante la desconsideración de normas inherentes a organismo internacionales.

De todos modos, es posible entender las críticas de Habermas al republicanismo y al liberalismo. En el primer caso, existe un estrechamiento y una cierta ingenuidad, pues acredita que el discurso político puede pensarlo absolutamente todo. La reducción de la libertad al ámbito político, además de no respetar las diferentes esferas de la vida práctica, subraya la creencia de que la participación de todos solucionaría los conflictos.

Por otro lado, el modelo liberal instrumentaliza la política, a punto de limitarla al derecho positivo. Es algo realista, pero no suficiente, pues no todo es egoísmo en la vida de las personas. Sin embargo, no es posible acreditar en el hecho de que todo es cálculo de intereses o que tales intereses se limitan al ámbito subjetivo.

La propuesta de Habermas indica hacia un modelo deliberativo que supone condiciones de diálogo: la deliberación está basada en un tipo de argumentaciones inclusivas y públicas. No se trata de cualquier tipo de diálogo, pues se trata de hacer público y abierto todo lo que se ocupa de los intereses generalizables. Se trata de un procedimiento en que no hay coacción y en el que, al mismo tiempo, la resolución de problemas ocurre en condiciones asimétricas. Aunque parezca contradictorio, las resoluciones del ámbito político presentan un tiempo limitado, por lo cual el sistema representativo decide a través de un acuerdo mayoritario. Significa que la política es falible.

Lo importante es señalar que la toma de decisiones no pertenece al Estado, sino a la sociedad civil en su sentido más amplio, la cual posee el poder comunicativo. Con eso se establece una distinción entre el poder del Estado (sistema administrativo) y el poder de la esfera pública, o sea, de todas las fuerzas vivas de la sociedad civil. Esta esfera forma una red para la formación de un consenso de fondo, no como mera idea, sino como capacidad lingüística y para la acción comunicativa. Ese sería un modelo de democracia radical, un permanente proceso de aprendizaje y de formación ciudadana.

Desde mi punto de vista, la idea de una democracia deliberativa (o radical) permite vislumbrar un diseño que contempla los

diferentes rostros, en donde el aspecto normativo asume una carga muy fuerte. Eso significa ir más allá de la división entre público y privado, Estado y sociedad civil, movimientos sociales y representación política, etcétera. Por eso, un concepto post-global de democracia supone un aspecto *top-down*, es decir, un ideal normativo que se mueva hacia la sociedad civil en sus diferentes ámbitos (político, económico, social, cultural e, incluso, intercultural), porque son condiciones ideales, cuya validez es racionalmente justificada. No significa que ese ámbito valga más y que al afirmar que está arriba haya una disminución de lo abajo, como si el que esté abajo sea inferior, sino que las exigencias ideales son comprendidas como presupuestos válidos para todos, indistintamente de la cultura y del modo de vida. Se trata de unos mínimos que no son, ni pueden, ser negociables o manipulados conforme los intereses de cada grupo o de cada uno en particular.

Al mismo tiempo, las demandas sociales desde abajo (*botton-up*) subrayan la necesidad de garantizar un proceso participativo, con lo cual los participantes puedan sentirse sujetos del proceso e interlocutores válidos. Esa dinámica participativa transforma los movimientos sociales y las organizaciones de la sociedad civil en vasos comunicantes, a través de los cuales los diferentes grupos conducen sus propuestas y las presentan al "gran público" para que sean discutidas. Las deliberaciones tienen siempre en vista el interés común a todos y, al mismo tiempo, la posibilidad de un espacio de libertad propia de cada grupo o forma de vida particular. En este caso, la política no se reduce al sistema administrativo, pues admite otro ámbito, es decir, reconoce que las exigencias normativas suponen admitir un ámbito particular de mundos de vida que son peculiares y, por tanto, requieren una autonomía. Se trata pues de reconocer formas de vida y acciones quizás disidentes, pero que representan acciones no violentas en el interior mismo de la sociedad, pero con un espacio que es también exclusivamente suyo. (Tosoni, 2003) En este caso, el desafío está en articular esas demandas, sin provocar divisiones o sin crear, por ejemplo, otros Estados dentro del Estado-nación.

La idea no significa solamente un replanteamiento de la cuestión de la democracia, sino también de las concepciones de sociedad civil y, de ese modo, percatarse de que no siempre la sociedad civil ha sido pensada como el espacio público de los movimientos organizados y de las asociaciones comunitarias, de consumidores, sindicatos y similares, hasta las empresas y demás instituciones que forman una red, como si fueran distintos grupos de poder, pero sin asumir la autoridad del poder. Al mismo tiempo, tal planteamiento abre el camino para detectar las posibilidades de una transformación de la vida política, social, económica, etcétera, de modo de poder reorientar y dotar a todos los ciudadanos – no solamente a algunos de ellos – de los bienes que esta misma sociedad produce y ofrece. El estudio de Kaldor está basado en el hecho de que en la definición de sociedad civil hay aspectos descriptivos y normativos, sin olvidar, por cierto, la contribución de otros pensadores actuales. Además, interesa especialmente comprender que aspectos, en las distintas acepciones, se señalan como prioritarios, o sea, donde y como son tratadas las tensiones entre Estado, sociedad civil y los movimientos y organizaciones sociales, a con el fin de comprender luego que una razón pública exige no solamente la participación, sino también el acceso a los diferentes bienes que la sociedad actual exhibe, sean ellos relacionados al ámbito político, económico o cultural.

3. Los aspectos descriptivos y normativos de la sociedad civil

En efecto, el escenario mundial contemporáneo trae consigo nuevas exigencias. Sin duda, "las transformaciones sociales, políticas y económicas que se produjeron en diferentes partes del mundo" (Kaldor, 2005: 13). La necesidad de un nuevo modelo de democracia, las movilizaciones sociales y los movimientos populares van reiterando un flamante papel a la sociedad civil. La nueva configuración del orden mundial y la interrelación global han "abierto nuevas posibilidades para la emancipación política, así como nuevos riesgos y mayor inseguridad" (Kaldor, 2005: 14). En otras palabras, los cambios han promocionado la interrelación entre distintos grupos y la formación de redes globales trasnacionales, que pasaran a dirigir reivindicaciones no sólo al Estado, sino a instituciones globales e incluso a otros estados. Al mismo tiempo, la superación de las fronteras ha diseminado nuevas formas de violencia, que ya no se limitan al ámbito del Estado territorial.

Las transformaciones económicas, sociales, tecnológicas y culturales han cambiado los estilos de vida y exigido no solamente una nueva configuración del estado y de su rol, sino

también de alianzas entre movimientos y organizaciones sociales. Por supuesto, la insensibilidad de muchos partidos políticos ante las exigencias de justicia y las promesas e idealizaciones de la globalización ha abierto posibilidades para repensar las alternativas de cambio. Se trata, por tanto, de nuevos espacios públicos, a través de los cuales las organizaciones de la sociedad civil puedan gestionar sus derechos. Por supuesto, hay que tener en cuenta también posibles frustraciones, fruto de una cultura de la impotencia.

Como hemos señalado, uno de los efectos significativos que proporcionaron los cambios de finales del siglo pasado e inicio del presente se refiere a la sociedad civil. Muchos autores hablan de una reconstrucción de la sociedad civil. En efecto, el tema no es nuevo y tiene sus orígenes en la modernidad, principalmente en Hobbes. Diversos autores han trabajado la cuestión, como Hume, Hegel, Marx y otros más. En la actualidad, además de Habermas, tenemos también Mary Kaldor, con su libro *La sociedad civil global, una respuesta a la guerra* (2003). Otro texto interesante es el de Adela Cortina, cuando recuerda cinco tradiciones y, además, presenta su conexión con los medios de comunicación.

Para Kaldor, la nueva configuración del orden mundial y la interrelación global han "abierto nuevas posibilidades para la emancipación política, así como nuevos riesgos y mayor inseguridad" (Kaldor, 2005: 14). En otras palabras, los cambios han promocionado la interrelación global entre distintos grupos, la formación de redes globales trasnacionales, que pasarán a dirigir reivindicaciones no sólo al Estado, sino a instituciones globales e incluso a otros estados. Al mismo tiempo, la superación de las fronteras ha diseminado nuevas formas de violencia, que ya no se limitan al ámbito del Estado territorial.

Otra vez, volvemos a repetir que las transformaciones económicas, sociales, tecnológicas y culturales han cambiado los estilos de vida y exigido no solamente una nueva configuración del estado y de su rol, sino también de alianzas entre movimientos y organizaciones sociales. Por supuesto, la insensibilidad de muchos partidos políticos ante las exigencias de justicia y las promesas e idealizaciones de la globalización ha abierto posibilidades para repensar las alternativas de cambio. Sin embargo, hoy día, las mudanzas no se limitan al ámbito político, sino que existen también demandas por cambios económicos, sociales, etc. Se trata por tanto de nuevos espacios públicos, a través de los cuales las organizaciones de la sociedad civil pueden gestionar sus derechos. Por supuesto, hay que tener en cuenta también posibles frustraciones, fruto de una cultura de la impotencia.

Para comprender mejor la cuestión de la sociedad civil, presento las cinco acepciones que trabaja Mary Kaldor en *La sociedad civil global. Una respuesta a la guerra.* (Cortina, 2004: 11-31) Al mismo tiempo, señalo las conexiones con versiones de Adela Cortina, que intenta mostrar que los medios han cambiado el empeño de informar por el empeño en controlar las preferencias de los individuos y en orientar sus elecciones. Por eso, el principal compromiso de una sociedad mediática está en sentar las bases del "uso público de la razón" y procurar esclarecer el contenido de una verdadera "ciudadanía" (Cortina, 2004: 12). Es decir, construir una ciudadanía activa, cosa que una sociedad lo hace conjuntamente, con la participación de todos, sin utilizar ni instrumentalizar las personas.

Kaldor subraya la importancia de la sociedad civil, y eso nos permite comprender qué aspectos tienen primacía. Sin embargo, nuestra tesis subraya que una racionalidad pública y deliberativa supone la condición de ser un ideal normativo, pero no limitada a uno de sus aspectos. En efecto, tales exigencias presuponen la necesidad de buscar y contemplar los diferentes ámbitos de la vida práctica: político, económico, social, cultural, etc. El cuadro a continuación nos ayuda a entender la interpretación de Kaldor.

En el cuadro que sigue a continuación, se mencionan las cinco acepciones de sociedad civil que la autora presenta en su libro. Más que simplemente comprenderlas, es importante entender las tensiones y, con eso, delimitar los aspectos señalados como primacía para la democracia. Según la autora, las dos primeras derivan de versiones anteriores, mientras las tres últimas son contemporáneas. Lo que me parece más interesante en Kaldor se refiere al hecho de que todas las definiciones de sociedad civil presentan un aspecto descriptivo y un aspecto normativo. En palabras de la autora, "describen un proyecto político, es decir, un objetivo, y al mismo tiempo una realidad ya existente, que no puede medirse a partir de ese objetivo" (Kaldor, 2005: 24).

De hecho, el eje de la cuestión de la sociedad civil es el Estado, lo que significa decir que las acepciones presentadas por Kaldor señalan la tensión entre la aproximación o alejamiento del Estado y, al mismo tiempo, la preocupación por

la atribución de un mayor o menor poder individual y a las organizaciones sociales.

a) El primer modelo – de la *Societas civiles* – presenta como característica fundamental la existencia del Estado, que tiene el "monopolio público de la violencia legítima" (Kaldor, 2005: 20). Sin duda, Hobbes es el grande mentor de este modelo de Estado y su obra *El Leviatán* presenta una teoría política en donde el Estado es un *artificio* que busca remediar el denominado estado de naturaleza, es decirla *guerra de todos contra todos*. Tal situación haría imposible el establecimiento de sociedades y de una cultura organizada y, por eso, sin un Estado o autoridad fuerte sobrevendría el caos, convirtiendo el hombre en un lobo para los otros hombres, según su célebre frase: *homo hominis, lupus*.

Tabla 1.1 Las cinco acepciones de la sociedad civil

Tipo de sociedad	Limitada territorialmente	Global
Societas civilis	Sociedad de derecho / civilidad	Orden cosmopolita
Bürgerliche Gesellschaft	Toda la vida social organizada entre el Estado y la familia	Globalización económica, social y cultural
Activista	Movimientos sociales, activistas cívicos	Un ámbito público global
Neoliberal	Beneficencia, asociaciones de voluntarios, sector terciario	Privatización de construcción de la democracia, humanitarismo
Posmoderna	Nacionalistas, fundamentalistas, así como los anteriores	Pluralidad de redes globales de contestación

Es complicado desear establecer comparaciones o procurar similitudes, pero los países latinoamericanos han experimentado situaciones en donde el estado controlaba absolutamente todo. Con el fin de las dictaduras, mucha cosa ha cambiado. Sin embargo, actualmente no existe un estado mundial, pero es posible argüir que la "conjunción de la ley humanitaria y de derechos humanos, el establecimiento de un tribunal penal internacional y la expansión del mantenimiento de la paz internacional apuntan un marco de gobierno global emergente" (Kaldor, 2005: 20). Ese es el pensamiento de Kaldor, un modelo que ha sido expuesto ya por Kant, que hoy vuelve a la carga a través de una sociedad de derecho cosmopolita, amparada en una serie de tratados e instituciones internacionales.

Este Estado "más democrático" – por así decirlo – se centra en el objetivo de la seguridad pública, una sociedad civilizada, es decir, no violenta. En otras palabras, se trata de una sociedad de derechos, preocupada con las *buenas maneras o sociedad educada*, bien como consolidar una situación en que se ha minimizado la violencia como manera de organizar relaciones sociales. Las disposiciones legales o las deliberaciones públicas crean la base para solucionar conflictos y un orden pacífico, con el consentimiento (implícito o explícito) de los individuos.

Todavía, este modelo se caracteriza, en gran medida, por un absolutismo de Estado y todo depende de esta autoridad. El problema está en sus orígenes y aunque la idea sea superar el egoísmo y la ley del más fuerte, parece no existir espacio para la crítica y para la diversidad, porque, al final de todo, el Estado representa la gran autoridad.

b) Una segunda definición – la Sociedad burguesa (*Bürgerliche Gesellschaft*) – se vincula a la ampliación de los mercados, la formación de las clases sociales, la consolidación de la ley civil y las organizaciones para el bienestar. Sin problemas, se podría calificarla como una versión *liberal* y su aspecto fundamental está en considerar a todos como ciudadanos, nunca como súbditos. En otras palabras, cada uno es señor de su libertad y las políticas sociales, gestionadas por el Estado, deben garantizar el conjunto de libertades conocidas como *libertades civiles*: libertad de expresión, de conciencia, de información, de derecho a la intimidad, derecho a revisas y cambiar las propias opciones vitales, derecho a defensa jurídica en caso de detención, libertad de asociación, desplazamiento, etcétera. De ente ellas, al menos las cuatro primeras están estrechamente relacionadas con el papel que en una sociedad pluralista tienen los medios de comunicación. (Cortina, 2004: 12) Este papel debe ser asumido también por cualquier organización o movimiento social.

En este caso, la "sociedad civil se comparaba con el Estado", es decir, estaba situada en el "centro de la vida pública, entre el Estado y la familia" (Kaldor, 2005: 21). Presenta las bases necesarias para la consolidación de una sociedad de mercado, circunstancia importante para la libertad individual y el equilibrio entre el Estado y el mercado. "Para Hegel, eso era el *telos* (objetivo final) de la historia; para Marx, la sociedad civil era simplemente un estadio hacia el *telos* del comunismo" (Kaldor, 2005: 21). Se trata de fines distintos, pero la lógica interna es prácticamente la misma.

Por la tentativa de defender las *libertades civiles*, los medios de comunicación llevan el "aura de un yo libre, sin constricciones del orden social, y su *ética* es más bien derecho, porque no se ocupa sino de proteger los límites de la libertad de cada individuo frente a los demás y frente al Estado" (Cortina, 2004: 14). A veces, los periodistas y otros profesionales reducen la "libertad de expresión" a la "libertad de *su* expresión" (Cortina, 2004: 21), sin comprender que las demás personas también deberían poder expresarse, pues la formación de la opinión pública no es cosa solamente de los medios, sino de otras "fuentes", como interacción con la familia, los grupos de amigos, las redes y asociaciones, iglesias, sindicatos, las propias convicciones de cada uno, etcétera.

Por eso, la formación de la opinión pública y los reclamos sociales no se limitan a lo que es publicado. Tampoco las luchas sociales y los movimientos y organizaciones no son poderes aislados del conjunto de la sociedad. El peligro todavía está en conceder un significativo poder al mercado.

c) La tercera versión que Kaldor presenta la denomina de activista. A veces, calificada como una versión posmarxista o utópica, pero su aspecto fundamental está en suponer "Estado o sociedad de derecho, pero insiste no sólo en las limitaciones al poder estatal, sino en una redistribución del poder. Es una radicalización de la democracia y apuesta por un incremento de la participación y la autonomía" (Kaldor, 2005: 20). Ella se caracteriza por una ciudadanía activa, a la organización que "crece fuera de los círculos políticos formales, así como al espacio ampliado en el que los ciudadanos individuales pueden influir en las condiciones en que viven, tanto directamente, mediante la autoorganización, como ejerciendo presión política" (Kaldor, 2005: 20). En este caso, tanto los movimientos sociales, las ONGs, sindicatos, asociaciones de consumidores, de trabajadores como otros actores podrán contribuir significativamente en la formación de redes de cooperación y de búsqueda de una sociedad más justa. Las organizaciones de la sociedad civil, empresas, comunidades marginadas y similares son actores sociales con un potencial para hacer progresar las luchas políticas hacia una sociedad más humana, cuyos derechos deben ser garantizados a todos los ciudadanos.

De hecho, su aspecto normativo trata de la "emancipación política. Se refiere por tanto a la atribución de poder a los individuos y la extensión de la democracia" (Kaldor, 205: 25). El ciudadano no es solamente un votante, sino alguien que toma parte activa en la sociedad, pues tiene que ejercitar también la participación activa. Para eso, supone la existencia de un ámbito y un espacio público global, en donde se pueda consolidar una globalización *civilizadora* o democratizadora. A través de eso, los grupos, movimientos e individuos pueden reclamar una sociedad de derecho, una justicia y un poder global.

d) La versión neoliberal – el cuarto concepto – se asocia a la *política de laissez-faire*, una especie de mercado de la política. La sociedad civil representa un *tercer sector* sin ánimo de lucro y de voluntariado, que no "sólo limita el poder del Estado, sino que realmente proporciona un sustituto a muchas de sus funciones." En otras palabras, las asociaciones desarrollan funciones en el campo del bienestar que "el Estado no puede permitirse realizar" (Kaldor, 205: 23). En efecto, la idea de un liberalismo absoluto pone énfasis en la libertad del individuo y la lucha por sus derechos, nacidos del afán de proteger la libertad particular de cada uno. Sin embargo, la tentativa de subrayar sólo esta dimensión hace imposible el orden social. (Cortina, 2004: 14)

Su aspecto normativo señala "los beneficios de la sociedad occidental, especialmente la estadounidense, de modo que el objetivo es la expansión de este tipo de sociedad al resto del mundo, hasta alcanzar la hegemonía absoluta de este modo de vida. La globalización, la extensión del capitalismo global, se considera una evolución positiva: el vehículo, con el suplemento de la sociedad civil global, para alcanzar la occidentalización global o *el fin de la historia*" (Kaldor, 205: 24).

Sin embargo, ni los liberales, mucho menos los neoliberales acreditan que sus tesis sean absolutas, porque el derecho a la libertad implica convivir con otras libertades. En verdad, los límites a la libertad "no han sido ignorados ni siquiera por aquellos autores que mayor apología han hecho de las libertades individuales y se consideran, por ello, auténticos pensadores liberales" (Camps, 2004: 34). Incluso los neoliberales no se limitan a la libertad negativa (ausencia de normas), ya que los límites de la libertad individual están en no hacer daño a los demás, lo que significa, en otras palabras, tener delante unas obligaciones mínimas. Por eso, "no dañar a nadie y hacer un uso positivo de la libertad son, en efecto, las dos limitaciones a la libertad que han de servir como criterio al ciudadano demócrata de un Estado de derecho" (Cortina, 2004: 14).

e) En quinto lugar, la versión posmoderna de sociedad civil, basada en la tolerancia, o sea, cuya característica principal está en defender el pluralismo y la contestación, una "fuente tanto de incivilidad como de civilidad" (Kaldor, 205: 23). En esa acepción, es posible encontrar por lo menos dos grupos con distintas preocupaciones: a) miembros o grupos de la sociedad encargados o que se preocupan por los asuntos públicos y el debate público, o sea, preocupados con un cosmopolitismo compartido; b) grupos de mentalidad cívica, que insisten en la importancia de las "identidades nacionales y religiosas, así como las identidades múltiples como condición previa a la sociedad civil" (Kaldor, 205: 23). Este concepto sostiene la ideal de una pluralidad de sociedades civiles, formando un entramado de distintas redes, unas globalmente organizadas y otras localmente comprometidas.

Sus aspectos normativos sostienen una ruptura con la modernidad, principalmente ante el Estado-nación. La reivindicación de los posmodernos se centra en el rompimiento con los "grandes proyectos políticos de narración teleológica, que se asociaban con los estados. La propagación de Internet permite la irrupción de lo virtual y la negación de la existencia de lo considerado real" (Kaldor, 205: 24). En este caso, parece que el protagonismo está en los movimientos sociales, algo como una "globalización desde abajo", que trata de potenciar la voz de aquellos que han sido víctimas de la globalización neoliberal. (Souza Santos, Rodríguez Garavito, 2007: 10)

Por su vez, Adela Cortina señala que esta idea está más cercana al *multiculturalismo* y el *cosmopolitismo*, donde las "distintas culturas deben ser tenidas en cuenta para ir componiendo la figura del ciudadano" (Cortina, 2004: 15). Sin embargo, eso es "cosa harto difícil cuando las empresas mediáticas pertenecen al Primer Mundo y dan a conocer el Tercero y Cuarto desde su óptica, de donde resulta una colonización más poderosa que la producida por la dependencia económica. (Cortina, 2004: 15)

Ante la disminución del papel central del estado, las diferentes esferas sociales han conseguido recobrar el valor específico. Los cambios han proporcionado nuevas formas de institucionalidad que, a través de organizaciones políticas, expresan demandas sociales y, además, reivindican también cambios políticos. De hecho, reaparece la idea de reconstruir un concepto de espacio público que tenga como punto de partida la relación existente entre lo privado y lo público. Esta es la propuesta de Habermas, cuando procura definir sociedad civil y la vincula al concepto de acción comunicativa como mecanismo para la coordinación de los diferentes aspectos que componen la esfera legalmente diferenciada. Para él, ese ámbito seria aquella esfera de interacciones sociales relacionadas al no-estatal y sin cualquier interés económico, de base voluntaria, [...] que se compone de las asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más el menos espontánea, cuyo núcleo institucionaliza los discursos que permiten solucionar problemas concernientes a cuestiones de interés general, en el marco de espacios públicos más o menos organizados. (Habermas, 1988; 477)

Como se puede percibir, la definición se aproxima al concepto intuitivo de una esfera de libertad y autonomía, esbozando la posibilidad de una discusión racional en torno a los intereses en juego. Mientras tanto, al dejar fuera tanto el estado como la economía, Habermas dispensa una parte significativa del ámbito público, aspectos importantes para la racionalidad público-deliberativa. Así, desaparece cualquier posibilidad de comprensión de la economía y del propio Estado. Esos dos aspectos permanecen fuera de la esfera pública, sin posibilidades, por tanto, de garantizar la ciudadanía económica, estatal y cultural.

La definición de esfera pública, capaz de aproximarse al objetivo de desvelar la lógica y el funcionamiento de los mecanismos de todos los aspectos de la vida, podría ser la siguiente: ámbito estructurado de interacciones en torno una red de asociaciones y organizaciones que, dentro del orden jurídica, son posibles gracias al libre acuerdo de todos los participantes, con el fin de alcanzar conjuntamente la satisfacción de determinados intereses y la resolución consensual de posibles conflictos de la acción. (García-Marzá, 2011)

Esa definición necesita de algo más, pues el marco normativo exige orientar la acción hacia una ciudadanía proactiva en el sentido de garantizar también los ámbitos económicos, sociales, culturales, etc. Por eso, la respuesta a las exigencias de una racionalidad pública debe partir de la mudanza de perspectiva que supone concebir la esfera pública como parte de una razón pública. Con este objetivo, es necesario, en primero lugar, delimitar el significado del concepto de Sociedad Civil para, entonces, reconstruir los mecanismos de coordinación que le son específicos. La idea básica es simple: se la esfera pública se vincula la una racionalidad

pública, es necesario, por tanto, ultrapasar no apenas los límites del derecho, como también admitir que la ética asume un papel imprescindible en las relaciones humanas, que encuentran su base en la dimensión ética de la confianza.

5. La racionalidad pública, sociedad civil y ciudadanía

De todos modos, es imposible responder a las exigencias de una racionalidad pública permaneciendo vinculado al individualismo subjetivista, ni tampoco establece uno u otro ámbito de la vida práctica como prioritarios. Así como las organizaciones de la sociedad forman una red, el ideal normativo presupone una diversidad de aspectos como primordiales: político, social, económico, cultural, etc. Cada vez más, cualquier decisión puede ser cuestionada e incluso rechazada si el proceso de deliberación sea conducido de forma autoritaria y unilateral, o sea, si tales deliberaciones obedezcan únicamente a motivos personales de una persona o de un grupo específico. Las transformaciones sociales exigen cambios que puedan respaldar derechos ciudadanos a todos, pero en sus diferentes ámbitos, todos ellos necesarios e indispensables. La racionalidad pública no es, por tanto, una mera proyección idealista, sino una exigencia normativa encarnada en las realidades y necesidades sociales de todos. Al mismo tiempo, la propia filosofía ha dado ya un giro significativo al asumir las exigencias dialógicas. Actualmente, son innúmeros los pensadores que reconocen la grande transformación filosófica de finales del siglo pasado, al asumir una crítica sistemática al individualismo subjetivista para incorporar un procedimiento comunicativo.

Sin embargo, las exigencias de la racionalidad pública y los aspectos relacionados, y una ciudadanía universal presuponen también un compromiso de las asociaciones verticales, de las organizaciones con posiciones asimétricas de poder. (Putnam, 2000) Por eso, es imprescindible un concepto de esfera pública que explicite el papel y la función de los recursos morales en el conjunto de la sociedad civil. Por tanto, el presupuesto de intereses universalizables es un buen acceso hermenéutico para realizar la reconstrucción de la propuesta de ciudadanía cosmopolita.

Ante esas exigencias, hay aspectos nuevos, como es el caso del potencial de entendimiento en el cual se apoya las bases de la confianza mutua. La exigencia del diálogo y la busca de un acuerdo racional se convierten en una fuente que garantiza las razones capaces de justificar la actitud adoptada por las personas, en cualquier situación, independiente de la forma de vida particular. Ese es, por tanto, el aspecto imprescindible de una racionalidad pública, la partir de la cual, según Kant, ninguna decisión puede ser considerada justa o moralmente coherente sin presentar, en su cierne, algún aspecto transparente. (Kant, 1985: 5)

El principio del acuerdo entre todos exprime la capacidad de justificación de las instituciones como factor fundamental para la ciudadanía. Por eso, la nueva concepción de esfera pública no trata apenas de una disposición subjetiva, pues su característica fundamental es el *compromiso público*. Este es el único camino para la promoción de la ciudadanía en contextos en globalización. El enfoque dialógico de la responsabilidad de todo sujeto debe primar por la cultura de la justificación pública de sus actividades. Es eso que permite la transparencia en las decisiones y de las políticas adoptadas en cualquier situación, pues permite evaluar la calidad moral de los resultados y, con ella, el nivel de confianza entre las personas y, además de la justicia en las relaciones. La propuesta de utilizar la transparencia ha sido sistematizada por Kant como un *principio de publicidad*, el cual pone énfasis en que nadie podría hacer el que hace si los motivos que subyacen a su decisión fueran de dominio público. Kant utiliza este principio como uno de los mecanismos fundamentales para la relación intersubjetiva, que también puede ser utilizado para analizar la validez moral de cualquier acción, norma o institución. Se trata, por tanto, de someter al escrutinio público cualquier norma en cuestión. Este principio se apoya en la concepción kantiana de la razón como facultad de lo intersubjetivo, como un lugar “donde todos tienen voz”, como espacio o esfera de lo público.

De este modo, para Kant, “son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios soportan ser publicados” (Kant, 1985: 61). Este principio define el sentido común, pero se debe abandonarlo cuando se cuestiona la validez moral de una acción o decisión que interfiere en otras personas. Esta apertura a la razón pública es necesaria para hablar de recursos morales de bases éticas para la ciudadanía participativa. De hecho, ese principio de transparencia (o de publicidad), de poder tornar “público” a todos es, sin duda, una exigencia mucho más fuerte para

los días actuales. Con esto gana importancia la exigencia de que la recuperada esfera pública y la ampliación de los espacios deben ser acompañadas también por la transparencia en las decisiones y por el diálogo en las deliberaciones. Esa es, por tanto, una condición imprescindible para las personas, empresas, instituciones y, en fin, para orientar el comportamiento de todas las personas y de cualquier institución. Con esto pueden exigirse también cambios, de forma de garantizar los derechos económicos, políticos, sociales y culturales a todos los ciudadanos, o sea, una ciudadanía social, política, económica y cultural para todos los afectados, presentes y futuros.

Referencias

Camps, V. (2004), "Opinión pública, libertad de expresión y derecho a la información", en: J. Conill, V. González, *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*, Barcelona: Gedisa

Cortina, A. (2004), "Ciudadanía activa en una sociedad mediática", en: J. Conill, V. González, *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*, Barcelona: Gedisa, 11-31

De Souza Santos, B., A. C. Rodríguez Garavito (2007), "El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica", en: B. Souza Santos, C. A. Rodríguez Garavito (eds.), 7-28

García-Marza, D. (2011), *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1988), *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta

Kaldor. M. (2005), *La sociedad civil global. Una respuesta a la guerra,* Barcelona: Turquets

Kant, I (1985), *La paz perpetua*, Madrid: Tecnos

Macpherson, C. B. (1979), *Teoria política do individualismo possessivo. De Hobbes a Locke*, São Paulo: Paz e Terra

Putnam, R. D (2000), *Para hacer que la democracia funcione. La importancia del capital social*, Barcelona: Proa

Sennett, R. (2006), *A cultura do novo capitalismo*, Rio de Janeiro-São Paulo: Record

Tambara, E. (2008), "Liberalismo", en: J. Pizzi, M. Kammer, *Ética, economía e liberalismo*, Pelotas: EDUCAT

Tosoni, M. C. (2003), *Acciones disidentes y democracia en América Latina*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA

LA ÉTICA APELIANA

EN EL DERECHO INTERNACIONAL

Jorge R. De Miguel

En algunas publicaciones de los últimos años, Apel ha avanzado en sus intentos de proveer la fundamentación de una ética global de la responsabilidad, tratando de mostrar las ventajas que al respecto tiene su concepción pragmático-trascendental de la ética del discurso para la discusión de los principios del Derecho internacional. Podría decirse que se trata de la culminación de un proceso de reflexiones que se remonta, según reconoce el propio Apel, a sus trabajos de finales de los años sesenta, incluidos luego en la *Transformación de la Filosofía*. En esa ocasión, la discusión giraba en torno de las posibilidades de una ética de la responsabilidad que asumiera los riesgos planetarios por las consecuencias del avance científico-tecnológico. Su conclusión era que debía superarse la absolutización moderna de la relación sujeto-objeto sobre la base del giro lingüístico y hermenéutico. Aunque hacia el fin del siglo XX la teoría de la justicia, de Rawls, y los planteos pragmatistas y comunitaristas, entre otros, habían cuestionado la racionalidad valorativamente neutral del positivismo clásico, ninguna de estas corrientes afirmaba la necesidad de una fundamentación universal de la ética. En vista de ello, Apel sostiene que la ética discursiva es la única perspectiva en condiciones de brindar "principios normativos unitarios" y universales, que, a la vez, reconozcan y delimiten los valores de las diferentes culturas. (Apel, 1999: 7-12) Los nuevos desafíos -que tienen que ver con los problemas de la justicia global y, principalmente, con la corresponsabilidad por los efectos de las acciones colectivas- tornan necesaria, a juicio del filósofo alemán, una ética universal que enfrente los problemas surgidos de la globalización y del multiculturalismo, justamente cuando las doctrinas filosóficas predominantes cuestionan que una ética tal pueda ser alcanzada.

La postura apeliana acerca de la ética y el Derecho internacional, expuesta en trabajos recientes, es una reformulación del

universalismo kantiano, que pretende evitar sus supuestos metafísicos, aunque sin abandonar la perspectiva trascendental. Al igual que Kant, y a diferencia de Hobbes y Hegel, se opone a considerar al orden internacional como esencialmente distinto del ámbito estatal, de modo que no puedan ser aplicados similares principios éticos y jurídicos. Esta continuidad entre ambos dominios también es sostenida por el último Rawls contra las teorías realistas de la política internacional, defensoras del poder estatal y de la "razón de Estado" como justificación de las acciones. Tanto Rawls como Apel son partidarios de una visión moral de las relaciones internacionales, que entiende que el orden mundial no puede ser sólo el resultado del despliegue de los diferentes actores en la persecución de sus intereses, sino que deben poder ser pensados principios de justicia aceptables por los diferentes pueblos, grupos culturales e individuos.

Más allá de esta coincidencia básica, Apel ha sometido a crítica recientemente el intento rawlsiano de extender la teoría de la justicia al Derecho internacional con cuestionamientos parecidos, en algunos aspectos, a los que dirige a los negadores de toda perspectiva racional universal, como es el caso de Walzer y Rorty, entre otros. Para el profesor de Frankfurt, el filósofo norteamericano se desvía del camino hacia un Derecho cosmopolita de ciudadanos y contribuye a reforzar el tradicional Derecho de los Estados soberanos. A fin de evaluar con precisión la propuesta de Apel y su crítica de la teoría rawlsiana, se esbozan a continuación los rasgos básicos de esta última.

Rawls y el Derecho de los pueblos

En un anticipo de lo que luego sería su obra póstuma sobre el Derecho de los Pueblos, Rawls sostuvo en su *Oxford Amnesty Lecture*, de 1993, que su doctrina contractualista debía seguir el derrotero kantiano de exponer el contexto jurídico internacional en el que las sociedades liberales pueden asentar sus esperanzas de paz y justicia. Consideraba que si no se intentaba tal extensión, "una concepción liberal de la justicia política aparecería como historicista y aplicable sólo a sociedades cuyas culturas e instituciones políticas fueran liberales" (Rawls, 1993b: 44). En un procedimiento que, según veremos, será criticado por Apel, Rawls consideraba que debía aplicarse al orden internacional el mismo principio de tolerancia que lleva al ciudadano de una sociedad liberal a respetar las creencias de otras personas, de modo que un pueblo liberal respete a otros organizados en torno a doctrinas diferentes y comprehensivas. Esta propuesta exigía dilucidar los límites de dicha tolerancia, con miras a lograr un acuerdo básico entre pueblos "razonables", que cumpla el rol que tienen en el orden interno los principios básicos de justicia. (Rawls, 1993b: 43; 1999: 59-60)

Quedaba claro que Rawls se proponía construir los principios de una sociedad política internacional, de modo de evitar, al mismo tiempo, la reivindicación del particularismo de la cultura liberal y la invocación de una racionalidad universal de tipo kantiano. La universalidad de aquellos principios dependería, en cambio, de que pudieran ganar el acuerdo de los más diversos regímenes, inclusive los no liberales, admitiendo, como en el orden interno, el "hecho del pluralismo razonable" que, en el caso de la comunidad internacional, se traduce en el hecho de la diversidad de pueblos razonables con sus diferentes culturas y tradiciones de pensamiento. (Rawls, 1993b, 46; 1993a, 36-37; 1999: 11)

En *The Law of Peoples*, de 1999, Rawls distingue entre "pueblos liberales razonables" y "pueblos decentes" no liberales, a los cuales denomina, en conjunto, "pueblos bien-ordenados". Con el término "decente", Rawls describe a las sociedades no liberales, "cuyas instituciones básicas cumplen ciertas condiciones políticas de derecho y justicia (incluidos el derecho de los ciudadanos a desempeñar un rol sustancial, a través de asociaciones y grupos, en la construcción de las decisiones políticas) y conducen a sus ciudadanos a honrar un Derecho razonablemente justo para la Sociedad de los Pueblos". Estas dos clases de pueblos constituyen el núcleo básico de su *teoría ideal* del Derecho internacional, cuya meta sería que todas las sociedades logren establecer un régimen liberal, o uno decente, "por más improbable que esto pueda ser" (Rawls, 1999: 3-5). Son, pues, dos tipos ideales de regímenes domésticos, concebidos como actores morales del Derecho internacional. No representan, por tanto, sociedades particulares efectivamente existentes, sino que expresan lo más general de ellas. La categoría liberal derivaría de las notas más abarcadoras de las democracias constitucionales occidentales, regidas por una concepción política de la justicia, mientras que la calidad de decentes cabría a regímenes guiados por una doctrina comprehensiva del bien o de lo justo, pero que no constituyen autocracias.

Es preciso advertir que Rawls le otorga la condición de actores morales, esto es, protagonistas principales del orden justo que se postula, a los pueblos, y no a los Estados o a los individuos. El pensador norteamericano busca distinguirse así tanto de la visión tradicional del Derecho internacional, que concibe a los Estados dotados de un completo poder de decisión interno y externo, como del cosmopolitismo y su construcción de una ciudadanía global. Respecto de la primera, Rawls rechaza la idea de que los Estados deban guiarse frente a otros Estados sólo por sus "razones prudenciales", lo cual sería equivalente a que la sociedad justa interna estuviera basada en la búsqueda del propio interés de cada individuo en desmedro de los demás. (Rawls, 1999: 23-26) La teoría rawlsiana, explícitamente, continúa lo que podría interpretarse como un proceso de restricciones en los usos externos e internos de la soberanía estatal, visible en el ordenamiento jurídico positivo desde la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, procura dar un fundamento racional a dos innovaciones básicas: la auto-defensa como limitación del derecho a la guerra y el rol de los derechos humanos como acotamiento de la autonomía interna de los Estados. En la comunidad global que postula Rawls, éstos no pueden invocar un irrestricto derecho de autodeterminación. De allí una diferencia fundamental entre los pueblos bien ordenados y los Estados: los pueblos son capaces de limitar sus intereses según criterios de razonabilidad, vale decir, pueden conducirse racionalmente sin ignorar el criterio de reciprocidad.[1] Además, agrega Rawls, en contraste con los Estados, los pueblos son capaces de una comprensión más profunda de sus intereses fundamentales, que los lleva a manifestar un respeto por su propia tradición y cultura, pero también a conceder igual reconocimiento a otros pueblos. (Rawls, 1999: 34-35)

Dada esta primacía otorgada a los pueblos, la postura de Rawls se distingue también del llamado "liberalismo cosmopolita", que entiende que los principios de la comunidad internacional deben estar basados en el respeto de los derechos de las personas antes que en los de entidades colectivas como pueblos, naciones o sociedades domésticas en general.[2] Si bien la teoría rawlsiana presenta algunas afinidades con el cosmopolitismo, en particular, por la defensa de una ética internacional limitativa de los actores estatales, las diferencias con esa corriente se basan en que, para Rawls, postular una justicia global para las personas implica creer que todas ellas, no importa su procedencia cultural, deben poseer los mismos derechos de los ciudadanos de las democracias constitucionales, por lo que la sociedad internacional justa debería estar integrada sólo por regímenes democrático-liberales al estilo occidental. (Rawls, 1999: 82-83) Por otra parte, Rawls parece estar convencido de que los pueblos bien ordenados, unidos bajo una organización política razonablemente justa, "simpatías comunes" y una concepción del derecho y la justicia, son los sujetos morales aptos para representar y proteger a los individuos de un modo más eficaz que si se los considera carentes de esas relaciones. (Rawls, 1999: 23-24, 39)

La estrategia que Rawls utiliza para llevar a cabo la extensión de su teoría de la justicia al plano del Derecho de los Pueblos parte de la base de que la misma está justificada en el contexto de la cultura pública de las democracias occidentales. En consecuencia, los principios de justicia internacional no pueden derivarse de una concepción abstracta de la racionalidad, sino que deben ser una adaptación de los que ya han sido desarrollados en el seno de la tradición liberal, de modo que puedan ser aceptados por los pueblos no liberales. El procedimiento de elaboración de los mismos consiste en postular una segunda "posición original", en la que las partes serían representantes racionales de los pueblos liberales, no de sus ciudadanos individualmente considerados. Siendo que el "velo de ignorancia" les impediría conocer ciertas ventajas o desventajas relativas de sus pueblos, dichos representantes adoptarían los principios de justicia que ya son tradicionales y familiares entre pueblos libres y democráticos, consagrados en la historia y los usos del Derecho internacional positivo. Entre ellos se destacan el deber de honrar los derechos humanos, no intervención, restricciones respecto del uso de la fuerza y un deber de asistencia a pueblos cuyas condiciones de vida son desfavorables para alcanzar un nivel aceptable de justicia. (Rawls, 1999: 32-33, 35-37, 41)[3]

Los regímenes decentes, no liberales, a su vez, sostiene Rawls, aceptarían los mismos principios de justicia internacional, bajo ciertas condiciones. En primer lugar, no pueden concurrir a la misma "posición original" de los pueblos liberales, sino a una propia, ya que, de lo contrario, no podrían ser invocadas las diferencias culturales. En segundo lugar, dada

la estructura jerárquica de su organización y al hecho de que los ciudadanos son considerados miembros participantes de una sociedad guiada por una doctrina común religiosa o secular, acordarían sobre un catálogo más restringido de derechos básicos que los reconocidos en un régimen democrático constitucional. Sería una "lista mínima" de derechos humanos, que incluiría el derecho a la vida, a la libertad y a la igualdad ante la ley, pero también, una libertad de conciencia no extendida a todos los miembros de la sociedad por igual, en virtud de la preeminencia otorgada a una creencia que se reputa común. (Rawls, 1999: 63-64, 67-68)[4]

Es importante aclarar que, según Rawls, este listado mínimo de derechos humanos podría ser aceptado, desde fundamentos diferentes, tanto por sociedades liberales como decentes, ya que no dependerían de ninguna doctrina religiosa o filosófica comprehensiva particular, sino que emanarían de la necesidad de los pueblos de conservar su independencia política y cultural, proteger los derechos humanos de sus ciudadanos, participar de los beneficios del intercambio y recibir asistencia. (Rawls, 1999: 68-69)

Apel y los fundamentos del Derecho internacional

La base de la crítica apeliana a la propuesta de Rawls reseñada remite a su desacuerdo con la cuestión de que la democracia y los derechos humanos sean fundados en la autonomía política de los Estados democráticos. Para Apel, la discusión acerca de la posibilidad de afirmar principios morales universales que obliguen a los distintos actores del Derecho internacional debe comenzar por replantear la conexión entre la democracia y el Derecho positivo en un régimen constitucional. A su entender, ni la fórmula rawlsiana de justificación dentro de la cultura política pública de las sociedades occidentales, ni la más reciente postura de Habermas, que funda los derechos humanos en la función legislativa de una democracia consensual y deliberativa, son satisfactorias en cuanto a superar ciertas tendencias de los Estados particulares a hacer uso de su soberanía e imponer la llamada "razón de Estado". Por tanto, aun coincidiendo con tales autores en la necesidad de abandonar la fundamentación metafísica en el Derecho natural, el profesor de Frankfurt cree que todavía subsisten fuertes razones para que los derechos humanos conserven un estatuto superior a todo Derecho positivo y se apoyen en una concepción universal del Derecho, que no pueda ser reducida a la autonomía legislativa de los Estados, aunque éstos sean herramientas de su realización. (Apel, 2007a: 56-59)

Entre las razones invocadas, Apel coloca, en primer lugar, el hecho de la pluralidad de Estados democráticos soberanos, cada uno de los cuales sigue siendo un sistema independiente auto-sustentado: "no obstante, la invocada apertura de las normas constitucionales de todas las democracias a las pretensiones de validez universal del Derecho internacional, existen siempre reservas normativas especiales de los Estados particulares debidas a los diferentes imperativos de la *raison d'état*", un ejemplo de lo cual puede constatarse en la resistencia norteamericana a la Corte Penal Internacional o en las diferencias entre los países europeos acerca del derecho de asilo. Por tanto, agrega, la idea universal de los derechos humanos, como referente transcultural, no puede basarse en dichas concepciones, porque ellas son también, necesariamente, expresión de los intereses de los actores particulares. (Apel, 2007a: 57)

Como puede verse, la perspectiva apeliana recurre a una instancia evaluativa del comportamiento de los actores internacionales que, aun siendo poskantiana, es diferente del enfoque contextualista del Rawls de *Political Liberalism*.[5] La misma implica recuperar la "federación de Estados libres" de la *Paz Perpetua* de Kant, en cierto modo realizada en el siglo XX por la Liga de las Naciones y las Naciones Unidas, pero advirtiendo acerca de la aporía de la solución kantiana, entre una entidad superior a los Estados (la república o el Estado mundial) y un Derecho de los pueblos sostenido por la autonomía de éstos. (Apel, 2007a, 58)

Tal dilema, según Apel, revive hoy en la controversia entre "unilateralistas" y "plurilateralistas" con referencia a conflictos internacionales importantes, como las guerras étnicas en algunos países africanos y la crisis de la ex Yugoslavia. Más aún, el caso de la última guerra de Irak, con la desobediencia de Estados Unidos a las normas jurídicas y morales internacionales y a la autoridad de las Naciones Unidas, es demostrativo del conflicto potencial entre ambos polos de interpretación y de la inviabilidad de realizar adecuadamente la idea del Derecho, como concepción universal de los derechos humanos, ya sea a través de Estados particulares, aún los democráticos, ya sea través de un único súper Estado mundial. La respuesta apeliana a este problema, en

virtud de que ninguna institución del Derecho positivo puede fundar un orden moral global, es que debe considerarse al "discurso primordial de la humanidad" como la meta-institución fundante. Es decir, sólo desde una fundamentación pragmático-trascendental de la moralidad, desde las normas de una "comunidad ideal de comunicación", en tanto ya están presupuestas en toda argumentación en serio, es de donde puede surgir el basamento apropiado para invocar tal discurso primordial, ejercido por un "público global razonante". En la medida en que dicho discurso no puede ser representado por ningún Estado soberano ni por ningún superpoder hegemónico, sería la herramienta racional más apta para juzgar las acciones de los Estados. (Apel, 2007a: 58-60)

Ahora bien, ¿qué tipo de organización jurídico-política internacional sería compatible con dicha instancia normativa? Apel reconoce que la ONU, a pesar de sus falencias, es un tipo de institución abierta a la meta-institución global de un discurso de la humanidad, por lo que constituiría un anticipo del Derecho pos-estatal futuro a condición de que no resulte dominada por ningún poder estatal único ni se convierta en un Estado mundial y pueda recibir reformas progresivas que afirmen la prioridad de los derechos humanos universales sobre los intereses de los Estados. (Apel, 2007a: 60) Sin embargo, conflictos recientes, como la intervención de la OTAN, en Kosovo, y de Estados Unidos y sus aliados, en Irak, serían muestras de que la ONU puede ser rebasada, en tanto organismo protector de los derechos humanos en el mundo, por los intereses estratégicos de los Estados más poderosos. Además, sostiene Apel, la propia estructura de la organización induce una suerte de "brecha jurídica" con referencia a las violaciones de derechos humanos y el mantenimiento de la paz, ya que el Consejo de Seguridad, a cuyo cargo está el monopolio de la fuerza estatal al nivel del Derecho internacional, de hecho es también un órgano representativo del balance del poder global, por lo que, más que orientado al progreso normativo de aquél, su objetivo primario es mediar entre los intereses políticos estratégicos de sus miembros. Todo ello sería indicativo de que "un satisfactorio orden jurídico global no ha sido aún realizado". (Apel, 2001: 32-33)[1]

Estas ideas de Apel acerca de una sociedad internacional justa se inscriben en el marco de su propuesta de una ética global de la responsabilidad, que pretende alejarse tanto de una racionalidad universal valorativamente neutral, como de una racionalidad particular culturalmente dependiente. Sus diferencias con otros autores, entre ellos Habermas, reside en que dicha ética comporta un recurso a la moralidad más allá de las normas positivas del Derecho internacional actual, que, por tanto, no puede ser considerado una completa anticipación del orden jurídico global pos-estatal. Aun reconociendo el avance que significó la intervención humanitaria de la OTAN en Kosovo, Apel cree que la misma demuestra, ante las vacilaciones del Consejo de Seguridad, que la apelación a una ética de la responsabilidad en política será siempre necesaria, aún en condiciones pos-tradicionales. (Apel, 2001: 34)

Para eludir el cerco comunitarista y pragmatista, Apel propone avanzar por medio de una reflexión trascendental sobre los presupuestos morales del discurso filosófico post-kantiano acerca del multiculturalismo global, de modo tal que los diferentes proyectos de vida de los pueblos puedan ser sometidos a principios normativos unitarios, universalmente válidos, de justicia intercultural y corresponsabilidad. Dicha reflexión demostraría "que nuestra racionalidad procedimental discursiva está, desde el comienzo, comprometida con el punto de vista imparcial que puede proporcionar la base para una solución *complementaria* del problema del multiculturalismo" (Apel, 1999: 11-12) (subr. del autor). Vale decir, la reflexión trascendental busca transformar el principio kantiano de universalización y presentarlo como un principio procedimental que exige un consenso posible de todas las personas afectadas, con atención a los efectos probables de una obediencia universal de las normas que podrían ser propuestas en el discurso práctico. Una ética discursiva pragmático-trascendental, afirma el filósofo alemán, es la única vía para evitar la metafísica o la elaboración de una ética que dependa de los valores de una cultura, ya que el principio mencionado opera como una idea regulativa para toda búsqueda de consenso fáctico. Sólo se requiere recurrir a la posible reflexión de quien argumenta sobre aquellos presupuestos de la argumentación que no pueden ser negados sin cometer auto-contradicción performativa. Así, la razón, agrega, no queda hipostasiada como una entidad metafísica, sino "*operacionalizada* por medio del recurso a lo que cada participante posible del discurso puede practicar consistentemente, siendo éste el criterio trascendental de un tipo de racionalidad

comunicativa, pero culturalmente independiente". (Apel, 1999: 15; subr. del autor)

Las condiciones de la razón comunicativa, presentes en los discursos prácticos, son patentes aún en mayor medida, para Apel, en las prácticas argumentativas sobre cuestiones globales en las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, en debates parlamentarios y hasta en encuentros filosófico-científicos. Aun cuando, frecuentemente, la racionalidad estratégica suele primar en tales discursos, se ha reconocido ya en su práctica que, mediante argumentos racionales libres de violencia, se deben hacer valer los intereses de todos los posibles afectados, incluidos los oprimidos del mundo actual y las generaciones futuras. De modo que dichas prácticas argumentativas son el único medio que la humanidad de hoy cuenta para ejercitar una ética de la corresponsabilidad. Sin embargo, ante la necesidad de alcanzar resultados efectivos inmediatos, ellas deben promover una "mediación responsable" entre la racionalidad consensual comunicativa y la racionalidad estratégica, teniendo presente en cada situación histórica la finalidad de "cooperar en la modificación de las relaciones existentes en la dirección de la generación a largo plazo de las condiciones de aplicación de la ética discursiva, es decir, de la producción de las relaciones de la comunidad ideal de comunicación en la comunidad real" (Apel, 1995: 27-29).

La perspectiva de la ética del discurso apeliana no puede ser asimilada a una suerte de ética mínima común a todas las culturas, camino recorrido por Rawls al postular un conjunto de derechos humanos básicos que recibirían el acuerdo de los diferentes pueblos. Si bien Apel reconoce que el consenso fáctico que pueda alcanzarse es falible y provisional, su principio de universalización debe poder prevenir acerca de aquellas formas actuales de consenso que se logren en desmedro de las partes afectadas no presentes, condición que no puede cumplir el "consenso superpuesto" rawlsiano, ya que depende del efectivo acuerdo entre las partes. En este sentido, es destacable la mayor radicalidad a la que aspira el principio regulativo de la ética discursiva, en tanto el consenso irrestricto al que se debe arribar "tiene que ser capaz de iniciar y regular un cambio de las condiciones políticas de la formación de consenso en orden a tomar en cuenta los intereses de todas las partes afectadas". A su vez, ello obliga a que reconozcamos que "somos moralmente responsables de configurar y transformar las instituciones sociales" de modo tal "que favorezcan la implementación social de la moralidad" (Apel, 1999: 25-26).

En virtud de estas consideraciones, Apel entiende que la teoría rawlsiana del Derecho internacional, aunque es meritoria por haber tomado en cuenta la política exterior de un Estado como problema de justicia global y, no sólo doméstica, falla en proveer herramientas teóricas para alcanzar los loables objetivos de respetar el pluralismo cultural y defender los derechos humanos. Principalmente, la cuestión giraría en torno del modo en que Rawls extiende su teoría de la justicia al orden internacional, equiparando la situación de los ciudadanos libres e iguales de una sociedad democrática con la de pueblos libres e iguales en la comunidad global. La primera crítica que a Apel le sugiere tal pasaje es que su estructura lógica lleva a la configuración de un Derecho internacional de Estados soberanos al que el propio Rawls desea combatir, en desmedro de la orientación hacia un Derecho cosmopolita de ciudadanos. (Apel, 2007a: 64) El problema crucial que pone en jaque dicha analogía concierne al estatuto de los derechos humanos al interior de los regímenes no democrático-liberales, más que al comportamiento de éstos en la arena internacional. Según Apel, la falta de un principio de universalización no sustentado en un contexto cultural lo lleva a Rawls a admitir que, o bien, la legitimidad de dichos regímenes dependería de la opinión de sus propios ciudadanos, o bien, que no se les puede exigir una justicia completa, sino que se debe favorecer un desarrollo democrático y liberal de sus pueblos en el largo plazo. En definitiva, en su opinión, el Derecho de los Pueblos rawlsiano debe ser reformado en la dirección de un Derecho cosmopolita de ciudadanos, puesto que un Derecho universal, inclusivo de los derechos humanos, y la democracia mantienen una relación interna que, aunque no sea de identidad, excluye toda alternativa. En base a ello, y en función de una ética discursiva de la corresponsabilidad, los pueblos no democráticos deben ser excluidos de la teoría ideal del Derecho internacional. A su vez, las situaciones no ideales actuales, como las de pueblos con desfavorables condiciones o contrarios a la participación en una sociedad global respetuosa de los derechos humanos, deben ser tratadas atendiendo también a los miembros individuales de dichos regímenes y a las posibilidades efectivas para la comunicación y la cooperación en las interacciones políticas. (Apel, 2007a: 63-66)[7]

Reflexiones finales

Tanto la más desarrollada teoría de Rawls como la ética apeliana de la corresponsabilidad aplicada al orden internacional tienen el loable propósito de evitar la acusación de etnocentrismo, habitualmente dirigida contra las doctrinas de cuño occidental. Para la ética discursiva, la universalidad deviene de los presupuestos de toda argumentación, sea cual sea el contexto empírico en el que se desarrolle. En este sentido, afirma que no basta con diseñar un conjunto de principios comunes a todas las culturas para que éstos alcancen universalidad. Ello sólo es posible en la medida en que la reflexión teórica logre dilucidar las condiciones de la validez de aquellos. Un camino diferente es el que sigue Rawls, ya que, desde su punto de vista, el consenso universal puede alcanzarse si dejamos de lado, justamente, los fundamentos desde los cuales pueblos diversos pueden acordar con una lista mínima de derechos humanos y principios de justicia. De ese modo, el hecho de que los mismos hayan sido consagrados en importantes documentos internacionales desde mediados del siglo XX y alcanzado una extendida vigencia entre las naciones funcionaría como un sucedáneo de las teorías suprahistóricas del Derecho natural o de la naturaleza racional del hombre, sobre las cuales bien podría recaer el calificativo de etnocéntricas.

Si bien la teoría rawlsiana es una de las más completas con referencia a una ética internacional basada en principios de justicia, en ella se manifiesta una tendencia a considerar a los pueblos como universos culturales consolidados. Esto último suele ocultar, sin embargo, la dominación de una fracción de la sociedad sobre otras en nombre de una supuesta mayor legitimidad de sus creencias. El señalamiento de Apel acerca de la situación de los derechos humanos al interior de las sociedades no democráticas implica también una pertinente consideración de las condiciones de la argumentación pública en ellas. En ese aspecto, sin duda, están justificadas las críticas a Rawls, aun cuando el propósito de éste sea el de salvar la posibilidad de una suerte de Estado hegeliano, representante del bien común de un pueblo, pero, no por ello, opresivo.

La cuestión es si las condiciones plenas del sistema democrático-constitucional, con toda la carga histórico-cultural de Occidente, son exigibles universalmente a fin de construir una sociedad justa internacional. En este sentido, la ética discursiva espera que un reconocimiento institucional en el concierto de las naciones de las condiciones *a priori* de la argumentación y la consecuente búsqueda del consenso de todos los posibles afectados promueva un entendimiento cada vez mayor hasta desplazar a la guerra como instancia de resolución de conflictos. Los argumentantes, afirma Apel, aun perteneciendo a universos culturales distintos, están ya desde un principio bajo la exigencia ética de superar progresivamente la distancia entre las circunstancias fácticas y las condiciones anticipadas de la comunicación. (Apel, 2007c: 90) Sin embargo, la conexión interna entre la ética discursiva y la idea de democracia, que no suscita mayores dificultades en el plano de la sociedad doméstica, es sumamente problemática, admite el profesor de Frankfurt, en el orden internacional, en la medida en que allí no se instituya un Estado de Derecho y, en su lugar, se continúe funcionando dentro de un “estado de naturaleza”: en él, “ya la suposición de condiciones discursivas suficientemente realizadas en las tratativas políticas resulta una riesgosa anticipación por contraposición de un estado ideal lejano” y, por tanto, la necesidad de una racionalidad estratégica puede entrar en conflicto con la formación discursiva del consenso para un político o un ciudadano responsable en determinadas circunstancias. (Apel, 2007c: 86-88) Dadas estas restricciones propias de un ámbito donde los Estados actúan como “sistemas de autoafirmación”, la solución apeliana es que el “principio regulativo” de una ética política de la responsabilidad impone a los participantes del discurso sobre cuestiones globales la obligación de modificar en el largo plazo las relaciones políticas de modo que resulte superada la antinomia entre los procedimientos discursivos del consenso y los mecanismos estratégicos para la solución de conflictos. (Apel, 2007c: 90-91; 2007d: 130-131)[8]

Pero, cabría preguntarse si un nivel tal de conciencia reflexiva, entendido como etapa necesaria de toda racionalidad, no equivaldría a demandar que cada cultura recorra un proceso de secularización similar al vivido en Occidente, a fin de que la razón alcance un nivel autocrítico y de comprensión de sus límites que le permita saltar luego hacia las condiciones trascendentales de una racionalidad intersubjetiva. Así como Rawls imagina un tipo de régimen no liberal que podría participar de una sociedad internacional justa, acaso podría plantearse también una *ética discursiva mínima*, que tan solo exija a todos los pueblos y a sus

miembros dejar abierta la posibilidad de autocrítica de los propios principios desde los cuales se argumenta, paso inicial para una más adecuada y completa implementación de la racionalidad discursiva. Con ello se reconocería que los procedimientos de la ética del discurso proveen un sostén a la idea regulativa de la comunidad ideal de comunicación, que es irrenunciable como estado de la humanidad en el largo plazo. En este sentido, la ética apeliana, más que como un sustituto, podría presentarse como un adecuado complemento de la teoría rawlsiana de un conjunto de derechos humanos urgentes y de principios restrictivos de la voluntad de los Estados: un importante logro que, a su vez, obraría como un primer paso hacia una ética universal.

Notas

1. "Cuánto los Estados difieren de los pueblos, afirma Rawls, descansa en cómo la racionalidad, la preocupación por el poder, y los intereses básicos de un Estado son entendidos. Si la *racionalidad* excluye lo *razonable* (esto es, si un Estado se mueve según sus propias metas e ignora el criterio de reciprocidad al tratar con otros pueblos); si la preocupación por el poder es predominante en un Estado y si sus intereses incluyen objetivos como convertir a otras sociedades a su religión, extender su imperio y territorio, ganar prestigio y gloria dinástica, imperial o nacional, e incrementar fuerza económica relativa, luego, la diferencia entre Estados y pueblos es enorme". (subr. del autor) (Rawls, 1999: 28-29)
2. Se sigue aquí la caracterización del "liberalismo cosmopolita" hecha por Charles Beitz, quien lo distingue de lo que denomina el "liberalismo social" de Rawls y otros, ya que éste concibe a la comunidad internacional como una sociedad de sociedades domésticas. (Beitz, 2000: 677; 1999: 518ss.) Además de Beitz, pueden ubicarse en la corriente cosmopolita Thomas W. Pogge, Henry Shue, Onora O'Neill y Andrew Kuper, entre otros.
3. El detalle de los principios aludidos por Rawls es el siguiente: "1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad e independencia debe ser respetada por los otros pueblos. 2. Los pueblos deben observar los tratados y los compromisos. 3. Los pueblos son iguales y son partes de los acuerdos que los obligan. 4. Los pueblos deben observar un deber de no intervención. 5. Los pueblos tienen el derecho de autodefensa, pero ningún derecho de instigar a la guerra por razones diversas de la autodefensa. 6. Los pueblos deben honrar los derechos humanos. 7. Los pueblos deben observar ciertas restricciones específicas en su conducta en la guerra. 8. Los pueblos tienen un deber de asistencia a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden contar con un régimen político y social justo o decente" (Rawls, 1999: 37).
4. En dicha lista mínima de derechos humanos estarían incluidos, según Rawls, el derecho a la vida (y a los medios de subsistencia y de seguridad); a la libertad, a la propiedad personal y a la igualdad formal ante la ley (similar tratamiento para casos similares). El derecho a la vida comprende la protección de los grupos étnicos frente al genocidio o los asesinatos masivos. En cuanto al derecho a la libertad, Rawls hace un distingo entre un amplio derecho a ser libre, contra la esclavitud, la servidumbre y la ocupación forzada, y una libertad de conciencia no igual, sólo remitida a una "medida suficiente" para asegurar las libertades de culto y de pensamiento. A pesar de ello, cree que es esencial en una sociedad decente, aún si existe una "religión establecida" que detenta ciertos privilegios, que ningún credo sea perseguido ni imposibilitada su práctica, y hasta se asegure, en vista de la desigualdad, un amplio derecho de emigración. Con estos atenuantes, agrega, una doctrina comprehensiva en la que se sustenten tales derechos no se tornará razonable, pero al menos, no será "completamente irrazonable", pues no rechazaría la libertad de conciencia. (Rawls, 1999: 65, 74-75, 79)
5. En cuanto a Habermas, Apel interpreta que a partir *Faktizität und Geltung* ha separado la fundamentación teórico-discursiva del Derecho y de la moralidad al identificar a la primera con la función legislativa democrática, en la que autores y recipiendarios son los mismos. Además, con la noción de "patriotismo constitucional" ha procurado despojar a la autonomía política del Estado de sus componentes éticos particulares. Este giro no resuelve, para Apel, el problema de que los Estados, por ser sistemas auto-sustentados, "son sujetos básicos de una *raison d'état*" (Apel, 2007a, 56-57).
6. La mencionada "brecha jurídica" se daría entre los artículos de la Carta de la ONU que promueven la ayuda de emergencia en caso de violaciones a los derechos humanos que pongan en peligro la paz internacional, y aquellas otras disposiciones acerca de que aún en situaciones extremas, como el genocidio, no está justificado el uso de la fuerza unilateral o no autorizado por la organización. (Apel, 2001: 32-33)
7. Aunque la forma democrática de gobierno y el principio discursivo primordial tengan afinidad, según Apel, se debe resistir la tentación de transformarla en una identidad legitimadora, de modo tal que en el contexto de las discusiones sobre justicia multicultural, libres de apelaciones metafísicas, la democracia occidental aparezca como una "base contingente de consenso" y no como la implementación parcial, históricamente condicionada, de aquel principio discursivo no contingente. (Apel, 2007e: 150)
8. Ricardo Maliandi hace notar que no se trata de un mero Estado de Derecho, que, por sí, no garantizaría la paz. Es preciso, además, que a su poder coactivo le sea aplicable una ética de principios que transforme discursivamente el imperativo kantiano y se logre la correspondiente mediación de los principios con la responsabilidad. (Maliandi, 2007: 18)

Referencias

Apel, K.-O. (1995), "La Ética del discurso como ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas", trad. J. de Zan, *Cuadernos de Ética*, 19/20, 9-30 (Incluido en Apel, 2007b: 93-112)

Apel, K.-O. (1999), "La globalización y la necesidad de una ética universal", trad. J. San Martín, *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 1: 1, 7-28 (Versión en inglés: "Globalization and the Need for Universal Ethics", *European Journal of Social Theory*, 3: 2, 2000, 137-155. Incluído en Apel, 2007b: 163-188)

Apel, K.-O. (2001), "On the Relationship Between Ethics, International Law and Politico-Military Strategy in Our Time. A Philosophical Retrospective on the Kosovo Conflict", *European Journal of Social Theory*, 4: 1, 29-39

Apel, K.-O. (2007a), "Discourse Ethics, Democracy and International Law. Towards a Globalization of Practical Reason", *American Journal of Economics and Sociology*, 66: 1, 49-70

Apel, K.-O. (2007b), *La globalización y una Ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*, trad. R. Maliandi, Buenos Aires: Prometeo

Apel, K.-O. (2007c), "Una Ética de la responsabilidad en la era de ciencia", en Apel, 2007b: 61-91

Apel, K.-O. (2007d), "La solución de conflictos en la era atómica como problema de una Ética de la responsabilidad", en Apel, 2007b: 113-131

Apel, K.-O. (2007e), "La Ética discursiva y las coerciones funcionales sistémicas de la política, el derecho y la economía de mercado. (Reflexión filosófica acerca del proceso de globalización)", en Apel, 2007b: 133-162

Beitz, C. (1999), "Social and cosmopolitan liberalism", *International Affairs*, 75: 3, 515-530

Beitz, C. (2000), "Rawls's Law of Peoples", *Ethics*, 110: 4, 669-696

Maliandi, R. (2007), "Prólogo", en Apel, 2007b: 11-20

Rawls, J. (1993a), *Political Liberalism*, New York: Columbia Univ. Press

Rawls, J. (1993b), "The Law of Peoples", en S. Shute, S. Hurley, eds., *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York: Basic Books, 41-82

Rawls, J. (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard Univ. Press

CONFLICTO Y CONSENSO EN POLÍTICA

Dorando J. Michelini

Introducción

El disenso y el conflicto son fenómenos constitutivos de toda sociedad, también de las sociedades latinoamericanas. A través de toda su historia, América Latina tuvo distintas experiencias de disenso, conflictividad y violencia. Algunos hitos de esta experiencia beligerante de desentendimiento y confrontación son la expulsión de los libertadores de su patria; la violencia plasmada en las guerras fratricidas y los golpes de Estado; la intolerancia entre miembros de distintas lenguas, etnias, sectores sociales, partidos políticos y culturas; la disputa entre regiones (como es el llamado de secesión en Bolivia) y entre gobiernos (como es el caso del conflicto entre los gobiernos de Colombia, Venezuela y Ecuador por los acontecimientos relacionados con las FARC), y la confrontación en la lucha hegemónica por el poder (como se puso de manifiesto en el litigio que mantuvo el gobierno y el sector agrícolo-ganadero en Argentina).

En la actualidad, hay posiciones teóricas encontradas respecto de si lo característico y fundamental de las democracias es el consenso o el conflicto. Mientras que para muchos teóricos, particularmente franceses, la confrontación y la lucha por la hegemonía son rasgos distintivos de una democracia bien constituida, para otros pensadores los disensos y conflictos políticos, que de facto tienen lugar en todas las sociedades democráticas conocidas, tienen que ser solucionados de forma dialógica y consensual si es que se pretende lograr una integración social pacífica y justa.

Con el fin de presentar un breve cuadro del panorama actual de reflexión teórico-política y filosófica sobre la democracia, puede decirse que existen dos posiciones bien definidas respecto de lo que ha de entenderse por *democracia* y por *política*.

Por un lado, hay quienes sostienen que la práctica de la deliberación y la búsqueda de

consenso tienden a cancelar la democracia y no pueden dar respuestas políticas satisfactorias. Quienes afirman que lo político es esencialmente conflictivo, y que sin confrontación no es posible establecer una política democrática sostenible -como es el caso, entre otros, de Ch. Mouffe (2007) y J. Rancière (1996)-, abogan por una concepción *agonista* y *hegemónica* de lo político, y rechazan cualquier versión que pretenda articular la convivencia ciudadana democrática con el consenso, y alcanzar una integración social más o menos armónica. Mouffe y Rancière no son ciertamente los únicos teóricos (ver también Touraine, 1994) que impugnan aspectos centrales de la concepción de la democracia deliberativa y de la teoría consensual, pero sí se cuentan entre sus más acérrimos críticos.

Por otro lado, John Rawls (1995) y Jürgen Habermas (1998a, 1998b, 1999a, 2000) ofrecen una visión distinta de lo político. Dado que en el espacio público de sociedades democráticas pluralistas, complejas e interculturales compiten por el reconocimiento posiciones ideológicas, políticas, culturales y religiosas diversas y divergentes, y ya no es posible recurrir de forma aceptable simplemente a la tradición o a determinados valores clave de una única cultura para coordinar la cooperación social, tanto en el ámbito político como en la sociedad civil, estos pensadores consideran que hay alternativa seria a la institucionalización del diálogo y la deliberación, y a la implementación de mecanismos apropiados para alcanzar acuerdos razonables entre las partes en litigio. (Michelini, 2000) Para ellos, la libre expresión del disenso y la regulación jurídica de los conflictos, de la lucha de intereses y de poder son elementos distintivos del sistema democrático, el cual tiene que posibilitar, en principio, una convivencia ciudadana pacífica y justa, más allá de los intereses contrapuestos en pugna, de las ideologías diversas y divergentes, y de las distintas concepciones del bien. Sin dejar de reconocer el papel creativo que pueda tener la conflictividad en el marco de la praxis social y política, piensan que el objetivo de la política democrática es superar el disenso y solucionar los conflictos. Los conflictos son un aspecto ineliminable de la vida social, pero la finalidad de la política democrática es la búsqueda de consenso mediante la deliberación plural y racional, y una participación en igualdad de condiciones, sin exclusiones. La integración social y la cooperación ciudadana sólo pueden alcanzarse en la medida que se reconoce al otro como interlocutor válido en igualdad de condiciones y se le garantiza una participación, sin exclusión.

En lo que sigue, presento sucintamente, en primer lugar, las principales objeciones que realiza Chantal Mouffe a la teoría consensual y a la democracia deliberativa de Jürgen Habermas. (1) Luego, a partir de una reconstrucción interpretativa de algunos conceptos ético-políticos clave de la concepción habermasiana de lo político, muestro sucintamente el alcance y los límites de las críticas de Chantal Mouffe a la teoría del consenso y de la democracia deliberativa. (2) Finalmente señalo algunos aspectos de la teoría político-filosófica habermasiana que me parecen no sólo conceptual y metodológicamente valiosos, sino también productivos para una interpretación actual de lo político en América Latina. (3)

1. Las críticas de Mouffe a Habermas y a la democracia deliberativa

En lo que sigue me referiré en forma específica a las objeciones que realiza Mouffe en su libro *En torno a lo político* (Mouffe, 2007), y reconstruiré aquellos pasajes que se refieren directamente a Habermas y a la teoría consensual y deliberativa de la democracia. En este sentido, las críticas principales hacen referencia a los siguientes puntos: la deliberación, el consenso, la universalidad y la moral.

1.1 Deliberación, conflicto y consenso

En distintos pasajes de su libro, Mouffe dirige una crítica contundente a los *teóricos liberales de la modernización reflexiva*, entre los que incluye a Habermas. Un primer aspecto de la crítica se refiere a que la teoría habermasiana de la política democrática deliberativo-consensual destaca la deliberación y el consenso, y *niega el conflicto*. (Mouffe, 2007: 89)

Mouffe argumenta que Habermas, al colocar la deliberación como piedra angular del edificio democrático, ofrece una imagen cercenada de lo político, puesto que circunscribe la praxis política a cuestiones formales e intelectuales. Al colocar todo el peso de la política democrática en aspectos argumentativos y racionales, e ignorar o desconocer los relacionados con los sentimientos y las pasiones, se distorsiona gravemente la sustancia de la interacción política. La búsqueda de consenso, a su vez,

torna imposible la praxis política en la medida que busca armonizar y uniformar una realidad que es compleja y conflictiva, y que está regida no sólo por la razón sino también por la voluntad, los intereses, el poder y, en muchos casos, por puntos de vista ideológicos diametralmente opuestos e irreconciliables. Con la búsqueda de consenso no se logra promover la diversidad y la pluralidad, sino que, por el contrario, *los consensos implican siempre, y necesariamente, exclusión*.

El conflicto es, según Mouffe, el meollo de la política: sin conflicto, no hay democracia ni política. En consecuencia, sólo se puede promover una política democrática repensando la conflictividad y su papel central en la vida política. Es por ello que la teoría habermasiana de la democracia deliberativa, orientada a la búsqueda deliberativa de consenso, lejos de fundamentar racionalmente la política democrática en el contexto de sociedades complejas y heterogéneas, promueve fenómenos como la armonía y la homogeneización de las relaciones sociales, lo cual, en definitiva, representa el fracaso de toda política democrática.

1.2 Lo político y lo moral

Como se sabe, Carl Schmitt interpreta las relaciones políticas a partir de la distinción amigo/enemigo, y sostiene que todo consenso implica exclusión. (Schmitt, 1998) Mouffe asume y reinterpreta esta visión schmittiana de lo político: comprende las relaciones políticas y las prácticas democráticas como relaciones conflictivas y agonistas entre *adversarios*. Sin aportar mayores fundamentaciones filosóficas o teórico-políticas, Mouffe se limita a sostener que su concepción adversarial de la democracia se sustenta en una auténtica comprensión del carácter conflictual y agonista de lo político, dado que "no existe consenso sin exclusión, ningún 'nosotros' sin un 'ellos', y ninguna política es posible sin el trazado de una frontera" (Mouffe, 2007: 79). Esta frontera se asemeja a la que trazó Carl Schmitt, puesto que Mouffe coincide con Schmidt en sostener que sólo se puede hablar de política a partir de un antagonismo básico en la sociedad, pero, a la vez, se diferencia de él en la medida en que las relaciones amigo/enemigo son transformadas por Mouffe en un *antagonismo adversarial*.

Sobre la base de una concepción adversarial y conflictiva de lo político, Mouffe imputa a Habermas haber reducido el *fenómeno político* a una *realidad moral*, que apunta a la armonía y al consenso. Con ello, la línea política que divide a los adversarios en una sociedad auténticamente democrática, se transforma, según Mouffe, en una *frontera moral* que divide a los ciudadanos entre "buenos" y "malos". Un ejemplo de ello sería la "cruzada" de George W. Bush contra el "eje del mal", la cual tendría su fundamento en un modelo consensual y en una política en registro de moralidad. (Mouffe, 2007: 82s.) La división moral entre buenos y malos, que supuestamente establece Habermas, cancela la lucha democrática, en la medida en que lo político, en vez de ser comprendido como lucha agónica entre adversarios políticos, se convierte en una búsqueda de acuerdos sobre la base de prácticas más o menos consensuadas. La democracia deliberativa es caracterizada por Mouffe como "pospolítica" y "posdemocrática", puesto que tiene una visión optimista -moral-consensual y no agonista-adversarial- de lo político. Para resumir sucintamente la crítica de Mouffe, puede decirse que cuando la moral coloniza lo político, se abre el camino para la clausura de la democracia.

1.3 Universalidad y política

La teoría política habermasiana no remite, según Mouffe, a la lucha agonista, a una disputa hegemónica del poder y a la creación de un orden "multipolar" (Mouffe, 2007: 137), sino a un modelo cosmopolita y a una universalidad moral, formal y abstracta, detrás de la cual se esconde una pretensión de autoafirmación, de superioridad y, en última instancia, de dominación. Esta teoría moral universalista implicaría una determinada visión de la realidad política: le permitiría a la democracia deliberativa presentarse como una forma de vida superior y, en definitiva, como la única forma de organización política posible. En un mundo global, la democracia formal liberal pretendería imponerse, desde Occidente, a todas las demás culturas y sociedades como la mejor e, incluso, como la única forma legítima de organización política.

Mientras que los aspectos deliberativo y consensual de la democracia deliberativa eliminan, según Mouffe, la confrontación y el disenso, el universalismo aniquila la diversidad y la pluralidad, y ambos, en conjunto, clausuran definitivamente la política democrática. El occidentalismo, el etnocentrismo y el europeísmo serían las consecuencias inmediatas de semejante visión de lo político.

2. Metacríticas

Las críticas que realiza Mouffe a Habermas tienen un denominador común: ellas ignoran, desconocen o confunden, de forma llamativa, los niveles de reflexión, lo cual lleva a una confusión de los planos empírico e ideal. Por ejemplo, se comete una falacia cuando se pretende refutar la estructura lógica de una teoría -como la teoría de la democracia deliberativa habermasiana- basándose exclusivamente en constataciones empíricas. La apelación a experiencias de las democracias establecidas -por ejemplo, "la cruzada de Bush"- no puede ser prueba de consistencia o inconsistencia de una teoría ético-filosófica. Habermas distingue claramente entre los niveles ideal y empírico de los discursos. Critica acertadamente las concepciones empiristas y sociológicas de la democracia (Habermas, 1998a), puesto que ellas no están en condiciones de legitimar con razones válidas el poder político. A diferencia de ello, en Mouffe no se advierte un desarrollo conceptual y metodológico que permita validar su teoría del conflicto, ni sostener argumentativamente alguna de sus tesis, como la que sostiene que la clave de lo político es el conflicto, o la que afirma que el consenso conduce irremediablemente a la destrucción de la democracia o la cancelación de la política.

En mi opinión, la concepción *agonista* del fenómeno político presentada por Mouffe adolece de una fundamentación teórica sólida. Sus análisis se mueven en un plano empírico y sociológico, y más que demostrar la validez de su pensamiento, Mouffe pretende hacer plausible sus ideas apelando a ejemplos concretos de la praxis política, que ciertamente son impactantes desde distintos puntos de vista. La decisión de invadir Irak bajo el pretexto de ampliar la paz y la democracia en el mundo es un claro ejemplo de irracionalidad y de cinismo; sin embargo, la validez del derecho y la legitimación de la democracia no pueden ser obtenidas de la mera descripción de situaciones fácticas. Las perspectivas teóricas meramente descriptivas desconocen los fundamentos normativos de la teoría democrática e ignoran el sentido de las exigencias que provienen de sus ideas reguladoras (como igualdad, participación y no exclusión).

2.1 Conflicto y lucha agonista vs. deliberación y consenso

En mi opinión, Mouffe no interpreta en toda su dimensión ético-filosófica la relación entre consenso y conflicto que establece Habermas. En algunos pasajes de su obra estos conceptos son interpretados haciendo alusión a situaciones fácticas que los sacan de su contexto teórico filosófico-político, y, en otros casos, se los tergiversa. Por ejemplo, Mouffe presenta una interpretación sesgada de la comprensión habermasiana del "conflicto" cuando sostiene que la política democrática deliberativo-consensual ignora o desconoce el conflicto. Esta afirmación está lejos de interpretar adecuadamente la idea que tiene Habermas de la conflictividad. El filósofo alemán sostiene justamente que el discurso se torna necesario cuando en el mundo de la vida hay pretensiones de validez contrapuestas o controvertidas, las cuales hacen surgir el conflicto y, por ende, necesitan ser discutidas y reconciliadas por los afectados de forma racional, con el fin de que pueda restablecerse la acción comunicativa en términos de una integración social justa y pacífica. En sociedades complejas y secularizadas, la solución comunicativa, justa y pacífica de los conflictos es la única fuente de "solidaridad entre extraños" (Habermas, 1998a: 385) que renuncian a la violencia.

La teoría del discurso habermasiana sostiene que en la práctica comunicativa cotidiana hay un entendimiento básico que garantiza la reproducción de la sociedad en el mundo de la vida. (Michelini, 1998, 2000) Si en esta práctica aparecen pretensiones de validez controvertidas, es *necesario* pasar al *discurso* para restablecer el entendimiento. Esta necesidad no es de índole convencional o empírica sino que está inscripta en la naturaleza misma del lenguaje y de las idealizaciones comunicativas. Para Habermas, sin el poder comunicativo de los ciudadanos y sin la institucionalización de la argumentación como procedimiento legítimo para la resolución de conflictos en el ámbito público, la democracia no es posible. Podría decirse que la vida democrática, sin conflictos, es vacía, y que la acción democrática, sin entendimiento, es ciega. En este sentido, el discurso práctico es un procedimiento orientado a la resolución argumentativa de las pretensiones de validez controvertidas, que se manifiestan en forma de disenso y conflicto. Los desacuerdos aparecen cuando las razones que sostienen el

entendimiento son cuestionadas: la deliberación orientada al consenso puede generar un entendimiento reflexivo y argumentado, justificado con razones aceptables para todos. Mediante el recurso procedimental de la participación no coercitiva, en libertad e igualdad de condiciones de todos los afectados, el discurso argumentativo permite discutir los desacuerdos y, eventualmente, alcanzar soluciones consensuadas y justas.

En las sociedades modernas, pluralistas y heterogéneas, los conflictos son indudablemente una parte constitutiva de la realidad social. La teoría de la democracia deliberativa no desconoce este fenómeno sino que, por el contrario, lo toma en serio y busca aportar una solución racionalmente fundada. Una de las ideas clave de la democracia deliberativa es que los desacuerdos y conflictos sólo pueden ser solucionados de forma pacífica y justa mediante la participación argumentativa igualitaria y sin exclusiones de los ciudadanos en un debate público, abierto e irrestricto. (De Zan, 2002; Michelini, 2005b) Quien participa seriamente en una argumentación, no puede menos que aceptar "implícitamente presupuestos pragmáticos universales que poseen un contenido normativo" (Habermas, 2000: 16). El poder comunicativo de los ciudadanos como clave para la resolución autónoma (Michelini, 2007a), pacífica y justa de conflictos es la idea vertebradora de la concepción deliberativa de la democracia.

En esta línea argumentativa hay que destacar que, según Habermas, la práctica argumentativa orientada al consenso no tiene por finalidad lograr la armonía, sino el entendimiento. El consenso es una *idea reguladora*, un elemento ideal-constitutivo de la acción comunicativa, entre cuyas implicancias se cuentan tanto la no violencia como la igualdad y participación sin exclusiones de los afectados, y no una práctica de uniformización de las relaciones sociales. En cuanto tal, precede criteriológica y metodológicamente al concepto de conflicto. Cuando se interrumpe el consenso básico de la acción comunicativa en el mundo de la vida, esto es, cuando aparecen conflictos en el ámbito fáctico de las relaciones sociales -conflictos a los que permanentemente alude Mouffe-, la exigencia moral inherente a la acción comunicativa es enfrentar el conflicto, no con la intención de exacerbarlo o multiplicarlo, sino de superarlo mediante la argumentación racional y el aporte de las mejores razones. Por consiguiente, sólo en el ámbito empírico -es decir, cuando en el diálogo fáctico del mundo de la vida se enfrentan pretensiones de validez controvertidas o antagónicas- los conflictos preceden a la búsqueda de consenso. La prioridad del conflicto ante el consenso tiene un carácter fáctico-genético, mientras que el consenso tiene una prioridad criteriológico-metodológica frente al conflicto, la cual radica en la validez ideal del discurso y en la irrebasabilidad de los presupuestos lingüístico-comunicativos de la situación argumentativa, que son propios de todos los seres lingüística y comunicativamente competentes. En otros términos, los conflictos sólo pueden ser percibidos como tales si metodológicamente se parte de un entendimiento racional básico, esto es, de una situación no conflictiva.

Desde otro punto de vista, la experiencia muestra que el conflicto, cuando no es advertido, racionalizado y solucionado a tiempo, conduce a una precarización de las relaciones interpersonales, a un deterioro de las relaciones ciudadanas y, en última instancia, a una desintegración social y a un debilitamiento de la democracia. Sin una búsqueda fundamental de consenso -y, cuando ello no es posible, sin una búsqueda de compromisos estratégicos orientados al entendimiento mutuo y a acuerdos razonables- la convivencia ciudadana se dificulta y la integración parece, si no imposible, al menos muy difícil de realizar. El consenso permite comprender que disentimos y también dar razón de nuestro desentendimiento; ello muestra que el conflicto -más allá de los aportes que se puedan esperar de él en determinadas situaciones- no puede tener en política la última palabra.

En muchos casos, la confrontación crea situaciones de conmoción, que pueden ayudar a examinar mejor los problemas y a evaluar más adecuadamente las situaciones conflictivas. Sin embargo, cuando el conflicto se prolonga y no se hallan soluciones consensuadas a los problemas e intereses en juego, el peligro es que el enfrentamiento deje lugar a la violencia. En nuestra historia argentina y latinoamericana tenemos muchos ejemplos de situaciones en las cuales, por falta de diálogo y un aumento sistemático de la conflictividad, se terminó fomentando mayor violencia, intolerancia y exclusión.

Quizá no sean pocos los que piensen, con Mouffe, que una democracia bien concebida no puede consistir sino en una lucha hegemónica por el poder. Sin embargo, una concepción de la política democrática, concebida exclusiva o fundamentalmente como lucha y conflictividad, se enfrenta con serios problemas teóricos y

prácticos. Desde el punto de vista teórico, cabría preguntar: ¿cómo puede pensarse la cooperación en una sociedad que no apuesta a la integración social, sino que pretende reproducirse sobre la base de la lucha y del conflicto permanente? En semejante comprensión de lo político, las ideas de *bien común* o de corresponsabilidad solidaria tienen que aparecer como irrealizable por principio. (Michelini, 2007b, 2007c, 2007d)

Los conflictos, los disensos, los desacuerdos y la confrontación son realmente inevitables en las sociedades pluralistas y heterogéneas. Pero el fin da la política democrática es la solución, no la generación de conflictos o la potenciación del disenso. El disenso y el conflicto son el combustible que hace funcionar, de hecho, el complejo vehículo de la democracia deliberativa; pero sólo con combustible no podemos trasladarnos a ninguna parte ni, menos aún, lograr la meta de crear condiciones políticas válidas para la autorrealización individual y colectiva de los ciudadanos. Una transformación *emancipatoria* de la sociedad requiere participación y una amplia integración social; estas, sin embargo, no pueden concretarse a espaldas de la deliberación y el consenso de los afectados.

2.2 Moral universal y política

En relación con la crítica de Mouffe a la moral universal y a la "moralización de la política", que supone la democracia deliberativa, caben hacer las siguientes precisiones. Pocos dudarían en aseverar que la armonización entre política y ética lleva generalmente al dogmatismo, a la imposición y a la liquidación de la democracia. Sin embargo, la desconexión radical entre política y ética parece conducir no a una mayor democracia sino a callejones sin salida en el ámbito social, económico, jurídico y político.

La formulación clásica de la teoría ético-discursiva habermasiana está asentada en dos principios clave: el principio de universalización (U) y el principio discursivo (D). El principio de universalización (U) enuncia: "Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* de *cada* individuo particular puedan ser aceptadas sin coacción alguna por *todos* los afectados". El principio del discurso (D) expresa que "Toda norma válida tendría que poder recibir la aquiescencia de todos los afectados tan pronto estos participasen en un discurso práctico" (Habermas, 2000: 36) En sus últimas obras, Habermas desconecta incluso el discurso político y jurídico del discurso moral, esto es: concibe los discursos político, jurídico y moral como tres formas discursivas de la razón práctica con igual dignidad. (Habermas, 1998a) La normatividad ya no se asienta en las normas del discurso moral, sino en las del discurso sin más. El discurso obtiene su validez última, racional e intersubjetivamente vinculante, no de la moral, sino de la estructura de la acción lingüística, esto es, de la acción orientada al entendimiento.

Más allá de estas diferenciaciones, Mouffe atribuye a Habermas una visión de lo moral y universal que resulta difícil hallar en los textos habermasianos. La concepción habermasiana de democracia deliberativa justifica ciertamente, como sostiene Mouffe, una articulación entre política y moral; pero esta articulación, lejos de estar orientada a hacer aportes sustantivos de vida buena, tiene el sentido de proveer un criterio formal-procedimental de imparcialidad y justicia. Asimismo, Mouffe malinterpreta el sentido normativo del principio moral de universalización cuando afirma que él conlleva o conduce a una división simple y taxativa entre "buenos y malos", o cuando sostiene que el principio de universalización no es más que una expresión de la voluntad de poder de la cultura europea. Por moral no entiende Habermas una división "cuasi-natural" entre "buenos" y "malos", sino una dimensión de equidad y justicia, gracias a la cual podemos advertir que lo que es bueno para mí o para mi grupo no coincide necesariamente con lo que es bueno para todos. En definitiva, no se trata de una distinción entre "lo bueno" y "lo malo", sino entre "lo bueno" y "lo justo".

El discurso tiene así implicancias teóricas y prácticas. Desde un punto de vista teórico, Habermas pretende haber hallado una base irrebasable de fundamentación racional para los enunciados veritativos y las normas prácticas. Lo político tiene su base de legitimidad en el poder comunicativo de los ciudadanos (Habermas, 1998a: 214s.), no en la mera expresión agonista de los antagonismos. (Mouffe, 2007: 89) Desde un punto de vista práctico, el discurso provee un procedimiento formal para la resolución pacífica y justa de conflictos en el contexto de sociedades democráticas pluralistas, heterogéneas y conflictivas. El discurso exige, por principio, libertad, igualdad de condiciones y participación de todos los afectados, sin exclusiones ni violencia. A ningún ciudadano le está permitido legítimamente restringir o negar a otro

ciudadano la participación en el debate público y en la toma de decisiones colectivas, las cuales están garantizadas *idealmente* por el poder comunicativo de sujetos lingüística y comunicativamente competentes.

La ética del discurso se autocomprende como *universalista* en la medida que afirma que un principio moral "no sólo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que posee validez universal" (Habermas, 2000: 16). En este sentido, la acción comunicativa, trasciende todas las formas de vida particulares y se extiende "a una comunidad inclusiva que no excluye en principio a ningún sujeto capaz de lenguaje y acción en tanto que pueda realizar contribuciones relevantes" (Habermas, 1999a: 73). Con ello queda claro que se trata de una universalidad no coercitiva, inherente a la estructura lingüístico-comunicativa fundamental de todo ser humano. "El universalismo moral, al exigir para todos el mismo derecho, hace precisamente posible... el reconocimiento del individuo y lo particular" (Habermas, 1999b). En este sentido, la universalidad no está reñida con la particularidad (Michelini, 2005a), ni pone de manifiesto prejuicios europeos o pretensiones ilegítimas de autoafirmación o dominación. Las posibles objeciones de un universalismo avasallador de las diferencias, de ilustración unidireccional y de sesgo ideológico (de europeísmo, etnocentrismo, logocentrismo, etcétera) que suelen hacer a la democracia deliberativa difícilmente puedan ser sostenidas, sin autocontradicción pragmática, con argumentos racionales, puesto que el mero cuestionamiento o la refutación de la concepción filosófica teórico-comunicativa y discursivo-argumentativa en que se sustenta la teoría, implicaría esgrimir argumentos razonables, comunicables y, por principio, consensuables. En este sentido, Habermas expresa claramente que la ilustración no es un movimiento unidireccional, de Europa hacia las otras culturas, sino que también Occidente puede "dejarse ilustrar por los miembros de las culturas árabes, asiáticas o africanas" (Habermas, 1999b: 109).

Por cierto, siempre es posible tergiversar ideológica o estratégicamente lo universal. Habermas sostiene que "para romper las cadenas de una universalidad falsa, meramente pretendida, de principios universalistas obtenidos selectivamente y aplicados de modo insensible al contexto, siempre han sido necesarios y lo siguen siendo hasta hoy, movimientos sociales y luchas políticas que nos permitan aprender de las experiencias dolorosas y del sufrimiento irreparable de los humillados y ofendidos, de los heridos y asesinados..." (Habermas, 2000: 124). En tal sentido, las reflexiones ético-filosóficas de Habermas referidas a la democracia y a la política tienen una pretensión de índole universal, y no pueden ser legítimamente circunscriptas a su génesis histórica y cultural centroeuropea. Más aún: si se pretende impugnar sus ideas filosóficas desde posiciones ideológicas, o simplemente invalidar su teoría deliberativo-consensual porque está formulada desde una situación cultural e histórico-contextual particular, distinta a la nuestra, la crítica se comporta como un *bumerang* y nos alcanza a nosotros mismos. También nosotros no sólo criticamos e impugnamos desde un determinado contexto histórico-cultural, sino que también lo hacemos con pretensión de universalidad, al menos siempre que filosofamos "en serio", es decir, con pretensión de verdad y corrección. Por consiguiente, toda crítica filosófica válida al universalismo de la teoría habermasiana de la democracia deliberativa no puede ser hecha impunemente desde posiciones contextualistas, sino sólo desde interpretaciones y teorías que expresen razones válidas y, por ende, tengan pretensión de universalidad. La universalidad sólo atenta contra la particularidad cuando es empleada en forma ideológica, esto es: cuando una particularidad pretende erigirse arbitrariamente en parámetro de lo universal. Y esta condición está lejos de ser una posición que se desprende lógica y coherentemente de la teoría de la democracia deliberativa habermasiana.

2.3 Etnocentrismo

En sintonía con los cuestionamientos señalados anteriormente, se podría afirmar que la teoría de la democracia deliberativa tiene una buena base ético-filosófica, pero que, de hecho, no sólo por razones de construcción teórica sino también por provenir de otro contexto histórico y socio-cultural, resulta impracticable en otras sociedades o culturas, como la latinoamericana. Más aún, la deliberación y la argumentación podrían ser interpretadas como fenómenos característicos de una determinada cultura -la cultura occidental-, de modo que resultaría imposible -o, al menos, impertinente- trasladarlas con éxito a otros contextos históricos y culturales. A esto se puede añadir la sospecha de que la racionalidad comunicativa, y su pretensión de universalidad, no sea, en

última instancia, más que un epifenómeno occidental, o, incluso, una forma más o menos solapada de dominación.

Las objeciones relativas a la impracticabilidad de la teoría de la democracia deliberativa son un aspecto relevante, que tiene que ser tenido permanente en cuenta, sobre todo cuando se reflexiona en el ámbito político. Las reflexiones teórico-políticas de Habermas se nutren, sin lugar a duda, de tradiciones y experiencias provenientes del contexto histórico-cultural europeo y el desarrollo teórico-filosófico de la democracia deliberativa no es, ciertamente, producto de la reflexión filosófica latinoamericana. Sin embargo, la deliberación y la resolución dialógica de conflictos difícilmente puedan ser consideradas como patrimonio exclusivo de la cultura europea. Experiencias de diálogo orientado al entendimiento mutuo y prácticas de solución pacífica de conflictos hay en todas las culturas, aunque no siempre están institucionalizadas en el ámbito político. Tampoco el disenso, la confrontación y la disputa de poder son fenómenos exclusivos de la cultura occidental, y la experiencia indica que ellos también tienen rasgos distintivos en cada sociedad y cultura.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, la imputación de *etnocentrismo* al pensamiento político de Habermas es totalmente inadecuada. Si por etnocentrismo se entiende la pretensión de erguir ideológicamente al rango de universal una particularidad, o de imponer arbitrariamente una determinada cultura o forma de vida a las demás culturas y formas de vida, entonces la posición de Habermas está en las antípodas de la interpretación que hace Mouffe de la democracia deliberativa. La validez de lo universal se mide no por la fuerza de la imposición, sino de la convicción y del convencimiento. Desde el punto de vista de la teoría del discurso consensual, una universalidad que se impone por la fuerza es una autocontradicción: sólo cuando el entendimiento se alcanza mediante el convencimiento mutuo sobre la base de las mejores razones disponibles es posible hablar de una auténtica universalidad.

Si bien es verdad que la idea normativa de igual respeto a todos surge fáctica e históricamente en Europa, no es menos cierto que su *validez* no se restringe a la cultura europea, sino que es *patrimonio reflexivo* de la humanidad. En este sentido, Europa produjo el colonialismo y propició el *eurocentrismo*, los cuales tienen que ser firmemente criticados y rechazados, pero también aportó el *instrumentarium* conceptual y filosófico para criticarlos. (Habermas, 1999b)

Si se tiene en cuenta esto, se comprende que la acusación de etnocentrismo que se hace a la teoría ético-discursiva y a la democracia deliberativa carece de sentido. Resulta curioso observar que Mouffe, en lugar de construir su crítica a la teoría sobre la democracia deliberativa a partir de una elaboración conceptual y metodológica consistente de su teoría de la conflictividad política, apele en este contexto nuevamente a graficar sus ideas con ejemplos, los cuales en muchos casos resultan, cuanto menos, sorprendentes. En este caso, y retomando el ejemplo mencionado anteriormente, sostiene que la lucha contra el terrorismo global que lidera el presidente Bush tendría su base ideológica y justificatoria en la teoría consensual habermasiana, la cual implica no sólo la división entre “buenos y malos”, sino también la defensa acérrima de las sociedades occidentales, una misión ‘civilizadora’ que pretende ser ejemplarizante para otras culturas y, no en última instancia, la pretendida superioridad moral del universalismo occidental, detrás de la cual se esconde la pretensión de dominio de Occidente a nivel global. (Mouffe, 2007: 92s.) Para cerrar, quisiera que quede bien claro lo siguiente: no he pretendido evaluar o negar las afirmaciones de Mouffe sobre el imperialismo norteamericano, sino sólo remarcar que la vinculación ideológica de este con la teoría de la democracia deliberativa aparece, desde una perspectiva teórica, como infundada e inaceptable.

3. Perspectivas

Para concluir, quisiera referirme brevemente a algunas ideas que pueden resultar atractivas para una tematización de la democracia en América Latina. ¿Qué puede aportar la teoría de la democracia deliberativa a la reflexión teórica sobre la convivencia ciudadana democrática en América Latina?

a) En primer lugar, estimo que la teoría de la democracia deliberativa puede hacer aportes en el marco de una reflexión latinoamericana sobre la política democrática en lo que se refiere a la institucionalización del diálogo racional y la deliberación tanto en el ámbito estrictamente político como también en la esfera pública de la sociedad civil. “A diferencia de otras concepciones meramente empíricas de la democracia (como forma de gobierno, mecanismo de elección de élites, regla de la mayoría, etc.) y de las concepciones normativas

que colocan los ideales democráticos siempre más allá de la realidad misma, en la democracia deliberativa las pretensiones normativas de igualdad y libertad no son instancias trascendentes sino los presupuestos contrafácticos de toda comunicación y de toda praxis social que se entablan en el aquí y en al ahora, y que constituyen, a la vez, el motor de la acción y el patrón de enjuiciamiento crítico de los logros de la democracia real" (Reigadas, 2007: 231).

La revalorización del lenguaje, la comunicación y la deliberación son elementos fundamentales para expresarse de forma legítima y adecuada en una democracia pluralista, en la que las diversas voces y los diferentes valores y estilos de vida puedan expresarse libremente. Difícilmente pueda lograrse, al margen del diálogo y de la deliberación, una integración social de los ciudadanos y las autoridades, y de los ciudadanos y miembros de la sociedad civil entre sí.

b) Como he destacado en otro lugar, el *bien común* en política puede ser interpretado como la idea regulativa de una sociedad sin exclusión. (Michelini, 2008) La democracia deliberativa ofrece excelentes herramientas para el ejercicio de la autonomía, pero también para una participación, sin exclusión, de todos los afectados y, en consecuencia, para una expresión más plena del poder comunicativo de los miembros de la comunidad política.

c) La desconfianza entre los ciudadanos y el descreimiento en los políticos es parte de la cultura política argentina y, quizá, de una buena parte de la cultura política latinoamericana. "En la Argentina solamente un 23% confía en sus compatriotas y menos personas aún en los poderes públicos. Según una encuesta de la Universidad de Belgrano, de 2003, un tercio de la población aceptaría liderazgos fuertes si la gestión produce los resultados esperados y, por los mismos motivos, otro tercio toleraría la corrupción y el clientelismo. Finalmente, la Argentina ha desarrollado una cultura de la sospecha y de la confusión, en la cual el cumplimiento de los deberes y las normas suele estar identificado con el disciplinamiento autoritario y el éxito es considerado como legitimador de la conducta individual y colectiva" (Reigadas, 2007: 215). Frente a este tipo de experiencias, o de otras similares, y al sostener que las decisiones fundamentales de la convivencia ciudadana y la evaluación de sus consecuencias es una tarea que compete a los afectados, la teoría de la democracia deliberativa ofrece un horizonte básico de comunicación intersubjetiva para una interacción política corresponsablemente solidaria, y también un marco de fundamentación racional y razonable del orden político que pretende ser eficaz contra todo tipo de dogmatismo, autoritarismo y totalitarismo.

d) Cabe destacar, finalmente, que la democracia deliberativa ofrece un marco de interacción intersubjetiva para el examen racional de los disensos, y aporta criterios racionales para la solución imparcial y justa de conflictos. Ella puede mostrar, con fundamentos válidos, que el disenso y el conflicto son fenómenos constitutivos de toda realidad social y política, pero que la base última para la construcción de una democracia participativa, igualitaria y equitativa no está dada por la confrontación y el litigio, sino por la deliberación y la búsqueda conjunta de entendimiento mutuo.

Como ha quedado expuesto más arriba, disenso y conflicto son fenómenos constitutivos de toda sociedad, también de las sociedades latinoamericanas. A través de toda su historia, América Latina tuvo distintas experiencias de disenso y conflictividad. Más allá de los conflictos, de la lucha de intereses y de poder, un sistema democrático tiene que posibilitar, en principio, una convivencia ciudadana en libertad, pacífica y justa. Frente a la realidad de las experiencias de conflictividad, la teoría de la democracia deliberativa ofrece criterios plausibles para una solución imparcial y justa de los conflictos. La teoría de la democracia deliberativa sostiene que el disenso y los conflictos son parte constitutiva de toda comunidad real de comunicación, pero que la construcción de una sociedad democrática más libre, pacífica y equitativa no se asienta, ni exclusiva ni prioritariamente, sobre la dura roca de la lucha hegemónica por el poder, sino sobre la base -más bien movediza, flotante y riesgosa- del diálogo y del entendimiento mutuo.

Referencias

De Zan, J. (2002), "La exclusión del otro", en: *Violencia, instituciones, educación,* J. Wester (Comp.), *Erasmus* IV, 2, 143-164

Dussel, E. (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1998a), *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1998b), *Debate sobre el liberalismo político*. (Disputa con John Rawls), Buenos Aires: Paidós

Habermas, J. (1999a), L*a inclusión del Otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (1999b), *Más allá del Estado Nacional*, México: FCE
Habermas, J. (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta
Michelini, D. J. (1998), *La razón en juego*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
Michelini, D. J. (2000), *Globalización, interculturalidad y exclusión. Escritos ético-políticos*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
Michelini, D. J. (2005a), "Universalismo – Particularismo. Posiciones latinoamericanas", en: Ricardo Salas Astrain (Ed.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, 3 Ts., Santiago de Chile: Ediciones UCSH, T. 3, 1017-1032
Michelini, D. J. (2005b), "Discurso de exclusión y exclusión del discurso", en: M. C. Liendo et al. (eds.), *El pensamiento latinoamericano en la Universidad*, Córdoba: Narvaja Editor, 245-256
Michelini, D. J. (2007a), "Die primordiale kommunikativ-diskursive Autonomie. Zu Ehren von Karl-Otto Apel anlässlich sines 85. Geburstags", en: M. Borrelli, M. Kettner (eds.), *Laudatio in Honorem Karl-Otto Apel*, Cosenca: Luigi Pellegrini Editore, 77-83
Michelini, D. J. (2007b), "Bien común y Ética pública. Alcances y límites del concepto tradicional de bien común", en: *Tópicos*, Revista de Filosofía de Santa Fe, No. 5, 31-54
Michelini, D. J. (2007c), "El concepto de bien común en el marco de una nueva ética pública", en: Revista *Persona y Sociedad,* Santiago de Chile, Vol. XXI, No. 2, 17-33
Michelini, D. J. (2007d), "El bien común, discurso y ética pública", en: *Crítica. Revista de Filosofia*, Londrina, Brasil, Vol. 13, Nro. 36, 113-129
Michelini, D. J. (2008), *Bien común y ética cívica. Una perspectiva ético-discursiva*, Buenos Aires: Bonum
Mouffe, Ch. (2007), *En torno a lo político*, Buenos Aires: FCE
Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión
Rawls, J. (1995), *Liberalismo político*, México: FCE
Reigadas, M. C. (2007), "Los déficits de la democracia en América Latina", en: D. J. Michelini, R. Maliandi, J. De Zan (2006), *Ética del discurso. Recepción y críticas desde América Latina*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 213-232
Schmitt, C. (1998), *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza
Touraine, A. (1994), *Crítica de la modernidad*, Buenos Aires: FCE

INEVITABILIDAD DE LA ALIENACIÓN EN EL MARCO DE LA ECONOMÍA MONETARIA.

Análisis y crítica provisoria

Gustavo Salerno

1. Planteo del problema

En el marco de sus últimas producciones, sobre todo las referidas al problema de las "coerciones funcionales sistémicas", K.-O. Apel defiende la tesis de la necesariedad de una distinción entre alienación "inevitable" y "total" (o completa). La referida diferenciación, por lo que al sistema de la economía de mercado incumbe, se incluye entre los intentos de respuesta a los desafíos planteados por la ética de la liberación de E. Dussel, pero no se reduce a ella. En efecto, Apel ofrece una interpretación de algunos tópicos centrales de la filosofía de K. Marx que, sin estar desarrollada extensamente, es, no obstante, significativa en el sentido de que resulta propicia para mejor caracterizar y ajustar la arquitectónica de fundamentación de la ética que propone. A pesar de esto, sostendré, dicha recepción requiere una relectura. En esta dirección, el presente trabajo pretende recuperar la comprensión general del fenómeno de la alienación tal como es posible volviendo a Marx, como punto de partida para un cuestionamiento de la distinción en las "formas" de alienación referidas y de otras consideraciones apelianas conexas.

Me resultará indispensable para avanzar en el objetivo que persigo reconstruir los aspectos fundamentales del posicionamiento de Apel, si bien de acuerdo al espacio disponible me limitaré a una enumeración y caracterización sucinta de los mismos.

2. El equívoco de Marx y la tesis de la inevitabilidad de la alienación

Según Apel la realización tendencial de una comunidad ideal de comunicación expresa la dimensión prospectiva de la ética del discurso

en la era de la ciencia, o en la época de la globalización. En dicho programa radica la concepción asintótica o aproximativa de la «emancipación» posible, bien que en sentido universal y no, como objeta Dussel, eurocéntrico. En efecto, la *parte A* de la ética exige una "representación advocativa" de los intereses de todos los posibles afectados, y la *parte B* –en tanto ética de la responsabilidad referida a la historia- demanda la colaboración en la instauración a largo plazo de las condiciones que permitirían la aplicación de la norma básica.

Entre las múltiples concepciones con las cuales esta propuesta no puede "converger" cuenta la filosofía de Marx. Esto, al menos, en tanto Marx consideraba como válidas históricamente las leyes de la dialéctica, de acuerdo a lo cual el sistema capitalista se le presentaba como algo imposible de reformar. Es más, contrariamente a esta última posibilidad, el pensamiento marxiano compele a abandonar el sistema de la economía de mercado junto a los que –según Apel- son sus "logros correspondientes" (el derecho liberal, la democracia política y la moral burguesa), en favor de una «utopía social concreta»: la sociedad sin clases que, *in the long run*, debería realizar la clase proletaria en el sentido de un «reino de la libertad». Apel advierte –por cierto, sin desarrollar los presupuestos ni los motivos teórico-prácticos implicados- una profundización del carácter ético-antropológico y escatológico-visionario del ideario del joven Marx, en dirección a una reconstrucción dialéctica del capitalismo como resultado a-valorativo del análisis científico en el Marx maduro. (Apel, 1992: 185-189; 1993: 264) Quedaría por determinar, sin embargo, como tarea que requiere un trabajo que excede al presente, el sentido programático que podría venir implicado en dicho refuerzo.

No obstante, ya es necesario y posible aquí reparar en dos cuestiones que vienen y seguirán entrelazadas en la interpretación de Apel: de acuerdo a ésta, (*i*) la utopía marxiana implica la eliminación total del extrañamiento y de la alienación proveniente de las instituciones; por lo que (*ii*) es necesario plantear el siguiente interrogante: "¿pueden ser transformadas las relaciones en el sentido de su aceptabilidad para todos los afectados por medio de *reformas*, algo así como por medio de la economía de mercado social a escala mundial?, ¿o es necesario eliminar las relaciones de cambio de mercancías de la economía de mercado capitalista y sustituirlas por una organización de distribución directa mediante una «comunidad de productores», en el sentido de Marx?" (Apel, 1996: 325).

Apel no vacila en su respuesta: de acuerdo a sus "prestaciones y servicios sociales", es necesario afirmar que "el camino de las reformas sociales ha sido el camino realmente correcto" (Apel 1992: 190). Concretamente, la socialdemocracia y el movimiento sindical han reestructurado y consolidado el Estado social de las democracias occidentales mediante: la realización aproximada del estado de bienestar; la conservación de la libertad política, del parlamentarismo y del sistema de la economía de mercado; y la orientación de éste al servicio de la política social, antes que la intervención en el sistema económico como tal.

Este entramado se yergue como un «orden social» avalado por un reformismo post-utópico, que ha "aprehendido" de los fracasos durante el siglo XX de la alternativa socialista. Ahora bien, Apel reconoce que la marginalización y la exclusión de los *paupers* también es producto de la economía monetaria vigente, por lo que "el *primer problema* de la política mundial y de una macroética, referida a ella, de la (co)responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el Primer y el Tercer Mundos debido a la indisoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis socio-económica" (Apel, 1992: 201). No puedo entrar aquí en la afirmación apeliana, que acompaña a la precedente, respecto de que el peligro de una guerra nuclear se haya "reducido"). Pero, nuevamente, hay que insistir: el sistema económico capitalista puede ser reformado, y es "*desde el punto de vista ético*, *mayormente aceptable* que las formas del socialismo burocrático o estatal que hasta ahora se han realizado" (Apel. 1992: 202; subrayados míos).

De todas formas, la base o sustento de tal posicionamiento Apel no cree encontrarla únicamente en la experiencia histórico-política de la (supuesta) aplicación del ideario marxiano, sino, antes bien, en los presupuestos del sistema de este pensamiento, articulado del siguiente modo: (*i*) la teoría de la alienación o cosificación; (*ii*) la teoría del valor del trabajo y la plusvalía; y (*iii*) la teoría dialéctica histórico-determinista. Llego de esta manera al nudo de mi contribución, la cual se circunscribe, como indiqué al comienzo, en una relectura y crítica (provisional) de la interpretación que Apel realiza del primer elemento citado. Explicito de esta manera los límites que me impongo, y, a la

vez, un plan posible para continuar o ampliar el presente escrito.

2.1 Alienación (*Entfremdung*) y cosificación (*Verdinglichung*) según Apel

Reactualizar la teoría de la alienación y cosificación en Marx es improcedente, pues ésta viene sesgada en un doble sentido: en principio, si bien guarda estrecha relación con el concepto de «trabajo vivo» (*lebendige Arbeit*) desconoce la dimensión de la «interacción», complementaria de aquélla de dos formas. Pero además –y este es el aspecto que busco destacar- no distingue entre una "alienación necesaria" (u objetivación de la subjetividad) y "alienación total" (o cosificación de la relación intersubjetiva). Uno y otro aspecto, relativos al contenido teórico-filosófico, conectan sin embargo en Apel con un posicionamiento concluyente respecto de la experiencia histórica del marxismo, y en un juicio crítico, aunque también reivindicativo, de los logros y las potencialidades del sistema capitalista.

2.1.1 Mediante la primera objeción Marx aparece como un epígono de la filosofía moderna del sujeto o del paradigma de la conciencia, al cual hay que transformar. Según Apel, la concepción del «trabajo vivo» está construida sobre la base de una relación monológica entre el hombre y la naturaleza: un sujeto representado de forma autárquica se expresa en un medio material (*qua* objeto), al cual quiere reapropiar como su obra o producto. Contrariamente, la ética del discurso se percata de que existe ya siempre una relación de complementariedad entre trabajo e *interacción*, considerando a esta última de las siguientes formas: por un lado, como «comunicación lingüística» arraigada originariamente en el mundo de la vida (Apel, 1992: 202-204), y, por otro lado, como «relación estratégica en el intercambio» de bienes y en las negociaciones del mercado. Es significativo, en un sentido que trataré de explicar más adelante, que Apel reconozca que sigue "la opinión de casi todos los antropólogos" respecto de que esta segunda parte de la interacción está ligada al trabajo de manera igualmente originaria. Pero, por el momento, me interesa referir la conclusión que de esta especificación obtiene Apel: la alienación y la cosificación "no pueden… ser *completamente* suprimidas por la razón de que ellas no sólo se basan en la *necesidad de la institucionalización del trabajo*, sino también en la *necesidad* de la institucionalización de las relaciones (estratégicas) del intercambio" (Apel, 1996: 336; subrayados del autor).

De acuerdo a lo referido, la posibilidad de una cancelación total y emancipatoria de la alienación en la praxis debe ser abandona. Apel define a ésta posibilidad como "idealismo utópico" o "utopismo anarquista" (Apel, 1996: 314), equivalente en los hechos a una regresión en la evolución *cultural* de la humanidad, pues las diferenciaciones de los sistemas funcionales (o medios institucionales) deberían ser suprimidas en un futuro «reino de la libertad». En efecto, esta concepción "sólo ha llevado a la sustitución de las coerciones económicas mediante la coerción política o -como, por ejemplo, con Pol Pot- a la destrucción de la cultura en general" (Apel, 2007: 144). Consecuentemente, una adecuada "ilustración sociológica" (Apel, 2000: 113), pero también *filosófica*, debería permitirnos volver a Hegel para distinguir la prospectiva marxiana de una praxis revolucionaria respecto del progreso en la conciencia de la libertad (*qua* exteriorización de la subjetividad en el espíritu objetivo, o, de acuerdo con éste, en las instituciones). Sin embargo, esto no significa reemplazar una clase de idealismo por otro, sino, más bien, apuntar a un adecuado sentido de comprender la cuestión de la «alienación».

2.1.2 A pesar de considerar "grandiosos" los estudios de Marx respecto de la alienación resultante del sistema de la economía de mercado, Apel cree necesario operar una resignificación de aquélla en los siguientes términos: "nos parece necesario diferenciar, remitiéndonos parcialmente a Hegel, entre la *alienación* (*entendida como algo necesario*) de la praxis humana (del trabajo, lo mismo que de la interacción y comunicación) en las instituciones y los sistemas sociales (como una *cuasi-naturaleza* cultural) y su *enajenación total*, a evitarse a toda costa" (Apel, 1992: 205); subrayados en el original. (Apel, 1996: 336; 2000: 113-114)

Esta diferenciación, a cuya luz hay que comprender el posicionamiento apeliano respecto del modelo capitalista vigente, instala como problema la relación adecuada que debe establecerse entre los hombres y las instituciones, en tanto éstas aparecen como la otra cara de un mismo fenómeno: el de la alienación "inevitable".

De esta forma Apel intenta evitar dos reduccionismos: en principio, se trata de que la *parte B* de la arquitectónica de fundamentación no puede comprenderse meramente como una

ética de la acción interpersonal (en la línea de las filosofías que reconstruyen la experiencia del "encuentro con el otro"). Pero también, al mismo tiempo, Apel distingue su posición del reduccionismo funcionalista de la teoría de los sistemas, tal como emerge de Gehlen y se prolonga hasta Homann, por ejemplo. Antes bien, el reconocimiento de la necesaria intermediación sistémico-funcional no puede significar la rebasabilidad de la comunicación lingüística en tanto *meta*-institución de todas las instituciones, ni la capitulación de ésta frente a los constreñimientos o coerciones (*Sachzwänge*) de aquélla. Una moral que estuviera limitada y fundamentada por las instituciones sería corregible por principio.

2.2 La prospectiva ético-discursiva ante el problema de la alienación

Reconocida la "inevitabilidad" de un cierto tipo de alienación -lo cual en Apel corre a la par de una negación crítica a aceptar cualquier institución como parte de desarrollo cultural deseable y una afirmación de los "logros" comparativos del sistema económico capitalista respecto del socialismo real- se destaca las potencialidades de la propuesta ético-discursiva. La comunidad de comunicación no sólo debe ejercer un control práctico eficaz ante cualquier sistema funcional, sino también una "iniciativa de organización": ésta se articula según Apel en tanto (*a*) capacidad crítica y (*b*) capacidad de reforma de las condiciones políticas y económicas, tal como tienen lugar en un estado democrático. (Apel, 1992: 206; 1996: 317)

Por cierto, Apel no descuida el hecho de que esta prospectiva debería realizarse en el marco de una comunidad real de comunicación -lo que significa: en el contexto de un particular sistema de autoafirmación nacional, dentro del cual la *meta*-institución del discurso primordial tendría que, a la vez, institucionalizarse-; como así tampoco que es necesario a tales efectos un orden legal y civil mundial, ya entrevisto por Kant pero todavía no alcanzado. No obstante, y frente a ello, es posible ya vislumbrar que en los "miles de congresos y coloquios" se utilizan los medios tecnológicos y la disposición comunicativa de los expertos en el sentido (siquiera implícito) del tratamiento de los conflictos de manera argumentativa: este es el sitio desde el cual debería poder obtenerse una reglamentación de los problemas de la humanidad, en tanto sean representados los intereses de todos los afectados.

Pero a su vez: hay que admitir también que tales coloquios o congresos no están exentos de negociaciones orientadas al éxito antes que en la racionalidad consensual-comunicativa. Por ello, en la *parte B* de la ética se operacionaliza el principio previamente fundamentado en la *parte A*, en el sentido de un cumplimiento aproximativo de una responsabilidad trans-institucional o trans-sistémica.

Junto al *criterio* anterior -como parte de la orientación del principio regulativo de la responsabilidad por las consecuencias- existe otro que adopta la forma de una "condición restrictiva", y que conecta más explícitamente con la cuestión que planteo en este trabajo: se trata de no poner en peligro (por ejemplo, mediante una "dictadura del proletariado" o del "pueblo") las conquistas del «orden social» más arriba referidas (el estado democrático de derecho, pero también el sistema de la economía capitalista). De allí una conclusión que hay que conectar con la prospectiva apeliana: "la única posibilidad realista y responsable de tener también, a través de *reformas* mediadas políticamente, alguna influencia sobre las *condiciones-marco del sistema económico mundial* y de transformar (tal vez a largo plazo) este sistema en el sentido de una realización a nivel mundial de la justicia social, se encuentra dada en la «función» del discurso" (Apel, 1992: 207; subr. en el original).

De otra manera: fracasada la alternativa socialista y la utopía neoliberal de la "mano invisible" existe (sólo) una perspectiva plausible: admitir la máxima eficiencia del sistema de mercado, el cual debería encontrarse controlado a la vez que por economistas también por la publicidad mundial raciocinante: los "miles de coloquios y conferencias". Aquí se vería concretada (nuevamente: siquiera de modo implícito) la corresponsabilidad del discurso primordial de la humanidad. Apel completa la explicitación de su postura -que en este lugar se toma en el sentido de una particular forma de atender al problema de la alienación considerada "inevitable"- refiriendo que el orden cosmopolita kantiano debería complementarse "en el sentido de la exigencia de un orden económico mundial (a cuyo efecto podrían servir como punto de partida las instituciones existentes, como, por ejemplo, el Banco Mundial, el FMI o la OMC)" (Apel, 2007: 162). Este entramado debería, pues, bregar por la justicia social y la economía social de mercado a escala mundial.

3. Crítica provisoria a la interpretación apeliana de la problemática de la alienación

Al comenzar este apartado me resulta indispensable recordar que, a pesar de que Apel no se haya dedicado extensamente a realizar un análisis crítico-sistemático del pensamiento de Marx, sí es claro que ofrece una interpretación de éste en varios artículos en los cuales problematiza la cuestión que he privilegiado (la de la alienación) junto a otros dos presupuestos de aquélla (la teoría del valor del trabajo y la plusvalía, y la teoría dialéctica histórico-determinista). Debo reconocer, pues, los límites de la relectura que ensayaré, a la cual considero, en el mejor de los casos, provisoria. Intentaré ocuparme entonces de los motivos filosóficos que estructuran su posicionamiento respecto del problema de la alienación, si bien considero que no falta en él una cierta ponderación histórica en la que también se fundamenta.

Me circunscribo, por tanto, al intento de responder las siguientes preguntas como parte del análisis (parcial) que intento: la llamada "utopía" marxiana, ¿implica la eliminación total del extrañamiento y de la alienación proveniente de las instituciones? Asimismo: ¿es forzoso –con el aval de "casi todos los antropólogos"- considerar que al trabajo le es inherente una «relación estratégica en el intercambio» de bienes y en las negociaciones del mercado (segundo sentido de la «interacción» sobre el que repara Apel)? Quizá de esta manera me resulte posible también, si no esclarecer completamente, sí al menos dejar planteado otro interrogante: ¿bastan las formas del socialismo burocrático hasta ahora conocidas para sostener la aceptabilidad del sistema capitalista de mercado?

3.1

La pretensión marxiana de revolucionar el mundo (o, para decirlo de una manera menos provocadora, de "transformarlo") supone en su comprensión corriente una doble tarea: en principio, una crítica a la interpretación –justamente- del mundo tal como era presentado por la economía política clásica, la cual, posteriormente, permitiría orientar la acción concreta. No obstante, sin alterar los componentes descriptos, es posible sostener que aquel «momento hermenéutico» viene ya orientado por la práctica a la que se apunta. (Así, por ejemplo, con Löwith 2008: 134ss.) En cualquier caso, el "desciframiento" o "desenmascaramiento" no se limita a un estudio de los "reflejos ideológicos", sino que comporta una crítica *de la realidad social*: "la conciencia no distorsiona la realidad que refleja, sino lo contrario: la conciencia se equivoca porque refleja fielmente la única experiencia que la realidad es capaz de brindarle" (Bauman, 2007: 52).

Considero que el aspecto recién referido es propicio para elaborar una lectura de Marx distinta de la que realiza Apel. En efecto, según éste en el pensamiento marxiano la problemática de la alienación no se atiende correctamente ya que no diferencia –como sería posible a partir de Hegel- entre alienación "necesaria" (mediante las instituciones, o el espíritu objetivo) y alienación "total". Esto es así en la medida en que Marx fundamenta su concepción del «trabajo» dentro del esquema de la filosofía moderna, en el cual aparece un sujeto autárquico en relación con objetos (descuidando así, por ejemplo, la «interacción» en el sentido de la comunicación lingüística, o entre sujeto-cosujeto). Consiguientemente, comprende Apel, la supresión de la alienación demandaría la eliminación completa de la objetivación a través de las instituciones ¿Está bien orientada esta interpretación?

La crítica de Marx a Feuerbach debe entenderse al mismo tiempo como una recuperación de Hegel, en virtud de que no es posible "superar" una filosofía considerada abstracta apelando a una antropología igualmente abstracta, sin un mundo objetivo de referencia. En este sentido, Hegel mostró correctamente que el mundo del hombre es el del espíritu objetivo, es decir, el de las relaciones sociales, políticas y económicas, las cuales "tienen un valor universal dentro del mundo en el cual se vive" (Löwith 2008: 133-134 n. 133, y 2007: 128-129 n. 65). Ahora bien, en la medida en que para Marx es *este* mundo (tal como se encuentra en la actualidad) el que expresa el modo de objetivarse de los hombres, entonces "lo esencial no es la relación «sujeto de trabajo/objeto-naturaleza», sino la relación «sujeto/sujeto», como relación práctica, ética" (Dussel, 1993: 228).

Por cierto: que, a su vez, esta «interacción» que también Marx tiene a la vista corresponda a *un* mundo no implica una delimitación local, sino –sobre todo- temporal: por ello, no se trata de realizar una nueva "metafísica de la historia" (Hegel), sino una historia de las relaciones vigentes de manera que el punto de partida de la economía política sea, en rigor, el resultado de un proceso. De acuerdo a esto, el análisis de

la propiedad privada es subsidiario de una dinámica que corre de través a lo largo de los escritos de Marx: el proceso de alienación. (Marx, 1968: 114ss.) Es esta problemática, vale decir, la del modo de concretar actualmente la historicidad de las relaciones (sujeto/sujeto), la que preocupa de principio a fin el pensamiento hermenéutico-práctico y práctico-hermenéutico marxiano.

Una historia de las relaciones materiales de los sujetos, por tanto, parte de la siguiente premisa: cada modo de producción "no debe considerarse solamente en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos" (Marx, 2004: 12). De allí que, cuando se apela a Marx y se analiza la fase actual de dicha historia de las relaciones de producción vigentes, *no* se puede plantear la distinción entre alienación necesaria y alienación total: al contrario, es este sistema capitalista –junto con la ciencia que le brinda conciencia: la economía política- quien borra aquella diferencia. Con otras palabras: en el modo de producción (de vida) capitalista, alienación necesaria y total *coinciden*. Consecuentemente, lo que Marx busca poner sobre relieve es, en rigor, que en las condiciones actuales "la *oposición entre sujeto y objeto, espíritu y materia, refleja la situación de alienación*" (Micieli 2009: 73).

La cooptación de la vida productiva por parte de la economía monetaria queda expresa en el dinero. Más precisamente: en el trabajo realizado por dinero que prescinde por completo del hombre. Pero entonces, "el trabajo permuta la exteriorización de la vida en alienación, la objetivación en desobjetivación y la realización en des-realización. El trabajo [tal como viene dado en este sistema] pervierte toda significación humana" (Löwith, 2008: 360). De este modo, lo que Marx busca no es meramente la eliminación total del extrañamiento y de la alienación proveniente de las instituciones (la *utopía* que Apel le adjudica), sino, más bien, denunciar –con vistas a una práctica concreta- que el dinero, una materia muerta, domine nuestra humanidad. Es esta la situación *real* que hay que superar *realmente*: es decir, no resulta posible cancelar la alienación de manera no-objetiva sino sólo, al contrario, mediante una acción objetiva que subvierta las relaciones vigentes.

Por ende, el modelo sujeto/objeto no refleja la concepción de trasfondo sobre la cual Marx diseña su visión prospectiva. Antes bien, es ese tipo de relación el que materializa de manera despiadada la alienación que el sistema capitalista ha profundizado exponencialmente. La crítica de Marx consiste, insisto, en la homologación actual de la alienación "necesaria" y "total": *ahora*, "producir el objeto se presenta como perder el objeto. O sea que la alienación [*Entäußerung*] es un caso particular de la objetivación [*Vergegenständlichung*], ya que no puede darse trabajo sin objetivación, pero sí puede darse objetivación sin alienación". La alienación, pues, es la pérdida de sí mismo; pero este sí mismo no es un sujeto autárquico sino un *ser en relación*. Lo que en el modo de vida capitalista se pierde, lo que se aliena, es precisamente dicha relación. En efecto: "debemos comprender que el extrañamiento es un proceso intersubjetivo para poder reconocer que en el extrañamiento el poder de uno es transferido, entregado a otro" (Micieli, 2009: 45, 58).

3.2 ¿Puede concluirse que, en base a la opinión de la mayoría de los antropólogos, al «trabajo» le sea inherente la parte de la «interacción» *qua* relación estratégica en el intercambio de bienes y en las negociaciones de mercado? En todo caso, ¿es posible obtener de los escritos de Marx un reparo frente a esta interpretación?

La respuesta se encuentra, según creo, nuevamente en el sentido en que se comprenda la problemática de la alienación. Apel parece circunscribir esta cuestión en su lectura de la crítica de Marx como concerniente al propósito de una emancipación política y económica. Sin ser errada, esta recepción es, a la vez, incompleta. Entiendo que la preocupación básica de Marx fue la de alcanzar una emancipación del mundo del hombre, humana, por la misma razón que anteriormente destaqué: el hombre es productor de su mundo; su producción es su modo de vida, pues el hombre es ser genérico (relacional) social, *zoon politikon*. Consecuentemente, "el tema fundamental de Marx es… la realidad que nos rodea, en la cual estamos posicionados, y la figura originaria de su análisis crítico del proceso de producción capitalista es una crítica del mundo burgués, en el hilo conductor de la autoenajenación humana. Ese mundo burgués-capitalista se le representa a él, como hegeliano que es, como una realidad específicamente «*i-rracional*», y como mundo humano, una «*in-humanidad*», un mundo humanamente invertido"

(Löwith, 2007: 79; 2008: 406; Micieli, 2009: 23-89; Cantó Milà, 2003: 133).

Este sentido *antropológico-filosófico* se comprende si es que, nuevamente, se relativiza la concepción de que Marx piensa desde la oposición sujeto/objeto del paradigma moderno de filosofía primera. Trabajar es producir no sólo, como el animal, para la satisfacción de las necesidades, sino también crear (*poiesis*) y crearse: "el animal produce sólo según la medida y la necesidad de la especie, mientras el hombre sabe producir según la medida de toda la especie, y en todas partes sabe aplicar la medida inherente al objeto; el hombre produce, por lo tanto, también conforme a las leyes de la belleza" (Marx, 2004). Y también: "sólo en la transformación del mundo objetivo el hombre se afirma realmente como un ser genérico (…) Se contempla en un mundo creado por él" (Marx, 1968: 112, 109).

Por ende, si el trabajo como «interacción» ha de considerarse en correspondencia con una determinada concepción del hombre, al partir desde Marx *qua* antropólogo, la relación estratégica en el intercambio de bienes no puede sino ser denunciada y combatida, en lugar de reafirmarla como "inherente". La reapropiación del mundo objetivo es la reapropiación de un mundo producido por el hombre y para el hombre, pues se trata del modo en que expresa su vida. Con otras palabras: la mentada relación estratégica es posible también concebirla como una manera pervertida y –sobre todo- delimitada históricamente de «interacción» social: "todo lo que la economía te quita en forma de vida y de humanidad, te lo devuelve en forma de dinero y de riqueza" (Marx, 1968: 152).

3.3 Siguiendo a Marx, pues, hay que considerar que el hecho de que la interacción productiva se transforme en relación estratégica, corresponde a un modelo determinado, el actual, de la praxis social y del trabajo creativo. Apel, por su parte, junto a los motivos estrictamente filosóficos, ingresa en su interpretación de la filosofía marxiana otros de tipo histórico: son las formas del socialismo burocrático hasta ahora conocidas las que coadyuvan a concluir en la aceptabilidad del sistema capitalista de mercado, junto a la exigencia de conservar los que, se estima, son sus "logros". El camino para dar cuenta y satisfacer las insuficiencias de dicho sistema no es otro que el de las reformas. Es esta tendencia la que, según su opinión, Marx rechazó (Apel, 1992: 189).

Quisiera, para finalizar, dejar planteado un interrogante cuya respuesta en mucho excede al espacio del que aquí dispongo. Creo, de todas formas, que es pertinente reconocer que esta interpelación guarda estrecha relación con la problemática de la alienación, tal como desde Marx o Apel pueda ser interpretada.

Una alienación es inevitable o necesaria únicamente bajo el presupuesto de que una alienación "total" es evitable e innecesaria. Este es uno de los puntos de partida del propio Apel. Sin embargo, sólo interpretando que la filosofía de Marx y la(s) filosofía(s) marxista(s) son prácticamente lo mismo puede concluir en la inviabilidad de la primera, pues con ella se sustituyen las coerciones económicas por otras de tipo políticas. Sin embargo, en la medida en que se evita esta identificación puede volver a plantearse la pregunta: ¿cómo ha de pensarse la reapropiación del ser humano del mundo que crea en interacción con otros? La convicción de Marx es la de que el camino de las reformas no cambian sustancialmente el tipo de conducta que el hombre tiene respecto de tal mundo por él producido. Antes bien, llama la atención sobre el hecho de que una cierta naturalización de las coerciones sistémicas (leyendo con Fernández, 2008) pierde de vista que aquella alienación es in-humana en sus resultados pero humana en sus orígenes. Vale decir, en tanto es creación nuestra, debe ser también propia la producción de las condiciones que conduzcan a su abolición. Sin embargo, esto compele no sólo a una salida ético-discursiva, sino también a repensar la aceptabilidad del modelo económico capitalista, el cual se mantiene sobre una expropiación real del producto humano (al igualarlo con una mercancía intercambiable) y no sobre una reapropiación posible.

Creo, por último, que la cuestión de la alienación interpela por el significado que se le otorgue tanto a una auténtica filosofía posmetafísica como a lo que se entienda por "evolución cultural". En Marx hay un punto de arranque para ello que se expresa en estos términos: "la totalidad de lo que se llama historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano" (Marx, 1968: 147). Es este un trabajo que, en su sentido primario, expresa un tipo de interacción que presupone la relación sujeto-sujeto, y no la de la lógica del intercambio de mercancías -presente, a pesar de Apel, también en el otro punto de partida que propone para construir un orden económico social: el Banco Mundial, el FMI y la OMC-.

Referencias

Apel, K.-O. (1992), "La 'ética del discurso' ante el desafío de la «filosofía de la liberación» (Un intento de respuesta a Enrique Dussel) [I]", en: K.-O. Apel, E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid: Trotta, 2004, 183-215

Apel, K.-O. (1993), "La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de liberación [II]", en: K.-O. Apel, E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid: Trotta, 2004, 249-267

Apel, K.-O. (1996), "¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la *parte B* de la ética del discurso? (Sobre la aceptable e inaceptable implementación de las normas morales bajo condiciones de instituciones o sistemas sociales)", en: K.-O. Apel, E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid: Trotta, 2004, 309-337

Apel, K.-O. (1999), "La ética discursiva y las coerciones funcionales sistémicas de la política, el derecho y la economía de mercado (Reflexión filosófica acerca del proceso de globalización)", en: K.-O. Apel, *La globalización y una ética de la responsabilidad*, Buenos Aires: Prometeo, 2007, 133-162 (trad. cast. A. Crelier y L. Paolicchi).

Apel, K.-O. (2000), "Ética del discurso y globalización. La ética ente las coerciones fácticas e institucionales de la política, el derecho y la economía" (Diálogo con D. Michelini), en: *Erasmus*, Año II – N º 2, 99-119

Bauman, Z. (2007), *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires: Nova

Cantó Milà, N. (2003), "Las relaciones intelectuales entre Karl Marx y Georg Simmel: un diálogo sobre la naturaleza humana y la teoría del valor", en: *Acta sociológica* 37, enero-abril, UNAM, 123-147

Dussel, E. (1993), "Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur (Sobre el «sistema-mundo» y la «económica» desde la «razón ética» como origen del proceso de liberación)", en: K.-O. Apel, E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid: Trotta, 2004, 217-247

Fernández, G. (2008), "La ética del discurso de Karl-Otto Apel frente al problema de las coerciones funcionales sistémicas (*Sachzwänge*)", en: D. J. Michelini, W. Kuhlmann, A. Damiani, *Ética del discurso y globalización. Corresponsabilidad solidaria en un mundo global e intercultural*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA

Löwith, K. (2007), *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona: Gedisa

Löwith, K. (2008), *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires: Katz

Marx, K. (1968), *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza

Marx, K. (2008), *El Capital*, Buenos Aires: Siglo XXI (t. I / v. I)

Marx, K. y Engels, F. (2004), *La ideología alemana*, Buenos Aires: Nuestra América

Micieli, C. (2009), *El hombre alienado, el último hombre y la caída. Encuentros y desencuentros entre Marx, Nietzsche y Heidegger*, Buenos Aires: Biblos

VISONES DE LA MODERNIDAD:

ABIERTAS Y CERRADAS,

CENTRALES Y PERIFÉRICAS

Carlos Elbert

1. Visiones abiertas y cerradas de la Modernidad

La calificación sobre la permeabilidad o clausura de la Modernidad es originaria de Marshall Berman, en su libro *"Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la Modernidad"* (Berman, 2008).Según Berman, las visiones sobre la Modernidad pueden clasificarse en *cerradas y abiertas*. Las primeras se caracterizan por condenar a la Modernidad como un todo, sin interesarse más por ella, ni pedirle cuentas por sus ambigüedades y contradicciones. Se la concibe, entonces, como un conjunto cerrado sobre sí mismo, sin capacidad evolutiva, cuyo fracaso es evidente. Muchos autores ubican en esa línea de pensamiento a Weber, Marcuse y Foucault, cuyas críticas se habrían centrado en el cuestionamiento de las consecuencias que hicieron surgir, expandir y consolidar a los aparatos de intervención administrativa y de control modernos; tales efectos llevan a estos autores a condenar a la Modernidad, a distanciarse de ella y a dar por cerrada toda alternativa de transformación o renovación. A esas voces se sumó también la de Daniel Bell, con su idea de la escisión Moderna en un *orden tecno-económico* (basado en la racionalidad funcional), y un *orden cultural* dominado por el hedonismo, que dejaría al capitalismo sin base moral. (Bell, 1994)

Por cierto, en la obra de estos autores campea el rechazo de una visión dialéctica de los acontecimientos, subestimando los recursos de oposición que poseen los individuos. En esta línea de pensamiento se observa -particularmente en la obra de Foucault- un vaciamiento de la voluntad, una negación del libre albedrío y un fatalismo de los sucesos, impuestos por situaciones de poder bastante abstractas y alejadas de la sustantividad política. No cabe duda, entonces, que para las

diversas concepciones cerradas, la Modernidad es un capítulo terminado de la historia, que cederá, fatalmente, a otras conformaciones filosóficas.

2. Los modelos reivindicativos

Las visiones *abiertas* son las que conciben a la Modernidad como algo ambiguo, en constante estadio evolutivo, sin perjuicio de la crítica a sus insuficiencias y contradicciones. Este enfoque reivindica los logros Modernos, y por tanto, rehúsa dejar de lado las posibilidades de cambio social, las luchas políticas y la capacidad de elección de los individuos.

Por cierto, la defensa de la Modernidad es particularmente difícil en estos días de crisis, en los cuales la revolución tecnotrónica y las políticas neoliberales cambiaron drásticamente el panorama productivo y la conformación social del mundo, etapa que suele traducirse (horriblemente) del inglés como "Modernidad tardía"[1]. Afortunadamente, creemos que se cuenta con destacados autores que intentaron el camino recuperador, con distintos enfoques y alcances. Los más difundidos son, por cierto, Habermas y Giddens; el primero, a fin de concebir una (nueva) teoría de la Modernidad, desarrolló su famosa, compleja y altamente abstracta *teoría de la acción comunicativa*, apoyada en un profundo análisis de las formas de comunicación intersubjetivas, extrayendo de allí *lo razonable*, o sea, aquello basado en los diálogos orientados a la coincidencia de los hombres en planos de igualdad.

La acción comunicativa es tenida por el mecanismo fundamental del comportamiento social, porque *presupone siempre un interés en entenderse*: los hombres hablan entre sí, porque desean entenderse, y actúan como seres racionales, capaces del consenso. Habermas distingue, entonces, entre *razón lógica* y *dialógica*, considerando a la primera como unilateral y susceptible de contradicciones, y a la segunda, investida, en cambio, de comunicación intersubjetiva, que sería *la única en condiciones de rescatar el racionalismo y la Modernidad*. Sólo esta razón dialógica habilitaría una intersubjetividad de orden superior, apta para el desarrollo y formación no forzada de una voluntad colectiva. (Habermas, 1987/88)

Habermas dice, en suma, que si bien tras muchos de los más enormes éxitos materiales está presente la razón instrumental, ella es también culpable de haber invadido, con su lógica deificada y mercantil, los mundos de vida donde debiera imperar la razón comunicativa. La confianza en la razón y en la capacidad de progresar produjo bellas teorías de carácter emancipador, pero, al mismo tiempo, esas teorías tendieron a olvidar las diferencias culturales y se volvieron totalitarias. Esa es la causa de la actual desilusión de las teorías de pretensiones generales, del progreso o teleológicas. (Habermas, 1987/88)

Giddens, por su parte, no coincide con la opinión de Habermas, en el sentido de que sea posible *completar* el proyecto integrador de la Ilustración, porque, según opina, el universo actual casi no deja entender los acontecimientos que quedaron fuera del control de los individuos, habiéndose vuelto confusos e inciertos, hasta un punto tal, que parecen hacer inalcanzable la utopía de una sociedad verdaderamente libre.

Giddens cree que la sociedad Moderna no forma un todo unificado, un sistema integral, movido por una fuerza única. Existen, dice, lógicas y tendencias múltiples que interfieren entre sí. Para él, la Modernidad es, ahora, *multidimensional*: afirma que los tres últimos siglos fueron totalmente distintos a cualquier otro período de la Historia, por la influencia de un complejo de instituciones como el capitalismo, la industrialización, los estados-naciones y el individualismo, que transformaron por completo al mundo, a partir del siglo XVII.

El sociólogo británico estima, entonces, que la visión posmoderna de nuestra época es *muy parcial*, porque cuando se intenta aprehender nuestras sociedades a largo plazo y de manera global, se percibe que vivimos una época de *"radicalización" de la Modernidad, por la extensión y globalización del capitalismo a escala planetaria*. Ese cambio se acompaña de la emergencia de la economía y la información, y de las enormes transformaciones relacionadas con el progreso de la ciencia y la tecnología. Por último, se asiste, al menos formalmente, a la difusión de los ideales de la democracia en casi todo el planeta. Esas tendencias siguen siendo, para Giddens, los motores Modernos, que guían el cambio de las sociedades; por ello, el término Posmodernidad no le resulta apropiado. Nuestro autor cree que hoy se vive la *transición hacia una sociedad cosmopolita global*, impulsada por las fuerzas del mercado, los cambios tecnológicos y las mutaciones culturales. Esta Sociedad Mundial no es dirigida por la voluntad colectiva, sino que conforma, ahora, una especie de "máquina loca", que sigue su camino más allá de la voluntad de la gente, la que, sin embargo, cambiará de mentalidad, retomando la voluntad colectiva de conducir conscientemente

el cambio, para limitar, o por lo menos controlar, al libre mercado.

No obstante esa visión, el modelo de cambio que imagina Giddens tendría —según él mismo reconoce — numerosas limitaciones, porque en las sociedades complejas, las cadenas de decisiones, interacciones, causas y efectos son tan numerosas, que siempre habrá consecuencias imprevistas de nuestros actos. Lo ilustra, citando ejemplos de graves accidentes tecnológicos, como el de Chernobyl.

El mayor problema de nuestras sociedades consistiría, entonces, en *aprender a manejar los riesgos, más que en querer dominarlo todo*. Según lo que Giddens llama la "reflexividad" del saber social, no se pueden prever -de manera segura- las conductas de los agentes, como por ejemplo, las del plano económico (productores, consumidores). Estos agentes ajustan sus acciones según la información que poseen de la realidad económica; los mercados financieros funcionan a escala mundial y escapan, por mucho, a la capacidad de intervención y de regulación colectiva. Por ello, los mercados siguen lógicas en las que la noción de reflexividad es esencial para la manera en que se construye nuestro futuro, pues en un mundo más reflexivo la capacidad de prever el futuro desaparece, suplantada por la evaluación de una multiplicidad de variantes. Sin embargo, estos diagnósticos de la Modernidad no significan el fin de las posibilidades de cambio, sino que, *frente a la radicalización de la dinámica de la Modernidad, se necesitan cambios políticos también radicales*, basados en la filosofía de la conservación ecológica y la solidaridad, mediante una democracia no sólo formal, sino también sustancial. Guidens recurre al concepto habermasiano de *comunicación dialogante*, que debería abarcar tanto las pugnas entre estados como entre particulares, porque sólo la comunicación, en los planos macro y micro, son un resguardo ante la violencia. (Giddens, 1996, 1993)

Las dificultades más importantes para una defensa de la Modernidad se centran, según entendemos, no tanto en las ya conocidas críticas que se le formularon durante los siglos XIX y XX, sino en el actual bombardeo propagandístico de ideas hedonistas, escépticas y relativistas (tributarias del arsenal posmoderno) y el vaciamiento cultural de alcance generalizado que instalaron y fomentan los medios audiovisuales monopólicos, destruyendo el Pacto Social y las formas de solidaridad y convivencia preexistentes. (Lipovetzky, 2007)

También merece ser citado aquí el trabajo de David Harvey, *La condición de la posmodernidad* (1999), quien intenta, siguiendo la línea interpretativa de Fredric Jameson y Terry Eagleton, descifrar las condiciones históricas, geográficas, económicas, culturales e ideológicas que posibilitaron la emergencia de la posmodernidad. Por razones de espacio, nos limitamos aquí a mencionarlo.

Es posible que, por el momento, ninguna propuesta teórica esté en condiciones de hacer frente a este cuadro de desarticulación de las visiones del mundo vigentes hace apenas un cuarto de siglo. Pese a tales dificultades, queda fuera de discusión la importancia que representa, para el campo de las ciencias sociales, *definir si la Modernidad es una época finiquitada y debemos valernos de nuevos paradigmas racionales y científicos, o todo lo contrario*. No importa cuáles autores se tomen como base para el desarrollo de los fundamentos; lo relevante es que todos seamos capaces de elegir caminos aptos para dar coherencia y sustento a los discursos científicos que pretendemos desarrollar.

3. La dualidad centro- periferia y sus divergencias

Al caracterizar a la Modernidad, dijimos que ella constituyó una autoconciencia histórica, un modo específico de vida y experiencia de las personas educadas conforme a sus patrones culturales. Esta autoconciencia se basó *en la racionalidad*, que dio, a sucesivas generaciones, un *espíritu de pertenencia a un mundo de valores universales*, homogéneos, progresistas y superiores, con un programa triunfal por realizar. Lamentablemente, una de las consecuencias negativas de tan loable programa, fue la deformación de la elite intelectual europea, la que, a poco andar, se consideró punto de referencia para la interpretación de toda la historia, y al mismo tiempo, medida de todas las formas de vida. (Elbert, 2012, 1/1.3)

Por contraste con su centralidad, las elites Modernas consideraron inferiores, incompletas, inmaduras, o subdesarrolladas a las culturas que las que no encajaban en su cosmovisión. Paradójicamente, los representantes de tales culturas "de menor importancia" se enajenaron a las ideas centrales, tomándolas *como modelo referencial de progreso*. He aquí el origen de lo que hoy, en un lenguaje más moderno, se define como *centro y periferia*,[2] división que explica buena parte de la marginación del

llamado “tercer mundo” en los aspectos económicos, políticos, militares, culturales, etc. Tal visión eurocentrista no ha sido superada, ni en medio de la actual globalización, en la que los países “avanzados” repelen a los inmigrantes ilegales del mundo “atrasado”, para que no contaminen a sus sociedades satisfechas con problemas que creen superados para ellas. (Baumann, 2008)

Como ejemplos del reparto originario del mundo, podemos evocar la conquista teocrático-militar de América por España y Portugal, o la mercantilista-militar por el Imperio Británico. Si el primer modelo implantó un orden basado en la voluntad divina, anclada en ideas todavía bajo influjo medioeval, los ingleses, partiendo de Adam Smith combinarían las ideas de John Stuart Mill con las organicistas de Spencer y la teoría Darwiniana, proporcionándose una base justificativa “racional” que identificó los intereses de los poderosos con la supervivencia biológica del más fuerte (y capaz). Así, el proyecto colonialista obtuvo un sustento “científico” y una lógica evolutiva propia, que proclamaba la existencia de aptitudes superiores, destinadas a imponerse fatalmente, por obra de los humanos más perfeccionados. Se jerarquizaron, de tal modo, sociedades, clases, fuerzas productivas y modelos económicos, con derechos distintos en el reparto de los beneficios planetarios.

Como consecuencia de esos aparatos de justificación ideológica de los planes expansivos (en especial del Imperio Británico), su relación con los pueblos de raza india americana, negra o asiática estuvo orientada por convicciones eurocentristas, según las cuales los pueblos atrasados debían someterse a las políticas coloniales, para estar en condiciones de acceder (pacientemente, a muy largo plazo y como súbditos obedientes), a la civilización plena y al progreso. (Elbert, 2012, cap. 2)[3]

En América Latina, las gestas de independencia dieron lugar a un traspaso entusiasta de ideas para reemplazar las estructuras monárquicas por los modelos republicanos triunfantes en Europa, cuando estas iniciaban la revolución industrial.

Resultó una fatalidad que las luchas por la independencia americana no coincidieran con el florecimiento de un pensamiento local, que produjese instituciones originales, ligadas a su propia problemática, en vez de a las de los modelos centrales. El entusiasmo por las novedades de Europa ocupó, lisa y llanamente, el vacío de un proyecto de síntesis, de un pensamiento regional propio y sistemático, que se inspirara en la historia, geografía, clima, gentes, culturas, idiomas y costumbres locales. Los pueblos indígenas continuaron sojuzgados, perseguidos y expoliados cuando al frente de las flamantes repúblicas se instalaron elites de patriotas mestizo - europeos, dispuestas a imitar a Francia, Inglaterra o Estados Unidos. Se creyó que dejar pasar ese “tren de la historia” significaba desperdiciar oportunidades que aprovecharían otros países más visionarios. La sustitución del régimen colonial español implicó, entonces, la adopción del pensamiento Moderno, *requerido ahora desde la periferia*, en sentido inverso al impulso invasor originario de la conquista. Nuestros pensadores locales se alienaron al modelo idealizado, haciendo suyos hasta los prejuicios más negativos; por eso, muchas de nuestras figuras intelectuales de entonces (las que terminaron imponiéndose), concibieron sus proyectos republicanos a partir del racismo y la xenofobia más crudos contra el elemento poblacional originario. Los casos de Argentina y Uruguay eximen de mayores comentarios al respecto. (Ribeiro, 1977, 1992; Elbert, 2012, 2da parte, cap. 1, 2)

Llegados al siglo XXI en América Latina, comprobamos que la catástrofe tras la etapa neoliberal y sus efectos de deterioro ecológico, concentración financiera y debilitamiento de soberanías nacionales e instituciones democráticas, evidencian que *esta región padece dificultades que no admiten comparación con los estándares del llamado “primer mundo*”.

A continuación, analizaremos si la globalización es un impedimento insalvable para adoptar un pensamiento local, a través del análisis de la Modernidad y la Posmodernidad, a fin de caracterizarlas, desde una perspectiva periférica.

4. La Modernidad periférica

La Modernidad es una concepción del mundo que nunca alcanzó un desarrollo pleno, ni una materialización consecuente con su discurso, en ningún lugar del mundo. Para colmo, más allá de este principio genérico, en los países marginales, la realización de ese ideario tuvo distorsiones e inconsecuencias mucho más profundas, porque las aristocracias locales lo asumieron como bandera propia (hasta en sentido literal, como prueba la enseña de Brasil), poniéndolo al servicio de intereses particulares o sectoriales, y postergando (o persiguiendo) a los sectores mayoritarios díscolos. Este fenómeno puede ser constatado con un somero análisis de la historia y la legislación de los países latinoamericanos. En

materia de control social, esa característica es muy evidente: las políticas se aplicaron siempre selectivamente, contra los segmentos sociales débiles, utilizando un discurso que lo oculta con frases pomposas o cínicas, y que se reproduce constantemente.

En suma, casi toda la historia Latinoamericana fue a la zaga de mandantes externos, que definieron los rumbos modernizadores —más por las malas que por las buenas— proveyendo ideologías y también de justificativos, para las alteraciones "coyunturales" de las reglas de juego. Nuestras repúblicas "disfrutaron" de soberanías vigiladas, con esporádicos períodos de autonomía, a los que siempre sucedieron regresiones, que dieron por tierra con los ocasionales progresos sociales igualadores.[4]

Mientras que las gestas independentistas y la estructuración de las repúblicas europeas fueron -en muchos aspectos- un "progreso" respecto a su propia historia previa, al ser adoptadas a libro cerrado en la periferia, dejaron de lado los debates sobre la identidad y la historia locales y, al mismo tiempo, conservaron las desigualdades precedentes. Estas características hicieron del discurso Moderno una especie de alfombra discursiva de recambio, tendida sobre la vieja y deshilachada de la colonia, pero ocultando sus iniquidades previas. Así, la Modernidad sirvió para ignorar la historia, como muestran los palacios españoles apoyados en los del Cusco inca, o la catedral de México, lapidando el esplendor de la devastada Tenochtitlán. Tales arquitecturas fueron trasplantadas a América para eliminar de la superficie las referencias culturales originarias, o sea, nada menos que dos mil quinientos años de historia previa. Podría decirse, entonces, que nuestras regiones, más que haber sido incorporadas a la Modernidad, fueron *aplastadas* por ella.

Las repúblicas nacientes de América fueron caracterizadas piadosamente por los estereotipos centrales, como pueblos de carácter "atrasado" o "joven", de "malas razas", "malos climas" o "vicios sensuales", para explicar su ineptitud y resistencia holgazana a internalizar los esquemas racionales de la avanzada civilizatoria. (Turner, 1985)

Nuestros países se fundaron en el principio republicano, pero manteniendo dualidades hipócritas, que redujeron a los inferiores a la condición de bestias de carga, por su ineptitud para las *performances ciudadanas*. El caso de Bolivia, en pleno siglo XXI, es, en tal sentido, paradigmático. No obstante los cambios introducidos por el gobierno de Evo Morales, las clases acomodadas siguen viendo ese tipo de políticas como una rebelión doméstica inadmisible, que posibilita al segmento plebeyo participar de una ciudadanía plena, reservada -naturalmente- sólo a los hombres blancos adinerados.

Toda nuestra historia es un desarrollo del enfático reconocimiento legal de aquello que, en verdad, se ignora secularmente. En este sentido, cabe recordar el ejemplo del discurso del presidente López Mateos, al inaugurar, en 1964, el Museo Nacional de Antropología, con palabras que quedaron fijadas en su frontispicio: "El pueblo mexicano levanta este monumento en honor de las admirables culturas que florecieron durante la era precolombina en regiones que son ahora territorio de la república. Frente a estos testimonios de aquellas culturas, el México de hoy rinde homenaje al México indígena, en cuyo ejemplo reconoce características esenciales de su originalidad nacional".

Seguramente, López Mateos no imaginó que treinta y tres años más tarde, el homenaje a los indígenas mexicanos seguiría siendo declamatorio -como siempre- y que parte de ellos se levantarían en armas contra el Estado mexicano, en la recóndita región de Chiapas, donde continúan atrincherados contra el poder de la revolución Moderna de los mestizo-europeos. Casi cincuenta años ha cumplido el frontispicio, que parece no traer problemas de conciencia a los gobernantes que se suceden en ese país. Por cierto, lo mismo puede decirse de las constituciones de repúblicas sin hegemonía indígena, con respecto a la igualdad de los ciudadanos ante la ley, del derecho al trabajo, la propiedad ancestral de la tierra, el salario digno, la educación, la salud, etcétera. Allí los postergados serán, además de indígenas, marginados y pobres.

La deforme Modernidad latinoamericana renueva constantemente sus discursos, pero prolongando siempre en el tiempo un estado de cosas injustificable, justificado como producto de la mala suerte o de la fatalidad histórica. Así, cuando la onda neoliberal se apropió de nuestras economías locales, fue aplicado el discurso único del "progreso" que significaba ingresar en el mundo global, para disfrutar, sin demora, los placeres del consumo ilimitado, fácil y sin complicaciones morales ni filosóficas.

Hoy, en 2013, después de todo lo acontecido en la década de 1990, la mayoría de los economistas latinoamericanos de prosapia siguen propalando que América Latina debe desarrollarse según los modelos de Europa Occidental y los Estados Unidos, y que -para ello- es preciso volver a las "modernizaciones" de la economía y del aparato estatal, que tan

fructíferamente instalaron (para su provecho), en la década anterior.

Tras la crisis económica de los Estados Unidos, los centros bancarios y financieros centrales intentan retomar nuevamente el control de los mercados periféricos, propiciando una restauración conservadora - neoliberal, capaz de "retocar" las políticas, para hacerlas de nuevo "presentables" y "eficientes", al servicio del modelo económico. En este momento, las batallas más importantes se libran en la mismísima Europa, ante las debacles de Grecia, España, Italia, Portugal e Irlanda.

Resulta lógico, entonces, que a lo largo del siglo XX hayan proliferado las críticas contra nuestra Modernidad deforme, y que se hayan realizado los más diversos intentos para generar políticas de inclusión e igualación social. Podría pensarse que después de tal desmitificación, debiera haberse producido, en nuestros ámbitos, una toma de conciencia capaz de procesar con más interés los problemas locales. Lamentablemente, lo que se ha logrado no es suficiente, y resulta frágil bajo la tremenda presión global de los grandes centros de interés financiero y sus cadenas de comunicación social.

Por cierto, las circunstancias psicológicas y culturales de la globalización aumentan la confusión reinante, en sociedades donde se propaló el ensueño de haber accedido mágicamente a la "ciudadanía global", igualándonos a los estándares de consumo del Primer Mundo, según los cuales era posible una resolución inmediata y "meramente técnica" de las dificultades humanas; las empresas, a través del Mercado, se ocuparían de dar, en tiempo récord, lo que las burocracias estatales habían sido incapaces de brindar: telefonía, agua potable, transportes, carreteras y hasta modelos para "garantizar la seguridad" como los de la policía neoyorquina.

Después de tanta dependencia y tanta deformación cultural, resulta evidente que sigue siendo imprescindible revisar los sistemas institucionales latinoamericanos, para interpretarlos adecuadamente en sus propios contextos materiales y discursivos, y descubrir los modos de desnudar las deformaciones filosóficas, ancladas en programas obsoletos o abusivos, entre los que se encuentran también los sistemas penales. En este sentido, la remisión acrítica y romántica a los ideales de la Modernidad parece hoy más bien una nostalgia cultural de juristas, que una certeza asentada en la materialidad socio - cultural en la que coexistimos. (Balcarce, Elbert, 2009)

La Modernidad deforme del siglo XX fue alterada, durante la década de 1990, con la introducción de discursos de *formato posmoderno* que habilitaron un extremo relativismo axiológico, mezclaron filosofías sociales y valores contrapuestos, poniendo en cortocircuito al discurso jurídico, particularmente al de derecho penal y su sistema de control. Las agencias del Estado parecieron haber contraído una especie de *Lupus* que incompatibiliza recíprocamente a las instituciones republicanas. Es que el modelo hedonista, los discursos mínimos, el "fin del hombre y las ideologías", el fin de los compromisos sociales, el individualismo consumista, el pragmatismo para resolver conflictos éticos complejos, la conveniencia coyuntural sin compromisos morales, la entronización del "sentido común" como filosofía de vida, etcétera, resultaron abiertamente contradictorios con los fundamentos de la legislación y las instituciones Modernas (las reales y las declamatorias), provocando fenómenos de dualidad esquizofrénica o irracional en la vida social, dando paso a políticas que, en el caso del control social son primitivas, cuasi - medioevales, denominadas de "populismo penal", a las que hemos hecho amplia referencia en otros trabajos. (Elbert, 2007)

Veamos ahora qué influencia tuvo la cosmovisión posmoderna en los países de la periferia, y cuál ha sido su relación con la crisis de los discursos Modernos que acabamos de reseñar.

5. La Posmodernidad periférica

Hoy debemos reconocer, con cierta nostalgia, que el proceso global desarticuló muchas de las buenas conquistas logradas mediante la filosofía Moderna, a un costo social calamitoso. Es difícil ubicar autores de los países centrales capaces de bajarse de su observatorio eurocéntrico, para tomar cabal conciencia de lo vivido por nuestra periferia. Sin embargo, pueden detectarse algunas excepciones, como la de Martín Rodríguez-Gaona, quien sostiene que "Dentro de la mentalidad capitalista, los objetos, los individuos y las ideas dejan de existir, simplemente, cuando no brindan más beneficios. El posmodernismo, desde el año 2002, aproximadamente, ha dejado de ser útil: su misión está cumplida, dentro de la agenda cultural del capitalismo tardío. El cuestionamiento posmoderno de la razón instrumental significó, antes que cualquier aportación estilística, crítica o liberadora, la instrumentalización de la teoría en beneficio del

Nuevo Orden Mundial. Nadie se sorprenda de no recordar propuestas abiertamente totalitarias u oscuras (más allá del sensacionalismo de Baudrillard, las provocaciones nihilistas de Foucault o la impudicia de Fukuyama), pues la función del posmodernismo ha sido tan sutil como efectiva, dentro de lo que podría denominarse como una política de desinformación global".[5] Este autor español sostiene que el furor editorial y académico internacionalizó el debate posmoderno, pero que el posmodernismo y el post -estructuralismo, en la confusión de la pluralidad de sus discursos, nunca se plantearon -a sí mismos- como un desafío para la economía globalizada; más bien, fueron *rentables e inocuos*, generando un efecto social sedante, similar al de la televisión, en versión dirigida a un público minoritario y culturalmente sensible (como el intelectual y universitario). Estos duros conceptos obligan a su contraste con lo acontecido en la realidad, y por cierto no faltan datos sugerentes, como que hayan sido las universidades de elite de Estados Unidos las que dieran la más amplia acogida a las ideas posmodernas, permitiendo apaciguar minorías culturales, manteniéndolas en compartimientos incomunicados, produciendo identidades diferenciadas y rentables para el mercado, mientras los medios de comunicación, irradiaban los productos que la nueva sensibilidad proponía, a nivel planetario. En cuanto al Tercer Mundo, muchos de sus intelectuales han sido entusiastas difusores de la cosmovisión posmoderna, entendiéndola como un proceso ampliatorio de las libertades, muchas veces tras efectuar estadías en las universidades europeas, entre 1960 y 1990. Este aspecto del *transfer de ideas* de nuestro *think-tank*, merece un debate por separado, cual es el de su papel como retransmisores ingenuos, y el modo en que ello incidió en las estructuras de nuestra academia periférica.

Distintos autores señalan que el error de los pensadores posmodernos consistió en no chequear sus teorías en un debate económico, quizá a raíz de su rechazo alérgico al pensamiento marxista. Ello hizo que el significado de la globalización no fuera debidamente evaluado en sus discursos, y que eso, por su parte, *los haya confinado en una visión tan eurocéntrica como la de los adalides de la mismísima Modernidad*. La mundialización de los mercados y de la cultura constituye, ante todo, un fenómeno de naturaleza económica y geopolítica, pero que ha sido clave en la difusión y la institucionalización de las ideas posmodernas.

Los países latinoamericanos resultaron un blanco fácil para la relativización de valores y leyes, mediante la fragmentación social y la inducción del hastío y la apatía en individuos que vegetan frente a los televisores, consumiendo realidades de montaje y entretenimientos banales. (Sartori, 1998)

Seguramente, ello se vio facilitado también por la flaccidez e inestabilidad de las convicciones democráticas y republicanas (de derecha e izquierda) en estas sociedades, que, además, vienen emergiendo de treinta años de dictaduras feroces (1964-1984), alentadas y aplaudidas por quienes, después de instalarlas, mutaron en democráticos acreedores leoninos de las maltrechas y anémicas democracias sobrevivientes.

Es posible que deba celebrarse que la Posmodernidad haya mejorado en mucho el espacio creativo del arte, forjando un clima propicio para la experimentación y la exploración de nuevos medios y protagonistas. Sin embargo, como contrapartida, esa diversidad no puede escapar a una inevitable *dependencia de la sociedad de consumo*, que terminó por subordinar la producción artística de las últimas décadas al determinismo del Mercado. Véanse, así, los casos de la música, la pintura o la literatura, transformadas en mercancías cuyos verdaderos protagonistas son editores y *marchands*, quienes imponen modas, calidades y precios, acondicionando el reflejo consumista del público a sus productos cautivos. Asistimos a la compraventa de arte envasado, en el mejor estilo que, tempranamente, denunciara el artista italiano Piero Manzoni, cuando presentó su famosa *"merde d´artiste*" enlatada. (Lipovetsky, 2004)

Por otra parte, no puede negarse que el discurso posmoderno ofrece algunos espacios para la resistencia, como la tolerancia y la curiosidad hacia lo diferente y extraño; pero la poca profundidad de esos espacios -incluso en la articulación de asociaciones culturales o colectivas- no hace sino confirmar el clima de escepticismo, trivialidad y apatía que se deriva de su relativismo moral fatalista. Como dice Rodríguez-Gaona, parece evidente que dichas loables alternativas, en términos prácticos y en su estado actual, no sólo fueron insuficientes, sino que contribuyeron, involuntariamente, a consolidar un escenario cada vez más enrarecido. Sea como fuere, hemos sostenido que a la Posmodernidad se le abrió, en nuestra periferia, un crédito de simpatía, cuando

algunos la vivenciaron como herramienta libertaria del pensamiento, superadora de las inconsecuencias de una Modernidad esclerótica, o incluso, como su modelo sustitutivo. Pero el contraataque imperial, a partir de la caída de las Torres Gemelas, cambió definitivamente aquél panorama, cuando el ejército más poderoso de la tierra fue colocado al servicio del fundamentalismo imperial económico y político.

La "cruzada del bien" persigue hoy al "mal" allí donde se encuentre, según borrosas caracterizaciones, como las de "fundamentalistas", "socialistas", "populistas", "narcotraficantes" o "terroristas". Se persigue a esos malvados, *preventivamente*, en Irak, Irán, Afganistán, Palestina, México, Panamá, Venezuela, Colombia, u otros países periféricos. No deja de ser curioso que el Mal se haya difuminado justamente en las periferias lejanas y no en los países centrales, como si nuestra barbarie amenazase inveteradamente al "modelo civilizador" de los marines, que ya no necesitan de la Modernidad ni sus legitimaciones formales -como las Naciones Unidas, por ejemplo- para poner manos a la obra.

Por otra parte, cabe reconocer que la población periférica, en especial sus clases medias, ha sido instrumentada por un formidable lavado mediático de cerebros, que les inyectó las leyes del Mercado con formato de "pensamiento débil", hasta hacerles ignorar y despreciar el poder de la política y la racionalidad de cualquier iniciativa progresista de gobiernos locales.[6] No obstante sus involuntarios aportes el modelo social individualista y excluyente hoy hegemónico, la Posmodernidad ha contribuido también a desmitificar los discursos abstractos de la Modernidad incompleta del pasado, posibilitando la apertura mental hacia horizontes más flexibles, actitud de singular importancia en situaciones socio-económicas como las que se debaten en la actualidad, atravesadas por las dificultades y crisis profundas de los países centrales, que apuntalan sus bancos con la masiva intervención estatal, por ellos mismos antes execrada.

6. ¿Subsistirá la Modernidad en la periferia global?

No cabe duda que el pensamiento ilustrado de la Modernidad ha sido el intento cultural más ambicioso de la historia por construir un orden exclusivamente racional, sustentado en una "certeza", o sea, en ciertos valores considerados indispensables, aplicando la intervención racional humana sobre el mundo de la naturaleza y de la sociedad. Sin embargo, hemos visto las razones que desacreditaron a ese proyecto, llevándolo al rol del acusado, con la intención de darlo por concluido. Se aludieron también las limitaciones del ideario genérico de la Modernidad, las que tuvo en y para las áreas periféricas del mundo, en especial, para América Latina. Esas peculiaridades hacen que en nuestro espacio sea mucho más complejo el balance del estado actual del ideario Moderno. El renacimiento del debate sobre los derechos originarios, la desconfianza instalada contra la razón y el presunto agotamiento de los discursos que ella produjo, hacen difícil salir al ruedo en defensa de la visión Moderna. Quien lo intente, deberá afrontar inmediatos etiquetamientos descalificatorios de "positivismo", "nostalgias del pasado", "determinismo", "mecanicismo" y otros. Sin embargo, la tarea merece ser emprendida, aún a ese precio, porque están en juego el sentido de la coexistencia humana y su identidad en los márgenes, hoy totalmente fragmentada.

Carlos Fuentes, el gran literato mexicano se preguntaba: "Ser Moderno ¿es continuar con esa línea del siglo XIX, de ser cuanto antes parecidos a los norteamericanos y a los europeos, haciendo caso omiso de todas las otras cosas que hemos sido y sin las cuales nunca podremos ser, o es enfrentar una Modernidad cuya característica actual es que no es lineal? Hemos llegado a una modernidad no lineal, a una modernidad de simultaneidades, en la que, súbitamente, lo que siempre hemos considerado moderno, la línea futurizable, consiste en cosas que creíamos que se habían muerto, en cosas que creíamos que ya no estaban allí".[7] Puede apreciarse, entonces, que existe una toma de conciencia en nuestro ámbito intelectual, sobre la crisis de lo Moderno; no obstante -y lamentablemente- tenemos más interrogantes que respuestas sobre el modo en que esa situación podría resolverse. Ello constituye, entonces, otro desafío para el objeto de este trabajo: delinear argumentos que aporten a la reconstrucción de la confianza en algún tipo de proyecto de cambio, que no renuncie a los logros positivos de la Modernidad, pero tampoco deje de seguir tras sus objetivos frustrados. De no comprometernos en esa búsqueda, la única alternativa disponible es la de refugiarnos en las deconstrucciones posmodernas, hasta quedar vacíos de proyectos y esperanzas.

Consideramos que la incredulidad actual en los relatos sobre los cambios necesarios deriva, en buena medida, de la fragmentación social en la que el proceso global sumió al mundo, especialmente en Occidente. La furiosa expansión del turbo-capitalismo, estandardizando pautas para todas las formas de consumo (la llamada "Mc.donaldización"), no mejoró la situación planetaria y hoy puede asistirse a su resquebrajamiento, y a los efectos de la crisis capitalista generalizada.

Cabe preguntar, entonces, si las instituciones de la Modernidad están definitivamente agotadas y vamos hacia alguna clase de orden distinto. Larraín dice que, para los posmodernos, no hay duda de que la respuesta es afirmativa: la reacción antimoderna sería el preludio de su desaparición definitiva. A partir de allí, estaríamos forzados a interpretar nuestra existencia no como una totalidad ni como algo coherente, porque el desarrollo histórico carecería de sentido universal, con lo cual tampoco tendría sentido el futuro de los individuos. Creemos, como este autor chileno -que sigue en el punto a Giddens- que lo que acontece es una *radicalización de la Modernidad*; que los cambios que se han dado en vida social y las ciencias serían fruto de la propia reflexividad Moderna, que *no disuelve al sujeto, y que no deja de pensar que el conocimiento sistemático y las tendencias de desarrollo social son posibles y deseables, para evitar el relativismo total*. Explica Larraín: "En la posición filosófica posmodernista hay exageraciones que llevan, no sólo al subjetivismo total y a la pasividad política, sino, también, paradójicamente, a un esencialismo cultural. El énfasis exagerado en la diferencia y en la pluralidad de discursos inconmensurables, termina esencializando cada cultura en un mundo cerrado, que se cree totalmente "puro" y distinto de otros, perdiéndose, así, toda base común de humanidad. Es preciso rechazar el relativismo y la desconfianza en la razón, porque no son inherentemente contradictorios: se duda de la verdad, pero se contrapone la validez de la propia; se ataca a la razón, pero con argumentos elaborados por ella misma" (Larrain Ibáñez, 1996: 244-250).

Los acontecimientos de las últimas décadas en América Latina son una clara demostración de que el repliegue de la racionalidad desalentó la acción política, así como la intelección de los discursos sobre los grandes problemas sociales y su modo de abordaje. Si la realidad es caótica y los sujetos no saben cómo actuar con sensatez en un mundo que no entienden, como meros entes pasivos librados a su suerte, entonces, toda acción política de transformación pierde su base real. En este sentido, hemos visto cuáles fueron los resultados del posmodernismo transformado en lógica neoliberal, para volverse luego discurso económico único de la Modernidad postrera.

En suma, consideramos imprescindible la propuesta de rescatar una forma actualizada del discurso Moderno, profundizándola mediante la autocrítica y una nueva síntesis; o sea, una radicalización crítica de lo Moderno. Por cierto, en la periferia la propuesta incluye la desmitificación cultural de los discursos centrales, partiendo de una antítesis: la de la lucha por un espacio propio, que condense y exprese nuestras realidades, por tantos siglos negadas o acalladas mediante el sometimiento. *Es este el punto de partida para nuestra interpretación social y científica, que, como puede suponerse, tiene también, forzosas consecuencias epistemológicas*, para las que he dedicado mi libro más reciente y que no es dable exponer en este espacio de tiempo.

Notas

1. Ver nuestra crítica en (Elbert, 2012, caps. 14, 15: cap. 1, punto 1.3 de "Criminología, ciencia y cambio social").
2. Las nociones de "centro" y "periferia" están usadas en este trabajo como un esquema interpretativo de aceptación generalizada, que no pretende afirmar una división ontológica absoluta entre los países aludidos. Un concepto alternativo sería el de países con alto nivel de desarrollo económico – social, en oposición a la gran mayoría que no puede aspirar a esa calificación.
3. Durante la segunda guerra mundial, los aviadores norteamericanos eran estimulados en el entrenamiento, con la afirmación "científica" de que los enemigos japoneses eran malos pilotos, a causa de la visión distorsionada que les posibilitaban sus ojos oblicuos.
4. De una larga lista, recordamos, solamente, los golpes militares de Guatemala (1954), Chile (1973) y Honduras (2009). Su cohorte demuestra que el fenómeno se reproduce idéntico, salvo en las formas.
5. *Dossier* dedicado a F. Jameson, en Riff-Raff, Revista de pensamiento y cultura, Nº 33, 2007
6. Ver: *"La explosión del periodismo"*, de Ignacio Ramonet, Ediciones Le Monde Diplomatique, Buenos Aires, 2011
7. Reportaje en suplemento del diario" Clarín", Buenos Aires, con motivo de los 500 años del Descubrimiento, 1492-1992.

Referencias

Berman, M. (2008), *Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la Modernidad*, México: Siglo XXI, 17ª ed.

Bell, D. (1994), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza Universidad

Elbert, C. (2012), *Manual Básico de Criminología*, Buenos Aires: Eudeba, 5ta. ed.

Habermas, J. (1987/88), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus

Giddens, A. (1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona

Giddens, A. (1993), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza

Lipovetzky, G. (2007)*, La felicidad paradójica (ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo)*, Barcelona: Anagrama

Harvey, D. (1999), *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires: Amorrortu

Baumann, Z. (2008), *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Buenos Aires: Tusquets

Ribeiro, D. (1977), *Configuraciones culturales latinoamericanas*, Buenos Aires: Calicanto

Ribeiro, D. (1992), *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo cultural desigual de los pueblos americanos*, Caracas: Biblioteca Ayacucho

Turner, J. K. (1985), *México bárbaro*, Buenos Aires: Hyspamérica

Balcarce, F., C. Elbert (2009), *Exclusión y castigo en la sociedad global*, Colección *Memoria Criminológica*, No. 7, Montevideo – Buenos Aires: Editorial B de F.

Elbert, C. y cols. (2007), *Inseguridad, víctimas y victimarios,* Colección *Memoria Criminológica*, No. 4, Montevideo – Buenos Aires: Editorial B de F.

Sartori, G. (1998), *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Buenos Aires: Taurus

Lipovetsky, G. (2004), *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona: Anagrama

Larraín Ibáñez, J. (1996), *Modernidad razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello

LAS CONDICIONES DE UNA GOBERNANZA GLOBAL DEMOCRÁTICA EN LA PERSPECTIVA HABERMASIANA

Jorge R. De Miguel

La cuestión de la gobernanza global democrática adquirió un gran impulso teórico en las últimas dos décadas, acaso desde el significativo aporte de David Held. Este autor se preguntó si el principio de legitimidad democrática podía ser aplicado en un orden internacional donde Estados, organizaciones, agencias y corporaciones adoptan el rol de actores, al tiempo que los ciudadanos afectados por las decisiones de aquéllos carecen de herramientas eficaces para controlarlos. (Held, 1995: 135-36.) Pensar acerca de las condiciones para una democracia global efectiva implica comprender de qué modo los ciudadanos -y no sólo los actores colectivos-, pueden sentirse partícipes, política y jurídicamente, de una comunidad nacional y, a la vez, entenderse como miembros de una sociedad global con derechos y deberes legítimos. Desde luego que ni los Estados, ni los demás actores mencionados, pueden ser soslayados; antes bien, corresponde reubicarlos en sus diferentes responsabilidades ante el orden global. Pero sería un retroceso a un "estado de naturaleza" internacional pre-kantiano concebir tal orden como el escenario en el cual sólo los intereses de los príncipes y sus pueblos se hallan en pugna, subordinando los derechos universales del hombre.

Las siguientes reflexiones pretenden aportar a una perspectiva filosófica de la gobernanza global democrática, centrada, principalmente, en las virtudes y debilidades de la propuesta habermasiana. Dado el grado de interconexión material y espiritual que ofrece el mundo de hoy, que se manifiesta en la globalización económica y en el ascenso de las particularidades culturales, así como los avances en la juridificación de las relaciones internacionales en el siglo XX, ya se puede admitir la

irreversibilidad del orden global y el rumbo hacia un Derecho cosmopolita. Ello no significa, sin embargo, adoptar una actitud conformista con el tiempo presente. No se puede desconocer que más allá de las fronteras de los Estados subsiste todavía el recurso a la fuerza y a las estrategias políticas basadas en la desigualdad de poder. Tampoco se debe ocultar que, a veces, los mismos actores estatales que en su ámbito doméstico exhiben una práctica efectiva de respeto a los principios democrático-constitucionales, al mismo tiempo, ejecutan políticas exteriores agresivas y hasta contrarias al Derecho internacional, en particular, cuando entienden que sus intereses nacionales se hallan en peligro. Pero que tal tendencia persista no debe conducir a otorgarle legitimidad, consagrando a la arena internacional como un campo de fuerzas mecánicas, carente de todo horizonte normativo. Por el contrario, el trabajo pretende aportar a la constelación temática que cree imperioso y posible que las relaciones globales sean sometidas al control de los pueblos y sus ciudadanos bajo condiciones éticas y jurídicas compatibles con la vida democrática. Estas condiciones, por otra parte, ya están presentes en las normas, instituciones y, crecientemente, en el comportamiento de los distintos actores.

Para Jürgen Habermas y otros autores, la aludida legalización de las relaciones internacionales es patente a través del proceso de constitucionalización iniciado en la primera posguerra del siglo pasado, y consolidado, posteriormente, con la creación de las Naciones Unidas. El mismo entraña una transformación del carácter inter-estatal del Derecho internacional en la dirección de un orden jurídico cosmopolita como Derecho de los individuos. (Habermas, 2006: 123-24) Seyla Benhabib, por su parte, sostiene que desde la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948 se ha iniciado una fase evolutiva de la sociedad civil global en la que las normas jurídicas internacionales clásicas dejan paso a normas de justicia cosmopolita, que reconocen a los individuos como personas legales y morales. (Benhabib, 2005b: 86-87) El siglo XXI parece estar confirmando esta tendencia, al decir de Anne-Marie Slaughter, ya que, de modo creciente, más allá de los Estados, se atribuyen derechos y responsabilidades directamente a los individuos, como lo testimonian el "crecimiento explosivo" del Derecho criminal internacional, con capacidad de juzgar y condenar a líderes políticos, y la posibilidad legal de que inversores individuales demanden a los Estados que son partes de un Tratado en caso de incumplimiento, como puede verse en el Acuerdo de Libre Comercio de América del Norte y en la Organización Mundial del Comercio. (Slaughter, 2003: 42-43) A su vez, Hauke Brunkhorst destaca que el proceso mencionado ha conducido a una mayor igualdad entre los actores: aun cuando subsisten potencias hegemónicas, sin embargo, deben procurar realizar sus intereses tomando en cuenta el "hecho normativo" de un Derecho internacional humanitario e igualitario, a riesgo de destruir, si así no proceden, el orden legal global. (Brunkhorst, 2004: 519)

Cabe dejar en claro que este proceso de transición hacia un Derecho cosmopolita, en el marco del cual es posible reflexionar en torno a una gobernanza democrática, implica también la revisión crítica del Derecho internacional clásico en sus ribetes eurocentristas y colonialistas, según era manifiesto cuando sus actores lo asumían como un código de convivencia legal entre naciones que se autodenominaban "civilizadas". Martti Koskenniemi ha historiado este proceso, aunque sin registrar como una superación los avances normativos y legales del siglo XX, pues afirma que un "universalismo genuino" sólo es posible por medio de una confrontación honesta entre distintas políticas jurídicas de la humanidad. (Koskenniemi, 2005: 123.) De modo que la investigación acerca de las condiciones de una democracia global no se agota en una ingenua operación de extensión de las instituciones domésticas occidentales a la arena internacional, sino que, antes bien, procura la puesta en tela de juicio de ese procedimiento. Por otro lado, la invocación de los particularismos culturales, incluido el occidental, como si fueran universos encerrados en sí mismos, converge en un ocultamiento de similar tenor al que se atribuye al eurocentrismo de otrora, pues parte de una auto-comprensión homogénea del *ethos*, que transforma en canónica una interpretación privilegiada respecto de las demás posibles. Que existan instituciones democráticas internacionales capaces de promover la deliberación global no sólo mejora el tratamiento de cuestiones que escapan a la capacidad de resolución de los Estados-nación, sino que, al mismo tiempo, impulsa el perfeccionamiento de los procedimientos de discusión en el orden doméstico y, por tanto, la revisión de las creencias básicas de una cultura.

No obstante, cabe reconocer que entre los obstáculos más difíciles de sortear a fin de que la gobernanza global adopte características

democráticas se halla la aparente imposibilidad de generar una solidaridad cívica global y hasta una suerte de cultura política universal que cumpla en el orden internacional el rol que cabe a los compromisos éticos en una sociedad doméstica. Para algunos autores, una sociedad política democrática no podría existir más allá del Estado nacional por la ausencia, e improbable configuración, por ejemplo, de un pueblo europeo o de cualquier región y, menos aún, de un pueblo del mundo. Sin embargo, teóricos del cosmopolitismo, como Held y Habermas, han mostrado de qué modo tales dificultades podrían ser evitadas, en la medida en que aquellos compromisos sean reducidos a algunos principios básicos que hagan posible la coexistencia de naciones y culturas diversas.

Held advierte que el proceso de formación de las identidades políticas nacionales en Europa durante la modernidad fue, en sus comienzos, estimulado por la apertura y la expansión del conocimiento que supuso el desarrollo de la imprenta. Pero, desde el siglo XIX, el crecimiento de la prensa y la posterior revolución de las comunicaciones fueron erosionando las fronteras culturales y extendiendo el horizonte de comprensión de los ciudadanos de las sociedades democráticas hacia las problemáticas globales. Sin embargo, al mismo tiempo, esto último ha derivado en una mayor conciencia de las diferencias entre pueblos y creencias, cuya pluralidad impide constituir una historia política universal común. (Held, 1995: 121-26) Una diversidad tal, a juicio de Held, no es incompatible con una comunidad democrática cosmopolita, ya que en ella no se requeriría un consenso de principios y valores de igual densidad que el que opera como sostén de la cultura política en el ámbito de las sociedades domésticas. Más aún, la democracia debe parte de su prestigio contemporáneo a su capacidad de brindar un marco constitucional que delimita las diferentes “narrativas del bien” bajo el “bien democrático”, asegurando condiciones libres e igualitarias de participación en la deliberación y la negociación públicas a fin de superar los conflictos valorativos. Así también, piensa Held, las diversas identidades nacionales y culturales pueden coexistir bajo un Derecho democrático cosmopolita en la medida en que estén dispuestas a abandonar sus pretensiones más exclusivas sobre el bien y lo justo y se comprometan con una estructura jurídica que promueva la tolerancia mutua y la responsabilidad. (Held, 1995: 282-83)

El planteo de Habermas, por su parte, parece ser más aclaratorio de cuáles serían los principios bajo los cuales podría funcionar la sociedad global de modo que, entre otros aspectos, sea evitada la crítica de que los mismos constituyen una proyección de las normas comunes de las democracias occidentales. Al respecto, Neil Walker hace ver que el Derecho internacional contemporáneo, tanto en su contenido como en sus procedimientos, está “cargado” teóricamente por la tradición dominante occidental. Vale decir que en él convive un “falso universalismo”, que meramente enmascara intereses particulares y los extiende a todo el globo, con un universalismo cosmopolita más genuino, lo cual genera desconfianza en las naciones más débiles o ajenas a aquella tradición acerca del proceso de constitución de una sociedad política global. (Walker, 2005: 11-12; Koskenniemi, 2005)

El filósofo alemán entiende que es preciso avanzar hacia una interpretación superadora de la tesis acerca de la necesidad de un pueblo culturalmente homogéneo que sirva de sostén a una unión política entre Estados. Tal exigencia, en la medida en que considera irrebasables las diferencias culturales, tiende a mantener la fragmentación política del mundo y de las regiones. La posición habermasiana es que ello se opone a la “integración sistémica de una sociedad global multicultural, a la vez que bloquea el progreso hacia una civilización de la violencia al interior de las sociedades y entre los Estados por medio del Derecho constitucional”. (Habermas, 2012: pos. 145) En el propio proceso de constitución del Estado moderno occidental, recuerda Habermas, la autoridad política adquirió legitimidad por el consenso legalmente institucionalizado de los ciudadanos. Tal juridificación democrática constituyó una fuerza racionalizadora y civilizadora que quitó al poder político su núcleo autoritario, justificado en un orden trascendente o en los valores de una nacionalidad, para transformarlo en una fuerza legal autorizada por el Derecho positivo. Todo ello torna innecesario que la asociación política esté fundada en el *ethos* de un pueblo. (Habermas, 2012: pos. 151-171) Un desarrollo similar es verificable en el Derecho internacional y su creciente constitucionalización desde la primera posguerra del siglo XX, hasta la tendencia, tras el fin de la Guerra Fría, de afianzar procedimientos supranacionales para la negociación y la decisión en un nivel extra-estatal. En ese nivel, lo que se espera, es que también puedan ser domesticadas por el Derecho las denominadas fuerzas “naturales”

de las relaciones económicas. (Habermas, 2012: pos. 171-191; Mendieta, 2010: 8)

De este análisis surge, a mi entender, que la subordinación de las relaciones globales a un orden legal consentido se vería notablemente reforzado por una suerte de secularización del poder político al interior de los Estados. La persistencia de sociedades basadas en una justificación religiosa del gobierno y el Derecho, o bien, en principios morales de una nacionalidad excluyente, conspira contra el propósito mencionado. Es así que dicha secularización, moderadora de las tendencias autoritarias de una cultura política, completaría el requisito, formulado por Kant, de que una constitución cosmopolita exige la adopción de un régimen republicano por todos los Estados. (Kant, 1993: 195 [354]) La globalización política perderá su aura de una conjura de fuerzas poderosas que tienden a sojuzgar a países y regiones más débiles en la medida en que se la entienda como la institucionalización, más allá de las fronteras nacionales, de procedimientos de deliberación y de relaciones en las que la fuerza está legalmente constreñida.

Por otro lado, si bien la unidad cultural de un pueblo no es el fundamento del Estado constitucional moderno, las normas que lo rigen surgen del consentimiento de sus ciudadanos considerados como una asociación particular de hombres. De allí que Habermas considere que las instituciones jurídicas y políticas derivadas de ese consenso requieren distinguir entre miembros y no miembros de una comunidad nacional. Aún diverso culturalmente, un pueblo democrático funda su identidad colectiva a partir de la autodeterminación de sus ciudadanos, de modo que los principios universalistas de un Estado democrático-constitucional son interpretados y practicados atendiendo al contexto histórico de sus formas de vida. A diferencia de ello, cualquier organización política mundial democrática debería ser totalmente inclusiva, ya que sólo podría invocar el consenso de la totalidad de los ciudadanos del mundo, por lo que estaría ausente en ese nivel aquel modo ético-político de auto-comprensión propio de una sociedad doméstica. En su lugar, una sociedad cosmopolita sólo podría aspirar a una “auto-comprensión jurídico-moral” de sus ciudadanos, de suerte que su solidaridad cívica descanse en el respeto a la condición moral y universal de los derechos humanos. Por ésta y otras razones, no es posible un gobierno mundial sobre bases constitucionales. (Habermas, 2000: 139-41)

Sin embargo, una cultura política más inclusiva podría funcionar más allá del Estado nacional, a juicio de Habermas, en el nivel de las organizaciones regionales. En la más avanzada de ellas, la Unión Europea, la cultura común y las experiencias históricas compartidas están en condiciones de aportar un principio de legitimidad que soldaría una Constitución libremente sancionada. (Habermas, 1998a: 161) Resultaría, entonces, una identidad política europea, para cuyo sostén no se requiere postular la previa configuración de un pueblo europeo como fuente nutricia de un acervo de creencias comunes que hagan posible la deliberación democrática entre sus miembros. De modo que la ciudadanía democrática, tal como se la conoce en la órbita del Estado-nación, debe ser comprendida como un “pueblo estatalmente constituido”, que desarrolla vínculos abstractos de solidaridad entre extraños, mediados legalmente y en un contexto comunicativo. En consecuencia, no es menester contar con la unidad sustancial histórica de una cultura como base de la comunidad política, ya que los procedimientos democráticos de la formación de la voluntad al interior de un Estado constitucional hacen posible alcanzar acuerdos racionales entre ciudadanos de diversas procedencias. (Habermas, 1998a: 159-61; 1998b: 137-38; 2008b: 46-47)

Dado el déficit de legitimidad de la sociedad global, ya mencionado, las Naciones Unidas, aún dotadas de necesarias reformas democráticas, como un parlamento representativo de los distintos actores, incluidos los individuos, no podría convertirse en una república mundial. En ese nivel, sostiene Habermas, es suficiente la adhesión a los deberes negativos de no recurrir a la guerra ofensiva y de no cometer graves violaciones a los derechos humanos -que hoy son los objetivos principales de la organización y las bases para el juzgamiento de los delitos internacionales-, en aras de promover una solidaridad cívica global efectiva, aunque no reúna las características del más denso consenso valorativo vigente en una sociedad doméstica. Así, la democratización del orden global sería posible sobre la base de una organización política cuyos vínculos tengan la forma de deberes jurídicos, y no tan solo morales, pero sin que, en conjunto, asuma el carácter de un Estado global. (Habermas, 2006: 143-44) Así, las clásicas funciones del Estado-nación de ser el garante de la seguridad, el derecho y la libertad de sus ciudadanos son transferidas a una organización “supranacional”,

No es éste, sin embargo, un mero experimento conceptual, ya que la historia y las prácticas de la ONU brindan un soporte empírico al mismo. Mayores problemas de legitimidad aparecen en los sistemas de negociación "transnacionales", en las múltiples organizaciones internacionales de grado intermedio, que cargarían, según Habermas, con la tarea de deliberar y decidir acerca de "políticas globales domésticas" (distribución de la riqueza, flujos migratorios, protección del medio ambiente, derechos de las diferentes culturas, entre otras cuestiones). Cuando estas funciones son ejercidas en el marco de un Estado constitucional, quedan sometidas al consenso de sus ciudadanos, a través de los procedimientos democráticos para la formación de la opinión y de la voluntad. En cambio, el control de aquéllos es menos posible cuando las organizaciones transnacionales se componen de expertos y representantes de los gobiernos, que así se comprometen a desarrollar políticas que recaen sobre sus ciudadanos, sin que éstos puedan manifestar su posición. (Habermas, 2008a: 332-33) Una constitucionalización de este nivel exigiría la integración de uniones regionales, del tipo de la Unión Europea, cuyas prácticas institucionales obliguen a los Estados componentes a pensarse como miembros de una sociedad global, con responsabilidad hacia ella y no sólo a hacia sus propios ciudadanos.

A modo de reflexión final, cabe señalar el creciente consenso entre los autores, del cual participa Habermas, acerca de que no es posible convertir a las Naciones Unidas en una república mundial, aun cuando su Carta y otros documentos derivados de ella signifiquen una verdadera Constitución global. (Fassbender, 2009: 77ss.) Antes bien, cabe confiar en que un grado más efectivo de deliberación democrática pueda darse en las uniones regionales, a las que es factible ampliar la solidaridad cívica de los ciudadanos más allá del Estado al cual pertenecen. Habermas pone el acento en la necesidad de una adecuada estructura institucional que traslade al nivel transnacional, dada su función de discutir y sancionar políticas globales, los procedimientos para la formación de la voluntad propios del Estado constitucional, buscando democratizar la toma de decisiones. Otros autores se inclinan por el fortalecimiento de la sociedad civil global, acogiendo del modo más amplio posible el pluralismo político y religioso existente en las diferentes sociedades. James Bohman, por ejemplo, sostiene que, en una instancia transestatal, para que los individuos queden debidamente resguardados de la dominación política y logren influir en ella, se requiere de la existencia de una esfera pública abierta, en la cual, la libertad comunicativa pueda ser ejercida sin trabas, tal como sucede al interior de una sociedad democrática. (Bohman, 2013: 186-87) Aunque no es desdeñable una sociedad civil internacional pluralista y capaz de plasmar posiciones políticas alternativas a las dominantes, ella tiene que poder estar presente en las instancias institucionales de deliberación y decisión democrática de los organismos y las uniones regionales, en particular, cuando se trata de cuestiones que afectan a la globalidad. De allí que Habermas se distancie del enfoque de Bohman, por el riesgo de que la contestación, confiada sólo a la esfera pública internacional, resulte impotente para transformar las políticas globales impulsadas por los actores más poderosos. (Habermas, 2013: 376-77)

Pero, las razones de Habermas acerca de que las Naciones Unidas no pueden aspirar a sostenerse en una auto-comprensión colectiva de los ciudadanos del mundo no parecen del todo satisfactorias. Dicha auto-comprensión todavía funciona con la referencia del orden legal doméstico, en virtud de que la sociedad política se constituyó, histórica y conceptualmente, en los marcos de un territorio propio. No obstante, algunas saludables tendencias contra esa limitación comienzan a aparecer. Como señala Benhabib, al interior de los Estados-nación y de algunas uniones regionales se debate hoy un tipo de ciudadanía más flexible que no esté totalmente atada al dominio político territorial. La noción de pueblo podría pensarse, entonces, como vinculada a una afirmación de la identidad en constante renovación y que se auto-constituye en la discusión de los límites de la inclusión-exclusión. (Benhabib, 2005a: 153) Asimismo, la sociedad global podría entenderse enmarcada en un proceso similar, en el cual se constituya una ciudadanía cuya auto-comprensión no dependa exclusivamente de la pertenencia territorial a una nacionalidad. De ese modo, resultaría ciertamente favorecido el entendimiento en el nivel transestatal acerca de los derechos humanos y la ampliación de su vigencia efectiva, así como, de los principios que hagan posibles políticas globales más equitativas.

Referencias

Benhabib, S. (2005a), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, trad. G. Zadunaisky, Barcelona: Gedisa

Benhabib, S. (2005b), "On the Alleged Conflict between Democracy and International Law", *Ethics & International Affairs*, 19: 1, 85-100

Bohman, J. (2013), "A Postsecular Global Order? The Pluralism of Forms of Life and Communicative Freedom", en: C. Calhoun, E. Mendieta, J. VanAntwerpen, eds., *Habermas and Religion*, Cambridge: Polity Press, 179-202

Brunkhorst, H. (2004), "The Right to War: Hegemonial Geopolitics or Civic Constitutionalism?", *Constellations*, 11: 4, 512-526

Fassbender, B. (2009), *The United Nations Charter as the Constitution of the International Community*, Leiden-Boston: Martinus-Nijhoff

Habermas, J. (1998a), "Does Europe Need a Constitution? Response to Dieter Grimm", en: *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, trad. C. Cronin, P. De Greiff, Cambridge: The MIT Press, 155-161

Habermas, J. (1998b), "On the Relation between the Nation, the Rule of Law, and Democracy", en: *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, trad. C. Cronin, P. De Greiff, Cambridge: The MIT Press, 129-153

Habermas, J. (2000), *La constelación posnacional*, trad. L. Pérez Díaz, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (2006), "Does the Constitutionalization of the International Law Still Have a Chance?", en: *The Divided West*, trad. C. Cronin, Cambridge: Polity Press, 115-193

Habermas, J. (2008a), "A Political Constitution for the Pluralist World Society?", en: *Between Naturalism and Religion*, trad. C. Cronin, Cambridge, Polity Press, 312-352

Habermas, J.; Derrida, J. (2008b), "Europa: en defensa de una política exterior común", en: J. Habermas, *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, Buenos Aires/Madrid: Katz, 41-57

Habermas, J. (2012), *The Crisis of the European Union: A Response*, trad. C. Cronin, Cambridge: Polity Press

Habermas, J. (2013), "Reply to My Critics", en: C. Calhoun, E. Mendieta, J. Van Antwerpen, eds., *Habermas and Religion*, Cambridge: Polity Press, 347-389

Held, D. (1995), *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford: Stanford Univ. Press

Kant, I. (1993) [1797], *La metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina Orts, Barcelona, Altaya.

Koskenniemi, M. (2005), "International Law in Europe: Between Tradition and Renewal", en: *The European Journal of International Law*, 16: 1, 113-124

Mendieta, E. (2010), "A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society. An Interview with Jürgen Habermas", trad. M. Fritsch, *The Immanent Frame*, 3/2/2010, 1-13

Slaughter, A.-M. (2003), "Leading Through Law", *The Wilson Quarterly*, 27: 4, 37-44

Walker, N. (2005), "Making a World of Difference? Habermas, Cosmopolitanism and the Constitutionalization of International Law", European Univ. Institute, Working Paper, 2005/17, 1-12

ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO EN JÜRGEN HABERMAS.

¿Procedimiento neutral o concreción sustancial?

Julián González

Solo a través de las comunicaciones públicas pueden llenarse las instituciones de libertad (…). No digo que eso se logre. Ni siquiera sabemos si podría lograrse. Pero precisamente por ello habría que intentarlo al menos.
(J. Habermas)

Introducción

El 25 de enero de 2009, cerca de 4 millones de ciudadanos bolivianos refrendaron la *Nueva Constitución Política* de su país, fundando así un "Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario", que reconoce la autonomía y el autogobierno a las naciones y pueblos indígenas que habitan su territorio desde tiempos ancestrales y precoloniales. De esta forma, se organiza una novedosa forma de articulación estatal. Lo plurinacional no solo viene definido por la garantía lingüística, religiosa y cultural de los pueblos originarios, sino que asegura además el respeto del ejercicio de "sus funciones jurisdiccionales a través de sus autoridades". Por otra parte, introduce formas de ejercicio democrático directo y participativo, conforme a asambleas y cabildos de carácter deliberativo.

Esta combinación de "deslinde jurisdiccional" y formas de democracia directa viene a llamar la atención sobre una posible modificación fundamental del tradicional Estado Nacional boliviano. Asimismo, parece ser una invitación inexcusable para desempolvar la vieja idea del Estado moderno fundamentado en las típicas instituciones liberales y las estructuras jurídicas de una democracia representativa de índole parlamentaria. La referencia del caso boliviano induce a pensar que la historia no ha arribado a ninguna situación final, al contrario de lo postulado por Fukuyama.

En este sentido, "¿debería considerarse que la democracia liberal es la solución racional para el problema político de cómo organizar la

coexistencia humana? ¿Encarna por tanto este sistema la sociedad justa, la única que debiera ser universalmente aceptada por todos los individuos racionales y razonables? ¿O simplemente representa una de las formas del orden político entre otros posibles?" (Mouffe, 2003: 77).

Jürgen Habermas es sin duda uno de los filósofos contemporáneos que con mayor insistencia ha defendido la noción de un Estado democrático de Derecho capaz de fundamentar procedimentalmente la legitimidad del Derecho moderno. Su idea se asienta, en el postulado de una acción comunicativa encaminada al entendimiento y a la búsqueda cooperativa de la verdad como única forma de integración pacífica de las sociedades contemporáneas. Según su modelo teórico, existiría una conexión interna entre la validación de los enunciados comunicativos y la justificación de normas jurídicas presuntamente legítimas. Este mecanismo se explicitaría en la forma deliberativa y democrática de creación de normas jurídicamente vinculantes. Sólo así podría constituirse un Derecho que conecte la facticidad, entendida como la capacidad de recurrir a la coacción para su imposición, con la validez -en tanto legitimidad-.

Por ello, Habermas reivindica el espíritu democrático de esta forma estatal como la única instancia legítima de creación y justificación jurídica. Las características que se desprenden de este tipo de Estado democrático de Derecho deberían considerarse con un grado de abstracción que las colocara por encima de cualquier forma concreta de organización jurídica. De esta manera, el procedimiento mismo de creación normativa se volvería neutral respecto de criterios específicos o sustanciales de justicia. Si esto es así, Habermas quedaría eximido de las objeciones que acusan su propuesta de etnocentrismo y de defender una forma específica de Estado por sobre otras; en este caso, el estado liberal europeo.

El propósito de este trabajo será conectar lógicamente algunas categorías fundamentales de la teoría habermasiana, como son: verdad, Derecho y Estado democrático de Derecho[1], con el fin de reconstruir la postulación de esta forma estatal como la única instancia legítima de organización jurídica de las sociedades modernas. En este punto nos enfrentaremos con el problema de la pretendida neutralidad que procura dicho procedimiento democrático-deliberativo y su consecuente posibilidad de aplicación con independencia de las circunstancias históricas concretas.

Validez veritativa y normativa como imposición del mejor argumento

Un punto de partida para comprender la perspectiva de la Teoría ético-discursiva de Habermas es el de situarnos en los problemas de fundamentación de enunciados que se presentan en las sociedades modernas. En efecto, lo que antes venía garantizado por creencias o dogmas metafísicos, con la entrada en la modernidad cae en un vacío de justificación. Entonces, el problema que se plantea en las sociedades contemporáneas es el de cómo juzgar la validez de los enunciados que tenemos por verdaderos o correctos si esos criterios de justificación han de poder postularse sin garantías metasociales. Según Habermas, son las condiciones intrínsecas al diálogo argumentativo las que deben remplazar las certezas anteriormente derivadas de Dios o la tradición. "Con la detranscendentralización cambia también el mismo concepto de trascendental. La conciencia trascendental pierde connotaciones de una dimensión establecida en el "más allá", en el ámbito de lo inteligible; ha bajado a la tierra en la forma desublimada de la práctica comunicativa cotidiana. El profano mundo de la vida viene a ocupar el lugar transmundano de lo nouménico" (Habermas: 2007: 27).

A partir del *a priori* lingüístico, resulta posible reconstruir ciertas reglas de validación de enunciados con pretensiones de verdad. "Así, el medio estructurante del mundo de la vida -el lenguaje- representa una forma empíricamente general de comunicación para lo cual no hay alternativa en ninguna de las formas de vida conocidas" (Habermas, 2007: 30).

En cuanto a su postura gnoseológica, Habermas critica, por un lado, la visión naturalista del empirismo al eliminar del lenguaje todas las connotaciones normativas. Por otra parte, rechaza la falacia idealista de una oposición ontológica entre cuerpo y mente, ya que induce a situar la objetividad de la experiencia sólo en un mundo inteligible. En cambio, el autor propone un "naturalismo débil" y un "realismo sin representacionismo", que conecta ambas perspectivas gracias al supuesto de continuidad entre naturaleza y cultura.[2] "La decisión, conceptualmente fundamental, de pensar el mundo como algo constituido bien por objetos o bien por proposiciones tiene graves consecuencias para la ontología, la teoría del conocimiento y los correspondientes conceptos de verdad y referencia" (Habermas, 2007: 41).

Desde aquí se ensambla una idea de verdad que surge de la combinación de "un modo de comprender la referencia que trascienda al lenguaje con un modo de comprender la verdad que sea inmanente al lenguaje. Según esto, un enunciado sería verdadero si, y sólo si, bajo las exigentes presuposiciones pragmáticas de los discursos racionales resistiera todos los intentos de refutación, es decir, si pudiera ser justificado en una situación epistémica ideal" (Habermas, 2007: 47).

El propio Habermas realiza una revisión de esa idea *fuerte* de verdad que había venido manteniendo en trabajos anteriores, definida en términos procedimentales, como *resolución discursiva de pretensiones de validez*: "en los últimos tiempos me he dejado convencer de que esta circunstancia no comporta ningún nexo conceptual entre verdad y la aseverabilidad racional bajo condiciones ideales (…). Incluso los argumentos que ahora y aquí nos convencen de modo irrefutable de la verdad de "p" pueden mostrarse, en otra situación epistémica, como falsos" (Habermas, 2007: 49). "En los procesos de justificación -por principio siempre falibles- que se abren cuando se pasa de la acción al discurso sólo podemos buscar razones "mejores", pero nunca razones irrefutables" (Habermas, 2007: 48).

A partir de esto, Habermas propone un *uso cautelar* del predicado de verdad o un concepto "no epistémico" del término[3]. A pesar de esta modificación, no se altera el procedimiento de verificación de las pretensiones de verdad de los enunciados, ni la forma característica de comunicación que impele a los participantes a la praxis argumentativa, "único medio *disponible* para cerciorarse de la verdad", o -agregamos nosotros- la *corrección* de un enunciado.

Este último agregado resulta pertinente ya que en la práctica comunicativa cotidiana no se produce una diferenciación taxativa entre el uso del lenguaje en forma de *exposición* -referida a objetos- o *comunicación* -referida a juicios normativos-. De este modo "entran en juego todas las funciones que el lenguaje tiene y todas las relaciones que el lenguaje guarda con el mundo, de suerte que el espectro de las pretensiones de validez se amplía allende las pretensiones de verdad proposicional" (Habermas, 1998: 78).

En estos mecanismos comunicativos de validación vienen *ya dados* ciertos presupuestos comunicativos que no pueden ser derivados, sino que se consideran irreductibles en sí mismos. "Son principios universales de justicia, reciprocidad e igualdad de derechos humanos y de respeto por la dignidad de los seres humanos como personas individuales" (Habermas, 1981: 65). La condición de posibilidad de argumentar lingüísticamente, constituye un principio irrebasable en la búsqueda de la fundamentación de enunciados.

En lo que hace a la dimensión normativa, la única forma no violenta de alcanzar la resolución de problemas ante el caso de confrontación de enunciados es la práctica argumentativa. La argumentación constituye una práctica de deliberación y justificación que se halla presente en todas las culturas, y que si bien en algunas de ellas no se encuentra institucionalizada, siempre existe al menos de manera informal. Nadie puede poner en consideración la validez de un enunciado si no presenta argumentos suficientes para ello. Estos presupuesto de la comunicación, "aun cuando tengan un contenido *ideal*, y por tanto, sólo se pueden realizar aproximativamente, han de hacerlos *de hecho* todos los implicados cada vez que discuten la verdad de un enunciado" (Habermas, 1998: 77).

Toda interacción social que se produzca sin el ejercicio de una coacción manifiesta puede entenderse como un intento de coordinar los planes de acción de diversos actores, posibilitando así algún tipo de orden social. Mientras sólo se utilice el lenguaje como medio de transmisión de informaciones, la coordinación de la acción refiere a una mutua influencia de actores que operan bajo una lógica estratégica. "Pero en cuanto las fuerzas ilocucionarias de los actos de habla asumen un papel coordinador de la acción, es el lenguaje mismo el que aparece como fuente primaria de la integración social" (Habermas, 1998: 79). Sólo entonces cabe hablar de *acción comunicativa*.

En este tipo de operación los participantes, a través de las validez que pretenden para sus actos de habla, o bien se ponen de acuerdo, o bien constatan disentimientos. Dado este segundo caso, se emprende un mecanismo (para el tratamiento y la solución discursiva de las pretensiones de validez en pugna) en el que se entablan pretensiones de validez susceptibles de crítica y que se dirigen a un reconocimiento intersubjetivo; tornándose efectivo en cuanto que "el hablante con su pretensión de validez, asume también (...), la garantía de que en caso necesario puede desempeñar su pretensión con la clase correcta de razones" (Habermas, 1998: 80).

Fragilidad de las normas y justificación del derecho

En tanto que la práctica argumentativa se oriente hacia la búsqueda del entendimiento pone en marcha una competición cooperativa que une a los participantes en acciones que tienen como objetivo el convencimiento recíproco respecto de las pretensiones de validez que esgrimen los proponentes, como así también en la defensa de éstas frente a las críticas de los oponentes en el *discurso*[4]. La validez de los argumentos se dirime a través de razones inmanentes al proceso de argumentación. Habermas apunta cuatro razones más importantes que deben ser tenidas en cuenta en este proceso: "a) nadie que pueda hacer una contribución relevante puede ser excluido de la participación; b) a todos se les da la misma oportunidad de hacer sus aportaciones; c) los participantes tienen que decir lo que opinan; d) la comunicación tiene que estar libre de coacciones tanto internas como externas, de modo que las toma de posición con un sí o con un no ante las pretensiones de validez susceptibles de crítica únicamente sean motivadas por la fuerza de convicción de los mejores argumentos" (Habermas, 1999a: 76).

A partir de estas razones, se deriva el Principio de Discurso o Principio D. En este caso, el imperativo categórico kantiano fundamentado monológicamente es pluralizado en la intersubjetividad de la comunicación: "Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales" (Habermas, 1998: 172).

Sin embargo, las relaciones intersubjetivas reguladas normativamente mediante la acciones encaminadas al entendimiento presentan una fragilidad intrínseca, ya que quedan siempre expuestas al pedido de razones o al cuestionamiento por parte de cualquier implicado. El problema reside entonces en la cuestión de cómo por medio de estos procesos de formación de consensos, puede surgir un orden social. Habermas explica esto recurriendo a la presunción de que en la acción comunicativa existen contextos del mundo cotidiano que le proporcionan un respaldo mediante un masivo consenso de fondo. Este conjunto de *convicciones comunes aproblemáticas* es a lo que hace referencia el concepto de *mundo de la vida*.

Sin embargo, el problema que se presenta en sociedades modernas, profundamente fragmentadas, y en contextos post-tradicionales de justificación, es que las certezas garantizadas por ese mundo de la vida también se ven pluralizadas y cada vez más diferenciadas. "Cuanto más aumenta la complejidad de la sociedad y se ensancha la perspectiva inicialmente restringida en términos etnocéntricos, con tanta más fuerza se produce una pluralización de las formas de vida y una individualización de las biografías, que hacen que se reduzcan y encojan las zonas de solapamiento o convergencia de las convicciones de fondo que caracterizan el mundo de la vida" (Habermas, 1998: 87).

Conforme a este escenario, la creciente necesidad de integración habrá de exceder, irremediablemente, las posibilidades del mecanismo que representa el entendimiento. Pues bien, una salida la ofrece la *regulación normativa de interacciones estratégicas* en la que, o sobre la que, los propios actores pudiesen ponerse de acuerdo o entenderse. Este tipo de regulación normativa tendría que causar en sus destinatarios una disponibilidad a la obediencia basada simultáneamente en la coerción fáctica y en la validez legítima (Habermas, 1998: 89). En la medida en que las personas deben entenderse sobre aquello a lo que están obligados por normas intersubjetivamente reconocidas se plantean dos problemas: a) que las presuposiciones pragmáticas del mundo real, necesarias para el entendimiento, no siempre están satisfechas; y b) que no siempre, todos los participantes, incluso cuando estén de acuerdo, siguen efectivamente las normas reconocidas (Habermas, 2007: 57). "A estas dos dificultades, (…) puede dar respuesta la complementación de la moral mediante el derecho coactivo" (Habermas, 2007: 58).

De esta manera, la validez social de las normas jurídicas se determina por la aceptación que cabe esperar en los miembros de la comunidad jurídica. Ésta se apoya, por un lado, en la facticidad -artificialmente producida- de la amenaza que representan unas sanciones jurídicamente definidas. Por su parte, la legitimidad de una regla se mide por la *desempeñabilidad discursiva* de su pretensión de validez normativa; es decir, si ha sido producida en un procedimiento que quepa considerar racional.

El Derecho moderno, como mecanismo de estabilización de expectativas, permite sustituir convicciones individuales por sanciones,

dejando a discreción de los sujetos los motivos de su observancia a las reglas. La desestabilización de un disenso se evita haciendo que los destinatarios no puedan poner en cuestión la validez de las normas. Pero este "no poder" remite a que "los miembros de la comunidad tienen que poder suponer que en una libre formación de la opinión y la voluntad políticas ellos mismos darían su aprobación a las reglas a las que están sujetos como destinatarios de ellas" (Habermas, 1998: 100).

De aquí surge la idea de *autolegislación ciudadana*, que exige que aquellos que están sometidos al derecho puedan entenderse a sí mismos como autores de las normas que limitan su comportamiento. Concluye Habermas (1998: 187) en que la "génesis lógica de estos derechos constituye entonces un proceso circular o movimiento circular, en el que el código que es el derecho y el mecanismo para la generación de derecho legítimo, es decir, el principio democrático, se constituyen *cooriginariamente*". En la medida que los derechos de participación y comunicación son ingredientes esenciales de un proceso de producción de normas legítimas, el concepto mismo de Derecho moderno lleva en germen la idea democrática.

La democracia deliberativa y el Estado democrático de Derecho

El procedimiento que representa la democracia deliberativa constituye la pieza nuclear del proceso democrático de formación del Derecho legítimo. La propuesta habermasiana pone en el centro los mecanismos de formación de la opinión y la voluntad políticas y entiende a los principios del Estado de derecho como la "institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente" (Habermas, 1998: 374).

Los circuitos de comunicación generados en los espacios públicos y no atribuibles a ningún sujeto específico tienen una importancia crucial en este planteo. El flujo de comunicación entre la formación de la opinión pública, los resultados electorales institucionalizados y las resoluciones legislativas –todos mecanismos insertos en el Estado democrático de Derecho-, tienen por fin garantizar que la influencia generada en espacios públicos espontáneos se transforme, a través de la actividad legislativa, en poder utilizable administrativamente (Habermas, 1998: 375). Los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y voluntad funcionan como esclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de un poder estatal jurídicamente reglado. "La formación informal de la opinión desemboca en decisiones electorales institucionalizadas y en resoluciones legislativas por las que el poder generado comunicativamente se transforma en un poder empleable en términos administrativos" (Habermas, 2005: 122).

De esta manera, la generación de poder legítimo mediante política deliberativa representa un procedimiento para resolver problemas, a fin de programar la regulación de conflictos y la persecución de fines colectivos. La política viene a cumplir con estos cometidos a través de un lenguaje propio, esto es, el Derecho. La decisión política jurídicamente estatuida, constituye una interrupción en ese proceso democrático. "Las deliberaciones se enderezan en general a alcanzar un acuerdo racionalmente motivado y pueden en principio proseguirse ilimitadamente o retomarse en cualquier momento. Pero a las deliberaciones políticas ha de ponérseles término mediante acuerdo mayoritario habida cuenta de que la coerción de las circunstancias nos obliga a decidir" (Habermas, 1998: 382). Es a partir de esa *coerción de las circunstancias* que se hace necesaria la votación parlamentaria como mecanismo decisorio para la reproducción social.

Sin embargo, "sea cual fuere el procedimiento conforme al que hemos de juzgar si una norma podría encontrar asentimiento no coaccionado, es decir, racionalmente motivado, de todos los posibles afectados, tal procedimiento no garantiza la infalibilidad [de la norma]" (Habermas, 1988: 40). Por tal motivo, existe siempre en toda norma el presupuesto de poder ser sometida a discusión toda vez que los afectados por la misma lo consideren pertinente. Sólo así vendría a garantizarse la idea de autolegislación ciudadana, como así también la fluidez y el continuo desarrollo de una opinión pública que *programa* los contenidos normativos.

A partir de este esquema de creación normativa surge la necesidad de organizar una estructura de derecho válida a la que se pueda recurrir a su vez para imponer las normas y a la que, asimismo, el Derecho coactivo deba su positividad. Como corolario de la traducción del poder político en Derecho efectivo aparece la idea de *Estado de democrático de Derecho*.

Según Habermas (1998: 201), "es necesario el Estado como poder de sanción, como poder de organización y como poder de ejecución (…). Más todo ello no son solamente complementos funcionales necesarios del sistema de derechos, sino *implicaciones* que, en lo tocante al derecho objetivo, están ya contenidas *in nuce* en los derechos subjetivos. Pues el poder estatalmente organizado no entra, por así decir, desde fuera para colocarse al lado del derecho, sino que es un presupuesto del derecho mismo y se establece a sí mismo en formas jurídicas".

Es así que el Estado democrático de Derecho, representa para Habermas la única estructura jurídica que posibilita la concretización de los exigentes postulados comunicativos que el Derecho legítimo presupone. Según el autor, los supuestos que se incluyen en esta concepción estatal deberían ser promovidos y defendidos, y ello porque "la teoría del discurso defiende la forma de Estado centrada en la discusión, es decir, el Estado constitucional democrático, […ya que] sólo bajo el presupuesto que la idea de esa forma de Estado representa, tiene sentido la argumentación política y jurídica, aun cuando los presupuestos idealizadores que la argumentación comporta no resulten factibles en la praxis política" (Kriele, 1979: 31).

En síntesis, el Estado democrático de Derecho puede entenderse como una consecuencia necesaria de la concepción que Habermas sostiene respecto de la norma jurídica en tanto construcción democrático-deliberativa. El proceso de juridificación del Derecho moderno tiene que "extenderse asimismo a ese poder político que el propio medio que es el derecho presupone ya" (Habermas, 1998: 199). De esta manera, "la mediación institucional, (…) pasaría a convertirse en un presupuesto necesario para mantener y reproducir los procesos comunicativos, propiciando así la posibilidad de obtener legitimidad por medio de la legalidad" (Pisarello, 2000: 51). Sólo aquella forma institucional que concuerde –en cuanto a lo fundamental de su procedimiento- con el Estado democrático de Derecho recrearía las condiciones necesarias para una legitimación normativa.

¿Formalismo o sustancia?: Principio de neutralidad del procedimiento

Finalmente nos concentraremos en el grado de abstracción o formalización que la propuesta teórica habermasiana le asigna a esta concepción de Estado. De acuerdo a la postura que se tome en este sentido se puede determinar la concreción de esta idea como una propuesta *sustancial*, y por lo tanto valorativamente inclinada hacia un tipo específico de ordenamiento estatal -justificando así una forma política preestablecida-; o, por el contrario, como una propuesta de *procedimiento* axiológicamente neutral, en la que se formalizan ciertos presupuestos comunicativos universales que deberían materializarse luego en construcciones institucionales sujetas a coordenadas históricas y sociales específicas.

Una fuerte crítica que ha recibido la propuesta de Habermas radica justamente en el cuestionamiento de la división entre *procedimiento* y *sustancia*. Chantal Mouffe, retomando la idea witgensteniana sobre la adhesión a la regla, indica que "no es posible mantener una separación estricta entre lo "procedimental" y lo "sustancial", o entre lo "moral" y lo "ético", es decir, no es posible mantener las separaciones que son centrales al enfoque habermasiano. Los procedimientos siempre implican compromisos éticos sustanciales, y nunca puede existir nada que se parezca a unos procedimientos puramente neutrales" (Mouffe, 2003: 110).

Por su parte, Habermas postula cuatro principios a los que esta organización estatal debería atenerse: a) el principio de soberanía popular; b) la protección comprehensiva de los derechos individuales; c) los principios de legalidad de administración y control, tanto judicial como parlamentario, de la Administración; y d) el principio de separación entre el Estado y sociedad. (Habermas, 1998: 238)

A primera vista, la mera enunciación de estos principios podría entenderse como una forma de condicionamiento para la constitución de cualquier tipo concreto de Estado que pretenda emitir Derecho legítimo. De esta forma se caería en el riesgo de considerar como *universal*, no sólo la competencia argumentativa del hombre, sino una forma de Estado histórica y contextualmente situada, demasiado parecida a los modernos Estados Nacionales europeos. Esto vendría a darle la razón a Mouffe cuando afirma que esta forma de organización política, que en determinadas condiciones puede reputarse como "justa", "debe ser considerada también como el producto de una historia particular con condiciones específicas de existencia histórica, cultural y geográfica" (Mouffe, 2003: 77).

Habermas, si bien no hace referencia a Mouffe, aclara que estos principios deben

mantener un grado de formalismo que los coloca por encima de cualquier situación histórica concreta, por lo que asumen así una capacidad de aplicación a otras formas institucionales que no corresponden plenamente con la estructura jurídica tradicionalmente conocida como Estado de Derecho. Se trata de un formalismo jurídico que no debe pensarse en términos excesivamente concretistas ligados a determinados rasgos específicos (Habermas 1988: 38). En este sentido, remarca que "los principios del Estado de derecho han de introducirse con independencia de cualquier orden jurídico histórico y de cualquier forma concreta de institucionalización" (Habermas, 1998: 260). "Se trataría, en definitiva, de una apuesta que se entiende a sí misma más en términos procedimentales que sustantivos, es decir, que hace descansar la justificación de los derechos fundamentales no en argumentos religiosos, metafísicos o tradicionales, sino en su virtualidad para asegurar las precondiciones que hacen posible el funcionamiento del procedimiento democrático" (Pisarello, 2000: 53).

Mouffe apunta su objeción precisamente a que los "procedimientos se pueden aceptar y seguir porque están inscriptos en formas de vida compartidas y porque hay acuerdos de criterios. No pueden ser entendidos como reglas que se crean sobre la base de unos principios para aplicarse luego a casos específicos" (Mouffe, 2003: 110). Sin embargo la idea de Habermas no parece ser el de un formato general de Estado al cual deberían subsumirse casos históricos específicos. Por el contrario, su propuesta podría entenderse como una reconstrucción –sustancialmente neutral- de los procedimientos institucionales a partir de los cuales se posibilite la creación de normas jurídicas racionalmente fundamentadas; una especie de *idea regulativa* por la que deberían orientarse todas las organizaciones creadoras de derecho, pero siempre desde la propia singularidad de sus condiciones.

Así, la objeción *comunitarista* "quedaría invalidada si se lograse justificar el principio de neutralidad como ingrediente necesario de una práctica sin alternativas o de una práctica ineludible" (Habermas, 1998: 388). En este sentido, la acción comunicativa encaminada al entendimiento reviste tal carácter insustituible: "Cuando nos vemos confrontados con cuestiones relativas a la regulación de conflictos o a la persecución de objetivos colectivos y queremos evitar la alternativa que representarían los enfrentamientos violentos, no tenemos más remedio que recurrir a una práctica de entendimiento, de cuyos procedimientos y presupuestos comunicativos no podemos disponer a voluntad" (Habermas, 1998: 388).

Estimamos que Habermas estaría de acuerdo con Mouffe en que *los procedimientos se pueden aceptar y seguir porque están inscriptos en formas de vida compartidas*. Ciertamente, el procedimiento democrático de creación jurídica resulta factible debido a que viene fundamentado -en último término- en la existencia de una práctica de este tipo; esto es: la *práctica argumentativa*, que se presenta como un saber empleado ya siempre intuitivamente y existente, al menos potencialmente, en todas las formas de vida conocidas. "Pues conceptos como el de verdad, el de racionalidad, el de fundamentación o el de consenso desempeñan en todas las lenguas y en toda comunidad de lenguaje el *mismo papel gramatical*, por diversa que sea la interpretación de que son objeto, y por diversos que sean los criterios con que son aplicados" (Habermas, 1998: 389).

A modo de conclusión

A pesar de las numerosas críticas que ha recibido la Teoría discursiva habermasiana, existe un núcleo que parece no quedar perturbado por ninguna de estos cuestionamientos: el supuesto de irrebasabilidad del diálogo argumentativo. Como lo apunta Habermas, "todo aquel que trate en serio de participar en una argumentación, no tiene más remedio que aceptar implícitamente presupuestos pragmático-universales que tienen un contenido normativo" (Habermas, 1991: 37). Podríamos disentir en algunos aspectos particulares de esta teoría, sin embargo hasta ahora nadie ha podido argumentar contra este postulado central sin entrar en autocontradicción preformativa. La praxis de la argumentación no ha encontrado hasta el momento sustituto alguno.

Considerando que el Estado democrático de Derecho se sostiene –en última instancia- en este tipo de práctica universal, es posible afirmar que esta concepción procedimental o formalista de Estado resulta neutral en cuanto a los contenidos específicos de su forma empírica. Sus especificidades no debería ser extraídas a partir de un orden jurídico histórico concreto -como puede ser el Estado liberal europeo-, aunque de hecho, pueda haber coincidencias entre lo ideal y lo fáctico.

Habermas presenta una propuesta que "reconstruye la idealidad inmanente a la facticidad de la realidad como aguijón y elemento de tensión operante en esa misma realidad" (Jiménez Redondo, 1998: 13). De allí que el este tipo de Estado pueda entenderse como una especie de *ideal regulativo* que, como horizonte normativo, orienta el devenir institucional de nuestras sociedades modernas, pero que tal vez nunca pueda ser alcanzado plenamente. Sin embargo, la universalidad del procedimiento democrático de creación jurídica no predetermina todavía ninguna concreción histórica particular de esta idea normativa.

A grandes rasgos, existen dos interpretaciones que se hacen sobre la propuesta teórica de Habermas. Una, la concibe como una escuela etnocéntrica, portadora de una pseudo verdad universal, avasallante y funcional a los intereses de ciertos grupos dominantes. Otra, la visualiza como uno de los más logrados desarrollos teóricos contemporáneos, que intenta dar cuenta de la pluralidad de voces que coexisten en las sociedades actuales sin caer por ello en una universalización de contenidos preestablecidos ni en un relativismo agobiante en el que ya no quedan parámetros que permitan algún tipo orden pacífico. Nos inclinamos por esta segunda opción, sin renunciar por ello a una continua reformulación de sus premisas y a revisiones.

Notas

1. Estas tres categorías –especialmente la noción de verdad- requerirían un análisis mucho más exhaustivo que incluyera, asimismo, las reformulaciones que han tenido lugar en las diversas obras en las que el autor aborda estas cuestiones. Esto excede las posibilidades de este trabajo. Aquí serán abordadas esquemáticamente, sólo a los efectos de reconstruir el encadenamiento lógico que, entendemos, surge entre estos conceptos.
2. Este planteo se complementa con un "constructivismo moral", referido a los enunciados del "deber", colocando a la teoría moral en una "posición cognitivista pero antirealista" (Habermas, 2003: 24).
3. En este punto Habermas distingue entre enunciados que pretenden la validez respecto de la "verdad" de un objeto, y aquellos que persiguen la "corrección" de un juicio normativo. En el primer caso se mantiene una referencia a un mundo de objetos de existencia independiente; aquí Habermas sostiene una idea *no epistémica* de *verdad*. Un consenso normativo, en cambio, no tiene ese punto de anclaje en "objetos" externos al hombre. "Las normas válidas no 'existen' sino en el modo de ser aceptadas intersubjetivamente como válidas" (Habermas, 2003: 25). Para estos casos, Habermas postula un concepto *epistémico* de *corrección normativa*; carente de connotaciones ontológicas, pero que mantiene el rasgo cognitivista de la ética del discurso, asentada en la "objetividad del espíritu ajeno" (Habermas, 2007: 55). Esta separación de campos gnoseológicos, no entraña por otra parte, una diferenciación en cuanto a la práctica argumentativa en tanto que único medio para aceptar la racionalidad de uno u otro tipo de enunciado.
4. "El discurso puede entenderse como aquella forma de comunicación emancipada de la experiencia y despreocupada del actuar cuya estructura garantiza que sólo pueden ser objeto de discusión pretensiones de validez problematizadas, (…) que no habrá limitación alguna respecto a participantes, temas y contribuciones, en cuanto convenga a fin de someter a contraste esas pretensiones de validez problematizadas; que no se ejercerá coacción alguna, como no sea la del mejor argumento, y que, por consiguiente, queda excluido todo otro motivo que no consista en la búsqueda cooperativa de la verdad" (Habermas, 1999b: 180).

Referencias

Kriele, M. (1979), *Recht und praktische Vernufnft*, Gottingen, según J. Habermas (1998: 225)

Habermas, J. (1981), "Legitimación" (IV), en *La reconstrucción de materialismo histórico*, Madrid: Taurus, 243-313

Habermas, J. (1988), "¿Cómo es posible la legitimidad por vía de la legalidad?", en: *Doxa, Cuadernos de filosofía del derecho*. ISSN 0214-8676, Nº 5, 21-46

Habermas, J. (1991), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1998), *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1999a), *La inclusión del Otro. Estudios de Teoría Política*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (1999b), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid: Cátedra

Habermas, J. (2003), *La Ética del Discurso y la cuestión de la verdad*. Edición Electrónica de Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. [Citado: 28/02/2009]. Disponible en URL: http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/745.pdf

Habermas, J. (2005), "Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una democracia deliberativa", en: *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol. IV, Nº 10, 113-122

Habermas, J. (2007), *Verdad y Justificación*, Madrid: Trotta

Jiménez Redondo, M. (1998), "Introducción", en: J. Habermas, *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta, 9-55

Mouffe, C. (2003), *La Paradoja Democrática*, Barcelona: Gedisa

Pisarello, G. (2000), "Las afinidades constitucionales de Habermas", en: *Jueces para la democracia,* Nº 39, 50-56

JÜRGEN HABERMAS Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA SOBERANÍA POPULAR EN TÉRMINOS DE LA ÉTICA DEL DISCURSO

Santiago Polop

La cuestión acerca de la construcción de la legitimidad del sistema político, adquiere un lugar central en la obra filosófico-política de Habermas. A partir de los presupuestos básicos de la Ética del Discurso, el autor esgrime una postura radical de los sujetos en cuanto a su participación vinculante en democracia. El presente trabajo se propone describir el proceso por el cuál Habermas entiende que la opinión pública informal asume el control y reproducción del poder comunicativo, de impacto directo en el arco político-social, a través de las decisiones que ésta toma. Haciendo hincapié en los procedimientos del derecho, como estabilizador de las expectativas de comportamiento en comunidad, la soberanía aparece como una emergencia des-sustancializada, abierta a la interpelación de los afectados y a la reconfiguración de sus presupuestos.

La inclusión de los puntos de vista de todos aquellos afectados por una decisión del sistema político-administrativo, enmarcado en el Estado democrático de derecho, es la derivación "natural" de la filosofía de la Ética del Discurso de Habermas. El imperativo dialógico, la exigencia de entablar el diálogo con todo aquél que, legítimamente, pueda participar del intercambio, es un presupuesto fundamental de la acción comunicativa. Habermas intenta desarrollar un principio de fundamentación para todo discurso práctico (o de enunciados normativos): el *principio de universalidad pragmático comunicativo*, en donde los enunciados deben poder argumentarse en forma universal y pública: "Una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todos los afectados consiguen ponerse de acuerdo, en cuanto participantes de un discurso práctico, en que dicha norma es válida (Habermas, 2005: 118)". La universalidad estaría en que nadie puede obviar la argumentación. El formalismo está en el procedimiento. La Ética del Discurso pone lo correcto por sobre el bien, que depende de las circunstancias y de cada individuo, es decir, que no afecte a otros en la búsqueda de la felicidad particular.

El filósofo alemán entiende que la República es, y depende, de una práctica de autodeterminación de la voluntad impulsada por el diálogo: "una concepción dialógica entiende la política como un proceso de razón y no exclusivamente de voluntad; de persuasión y no exclusivamente de poder; dirigido hacia la consecución de un acuerdo relativo a una forma buena o justa, o por lo menos aceptable…" (Habermas, 2005: 117). Y más adelante, explica que "…la disputa de opiniones sostenida en el terreno de la política tiene fuerza legitimadora no sólo en el sentido de una autorización para pasar a la lucha por posiciones de poder, sino que ese discurso político, que se desarrolla sin solución de continuidad, tiene también la capacidad de ligar la forma de ejercer el dominio político" (Habermas, 2005: 117).

En estos términos, la clave está en los procedimientos de comunicación que han de establecer los caminos hacia la deliberación orientada al entendimiento intersubjetivo racionalmente fundado, que brindará legitimidad a la opinión y a la voluntad política como forma de tomar resoluciones acordadas y vinculantes. Así, "la teoría del discurso no hace depender la realización de una política deliberativa de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los procedimientos correspondientes" (Habermas, 2005: 121). Por ello mismo, es que esto le permite establecer la prescindencia del sujeto en las formas en que se llega al acuerdo: "Estas comunicaciones exentas de sujeto, o que no cabe atribuir a ningún sujeto global, constituyen campos en los que puede tener lugar una formación más o menos racional de la opinión y la voluntad acerca de temas relevantes para la sociedad global y de materias necesitadas de regulación" (Habermas, 2005: 122). La difuminación del sujeto colectivo concreto "habilitado" a provocar la interpelación al sistema, pretende borrar con la sobredeterminación de las filosofías marxistas para con una clase privilegiada en la asunción del control administrativo, al tiempo que libera la expresión de carácter vinculante a la trascendencia de la opinión pública reconfigurada en poder comunicativo.

El *espacio público* (*Öffentlichkeit*), Habermas lo entiende como el ámbito de la vida social en el que se puede construir *opinión pública* (*öffentliche Meinung*), que es la manifestación libre de la acción pretendida según un interés general (Habermas, 1973; en Cucurella, 2001: 53). No se trata, por tanto, de un espacio a priori político, "…sino ciudadano, civil, del "mundo de la vida" y no de un determinado sistema o estructura social" (Cucurella, 2001: 53). La traslación al campo político aparece cuando la discusión tiene por finalidad objetos que dependen de la praxis del Estado republicano, unidad política básica a la que Habermas entiende esencial para el desarrollo en términos democráticos: "Precisamente, cuando el ejercicio del dominio político se subordina a la demanda pública democrática, logra el espacio público político una influencia institucional en el gobierno por la vía del cuerpo legislativo. El título "opinión pública" tiene que ver con tareas de crítica y control, que el público de los ciudadanos de un estado ejercen de manera informal (y también de manera formal en las elecciones periódicas) frente al dominio estatalmente organizado" (Habermas, 1973: 61-62).

Es a través del ejercicio de la *razón* en el discurso, que se puede hablar de una posibilidad cierta de entendimiento intersubjetivo entre quienes debaten acerca del uso concreto del resultado de la deliberación. Es, por tanto, el criterio elemental que permite discernir sobre las condiciones específicas en que ha de desarrollarse la legitimación y justificación de las decisiones vinculantes de la opinión pública como conjunto. La formación de la razón individual no tiene el mismo sentido que la moral particular kantiana, claro está, sino que se trata de una "voluntad general democráticamente constituida" (Cucurella, 2001), la que fortalece la capacidad vinculante de la opinión pública en el sistema político-administrativo, siempre que se oriente a la búsqueda de consensos. Así, "…los discursos no dominan por sí mismos, sino que es su fuerza comunicativa la que influye y permite determinados tipos de legitimación" (Cucurella, 2001: 63). La extensión de los mismos al plano de la justificación y validación social de lo normativo en los Estados democráticos de derecho, representa el eje de la cuestión en lo que hace a la facultad soberana de los ciudadanos.

No obstante, el procedimiento de formación de la opinión pública, no debe entenderse como un espacio institucional ni de organización, "…no es un entramado de normas con diferenciación de competencias y de roles, con regulación de las condiciones de pertenencia, etc.; tampoco representa un sistema; permite, ciertamente, trazados internos de límites, pero se caracteriza por horizontes abiertos, porosos y desplazables hacia el exterior. El espacio de la opinión pública, como mejor puede describirse es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de *opiniones*, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos" (Habermas, 1998: 440). La estructura comunicativa que se genera en ella se orienta al *espacio social* (Habermas, 1998: 441) de la acción comunicativa, con pretensión de extenderse a asuntos políticamente relevantes para el conjunto de la sociedad y sobre los que es necesario acceder a un entendimiento específico que posibilite indicar al sistema político una línea de acción concreta.

La *institucionalización del procedimiento*, Habermas lo entiende esencial para la efectiva realización del poder comunicativo vinculante de la opinión pública. Por ello entiende que "…para la estructuración de una opinión pública *son de mayor importancia las reglas* de una práctica de comunicación pública y seguida *en común*" (Habermas, 1998: 442, el resaltado es mío). Con ello, pretendería poner el acento en la cualificación de los criterios y condiciones en los que ha de desarrollarse la formación de la opinión, mucho más allá de la mera agregación cuantitativa de voluntades particulares, sin negar, al mismo tiempo, la *magnitud empírica* del consenso o del acuerdo alcanzado: "la "calidad" de una opinión pública, en cuanto medible por las propiedades procedimentales de su proceso de producción, es una magnitud empírica. Considerada normativamente, funda o establece una medida de legitimidad de la influencia que las opiniones públicas ejercen sobre el sistema político" (Habermas, 1998: 443).

Por tanto, si lo que hace "legítima" a una opinión, en el marco de un Estado democrático de derecho, es su correspondencia con el procedimiento normativamente establecido, hay que fijar qué criterio es el que permite constituir, en primera instancia, una estructura decisoria en un lugar en el que nada existía a priori; es decir, cómo se arriba la situación en que un poder constituyente (no constituido) es capaz de ofrecer una plataforma de reglas por medio de la cual la comunidad puede encontrar expresión vinculante a aquellos problemas políticamente

relevantes y que competen, y requieren, a la formación de opinión pública. Al decir de Cucurella, "de la vitalidad del espacio de la opinión pública y la verdadera autonomía de la voluntad de los ciudadanos dependen la legitimación de las decisiones políticas y la regulación de la cohesión social" (Cucurella, 2001: 67).

La Ética del Discurso, se ha dicho, plantea la universalidad del principio de discurso y del principio democrático como las fuentes imprescindibles de cualquier acción comunicativa. Sin embargo, en cuanto al espacio público político, el que nos interesa trabajar aquí, Habermas entiende que "…sólo puede, empero, cumplir su función de percibir problemas concernientes a la sociedad global y de tematizarlos, en la medida en que esté compuesto de los contextos de comunicación de los potencialmente afectados" (Habermas, 1998: 445). Claro que ello no es una contradicción entre los argumentos, dado que la afirmación democrática y universal sobre la posibilidad de que alguien participe en los discursos por los que vea afectado su contexto vital, su "mundo de la vida", con total libertad e igualdad, es parte de un mismo desarrollo político-social e institucional que pretende la Ética del Discurso.

Habermas, entonces, entiende que el espacio público político sólo puede actuar en función de los contextos específicos de los afectados. Y sostiene, a su vez, que el procedimiento a institucionalizar es elemental para la formación de opinión pública políticamente vinculante. La pregunta que se suelta aquí, y hacia la cual nos movemos, es acerca de ¿cómo se institucionaliza el procedimiento de soberanía popular?, ¿cómo lo que es –por definición- constituyente es a priori constituido y bajo qué parámetros? y ¿la afirmación de la necesidad del contexto no está de antemano condenada si el procedimiento pretende universalidad?

La formación pública del ciudadano constituyente y la procedimentalización de la voluntad política

La distinción entre poder comunicativo y poder político ha de servir a los fines de esclarecer la competencia e influencia de cada uno en la conformación y desarrollo de la soberanía popular. Así, el primero "…tiene que ver con la posibilidad de producir discursivamente motivaciones y convicciones compartidas, que se concretan en una voluntad común; el segundo [poder político] concierne a la pretensión de dominio sobre el sistema político y el empleo del poder administrativo" (Cucurella, 2001: 67). El paso de uno hacia el otro depende, de acuerdo a Habermas, de la creación del primero de definiciones normativas, de derecho, por ser el instrumento encargado de regular las expectativas de comportamiento de los ciudadanos y de hacer a las mismas colectivamente vinculantes: "La idea de Estado de derecho puede interpretarse entonces en general como la exigencia de ligar el poder administrativo, regido por el código "poder", al poder comunicativo creador de derecho… El poder administrativo no tiene que reproducirse *a sí mismo*, sino sólo *regenerarse a partir de la metamorfosis de poder comunicativo*" (Habermas, 1998: 218, el resaltado es mío).

En estos términos, la razón procedimentalizada tiene su asiento en la estructura pública de la comunicación, un procedimiento que encuentra sentido en el propio sistema de los derechos (Ibíd.: 255). La referencia normativa de los presupuestos con los que la opinión pública transforma sus mandatos en imperativos para el poder político, tiene directa implicancia con los requisitos sistémicos del Estado de derecho democrático y su fundamento en las propiedades de la soberanía popular y su principal actor, a saber, la sociedad civil. La no-pertenencia, a priori, de ésta al sistema político-administrativo, su constitución como trama asociativa no-estatal y no-económica, es lo que posibilita que sea entendida como la trama elemental para la institucionalización de los discursos, por ser, justamente, de base voluntaria, y que "…ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública en el componente del mundo de la vida, que (junto con la *cultura* y con la *personalidad*) es la *sociedad*. La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la condensan y elevándole, por así decir, el volumen o voz, la transmiten al espacio de la opinión pública-política. El núcleo de la sociedad civil lo constituye *una trama asociativa que institucionaliza los discursos solucionadores de problemas*, concernientes a cuestiones de interés general, en el marco de espacios públicos más o menos organizados" (Habermas, 1998: 447, el resaltado es mío).

La trama asociativa, vinculante, de las que nos habla Habermas, sólo puede tener real impacto en la devolución desde el sistema

político-administrativo si normativamente está fijado el procedimiento por el cual se lo obliga a que así sea, es decir, que no dependa de la voluntad particular o predisposición de quienes ocupan el lugar de la administración. En tiempos anteriores al Estado democrático de derecho, Maquiavelo y Hobbes -con sus diferencias- advertían al soberano sobre la necesidad de escuchar la voz de la opinión pública como herramienta de control y pacificación ante las eventuales impugnaciones al sistema, como procedimiento clave en la conservación del poder que detentaban, más no por ello le atribuían capacidad de constituirse, por derecho, en quien decide acerca de la dirección en que el Estado ha de movilizarse. Con el advenimiento de las formas republicanas de gobierno, el eje del poder sufre un cambio radical hasta establecer a la ciudadanía como la única facultada para orientar los designios de la nación, por hecho y por derecho. Al ser la ley la única capaz de fijar los límites y las competencias, es sobre las características de los elementos que han de darle contenido, legitimidad y fundamento, que las diversas corrientes filosófico-políticas –y la que nos interesa aquí- se ocuparon de analizar las diversas posibilidades que se presentan al tiempo en que se establece la forma republicana de gobierno.

Se entiende que la república proclamada en el siglo XVIII representa una transformación radical, justamente por el hecho de que la conversión de aquello en que se sustenta la soberanía toma un giro en lo que hace a sus características elementales, como unidad decisoria primigenia de los designios de una comunidad, a través del seguro que supondrá el ordenamiento jurídico, creado por el poder constituyente del pueblo. Si previamente a la Revolución Francesa de 1789, la soberanía era un concepto que atribuía la capacidad de decisión a la exclusividad de un sujeto particular respaldado, por ejemplo, por doctrinas metafísicas religiosas, tras ella se produce la difuminación del mismo en la articulación normativa que retrotraía tal facultad al conjunto de la ciudadanía. Y no sólo implicó una reorientación de la forma del poder, sino que consigo trajo una derivación lógica de tal, a saber, el establecimiento de los derechos humanos universales. La tensión entre la soberanía popular y los derechos humanos, Habermas la resuelve a favor de éstos últimos (Kalyvas, 2005), pero no por ello se debe dejar de observar su cooriginalidad en los Estados modernos post-revolución.

La procedimentalización, a través del ordenamiento jurídico, de los recursos decisorios del pueblo que propone Habermas, habla ya de una comunidad intermedia, es decir, ni de un Estado de naturaleza, ni de otro plenamente formado. En el acto en que la pluralidad de actores asume su derecho de establecer las reglas que han de gobernarlos, un momento legislativo-colectivo, "…las partes sólo pueden depender del propio proceso y de sus presuposiciones implícitas, tales como la simetría, la autonomía, la igualdad, la mutualidad, el desacuerdo, la discusión y la inclusividad" (Kalyvas, 2005: 113), que son las primeras normas que han de ser establecidas en el acto originario de la ley soberana. Esta, por tanto, no tiene referencia a contextos particulares, dado que las mismas características del discurso son, para Habermas, extensibles a la universalidad de sujetos interactuantes. Ellos, los contextos, ingresan a determinar el contenido particular en un momento posterior, lo que hace que "…mientras que la forma de los principios constitucionales superiores siempre esté ya presupuesta en la manifestación misma del poder constituyente, *su contenido sustantivo es contingente a la autocomprensión hermenéutica*…" (Kalyvas, 2005: 114, la cursiva es mía).

Habermas va a entender que la práctica cooperativa que ha de surgir de una convivencia (si se quiere convivir), necesita de la formación pública y consciente de la voluntad política que brota como expresión de la libertad presente en la subjetividad del individuo a la vez que de la soberanía del pueblo (Habermas, 1998: 595). La transformación en los criterios que definen las características de las normas retorna –o se inaugura-, de este modo, a la justificación en función de la razón intersubjetiva, derivada ahora de la deliberación pública irrestricta. Habermas retoma de Fröbel (1847), la unión de la discusión libre con el principio de mayoría: "Fröbel recurre a las condiciones comunicativas bajo las que la formación de la opinión, orientada a la verdad, puede combinarse con la formación de una voluntad mayoritaria…la discusión pública ha de mediar entre razón y voluntad, entre la formación de la opinión de todos y la formación de la voluntad mayoritaria de los representantes del pueblo" (Habermas, 1998: 600-601). De este modo, se entiende que la conciencia jurídica se establece en el mismo procedimiento de su creación, pero no en cuanto al contenido sustantivo.

La diferencia con la lectura "concretista" del principio de soberanía popular que reproduce Rousseau, Habermas también la canaliza a través de Fröbel, ya que entiende que éste "…no injerta la razón práctica en la voluntad soberana recurriendo como único medio a la pura forma de la ley general, sino que la ancla en *un procedimiento de formación de la opinión y la voluntad* que fija cuándo una voluntad, que no es idéntica a la razón, tiene a su favor la presunción de razón…La discusión pública es la instancia mediadora entre razón y voluntad" (Habermas, 1998: 601, la cursiva es mía). El entendimiento intersubjetivo, el procedimiento que lleva a él, es el encarnamiento del poder soberano que decide en función de la decisión racionalmente motivada asegurada por los derechos universales de participación.

De allí que éste procedimiento tenga a la vez un anclaje normativo sin ser sustantivo, que solventa la forma republicana de gobierno sin determinar *a priori* los elementos que la orientan más allá de los principios democráticos del discurso: "Los derechos del hombre no *compiten* con la soberanía popular; son idénticos a las condiciones constitutivas de una práctica de formación discursivo-pública de la opinión y la voluntad que se restringe a sí misma. La división de poderes se explica entonces por la lógica de la aplicación y de la ejecución controlada de las leyes producidas por esa vía" (Habermas, 1998: 603). De este modo, la soberanía popular entendida a partir de la libre formación de opinión y voluntad común, desde el modelo de la política deliberativa, ocupa un lugar central en los requisitos procedimentales que deben exigirse para la legitimación de las prácticas y las decisiones políticas. (Cucurella, 2001)

En los sistemas democráticos republicanos que conocemos, y en los cuales Habermas piensa a la hora de inquirir en los presupuestos filosóficos que justifican hablar de la *soberanía popular como procedimiento*, la idea de la auto-legislación del pueblo antecede, incluso, a la democracia representativa, si bien, cronológicamente, ésta apareció primero en los Estados modernos. La participación en la decisión y en las prácticas políticas, a través de la producción y confirmación normativa del camino que ha de seguirse, por parte del conjunto (teórico, pero potencialmente práctico) de la ciudadanía, implica que la decisión colectivamente vinculante de los poderes establecidos para tales fines, es anteriormente diseñada por sus mismos receptores en un ambiente de libre discusión, en términos de igualdad y de participación irrestricta. Y si "Esta *idea de una actuación de la sociedad sobre sí misma, programada a través de las leyes*, sólo obtiene plausibilidad de la suposición de que la sociedad en conjunto podemos representárnosla como una asociación en gran formato, que se determina a sí misma a través de los medios que representan el derecho y el poder político" (Habermas, 1998: 607), queda inscripta la relevancia que la formación de opinión pública y de voluntad común comportan para la soberanía popular si ésta es determinada como un procedimiento normativo cuyo resultado para el conjunto está en la acentuación u marginación de aquellos en la medida tomada por el poder.

La mutua implicación entre el derecho y el poder está en el carácter indisociable de sus actividades en un Estado democrático, siendo que uno funciona estabilizando las expectativas de comportamiento y el otro tomando las decisiones colectivamente vinculantes: "…el derecho otorga a ese poder que le (al derecho) presta su carácter coercitivo la forma jurídica a la que éste (el poder) debe a su vez su carácter vinculante, y a la inversa…cada uno de estos dos códigos exige su propia perspectiva: el derecho una perspectiva normativa, y el poder una perspectiva instrumental" (Habermas, 1998: 608). Las características que le aportan lo *vinculante* al poder, se desprende, tiene que ser respaldado normativamente por la ley comunitariamente establecida según los procedimientos democráticos, o al menos sería el camino para la legitimidad tanto de una como otra esfera en los términos de la Ética del Discurso. Lo resultante de uno y de otro tiene finalidades diferentes, si bien ambos participan de la producción y reproducción del mundo social. El derecho procedimental pretendería generar el poder comunicativo a través de la formación espontánea de la opinión en los espacios públicos autónomos; mientras que el poder administrativo busca ganar la lealtad de la población aplicando el mandato de la misma.

Siendo perspectivas que obedecen a sus propios criterios de racionalidad (razón práctica desde lo normativo, eficiencia y eficacia en la administración), Habermas establece, no obstante, que el poder político, necesariamente, "…permanece remitido a razones normativas; esto se explica por el carácter y forma jurídica que tiene ese poder. Las razones normativas constituyen, por tanto, la moneda en que se hace valer el poder comunicativo [ ]…El poder legítimo generado comunicativamente puede operar sobre el sistema político tomando a su

propio cargo el *pool* de razones a las que puede recurrir el poder administrativo para racionalizar sus decisiones" (Habermas, 1998: 609). La implicación de uno para con el otro explica por qué el autor hace tal hincapié, a lo largo de su trabajo, en estudiar la organización democrática de un ordenamiento jurídico dado por los propios ciudadanos en un proceso autorreferencial, cuyo resultado, estima, es benéfico para el Estado de derecho en su totalidad.

La producción discursiva de la opinión y la voluntad se ven sometidas, en este esquema, a la presión de la institucionalización de su autonomía y capacidad vinculante que, en los sistemas republicanos, Habermas entiende que le compete a los órganos legislativos: "La conexión interna que hemos supuesto entre formación de la voluntad política y formación de la opinión sólo puede asegurar la esperada racionalidad de las decisiones si *dentro de los organismos parlamentarios* las deliberaciones no discurren bajo premisas que le vengan dadas o impuestas de antemano ideológicamente" (Habermas, 1998: 610, la cursiva es mía). Esto, no obstante, nos coloca en el conflicto excluyente que supondría la espera del legislador racional capaz de ver más allá de los intereses individuales o de clase, y que con su iluminadora discursividad conmine a sus colegas representantes a la adopción de lo que surge como evidente en el terreno de la argumentación filosófica. Depender de la institucionalización, por parte de los poderes instituidos, de los procedimientos que amplían su base de legitimación, aparece como una contradicción lógica a la radical apertura en la que nos estamos moviendo.

En este sentido, Habermas se mueve hacia la relación entre la voluntad política institucionalizada "…y el entorno que constituyen esos procesos informales de formación de opinión, no institucionalizados porque no se ven sometidos a la coerción de acabar en decisiones" (Habermas, 1998: 610). La formación racional de la voluntad desde los procedimientos normativamente establecidos depende, entonces, de la permeabilidad de esos organismos a las opiniones de la comunidad que les da sentido: "…la expectativa normativa de resultados racionales se funda, pues, en la interacción entre la formación institucionalmente organizada de la voluntad política y las corrientes de comunicación espontáneas de un espacio público no distorsionado por relaciones de poder…" (Habermas, 1998: 611). La introducción de desplazamientos indirectos en los criterios con que se genera opinión y voluntad por un cambio de actitudes y valores que pueda acabar afectando a la mayoría, es lo que Habermas considera pasible para ese espacio no organizado, informal, sin presencia vinculante en términos formales, pero decisivo en pos de la legitimidad del sistema de democracia deliberativa.

Legitimidad de la legalidad: libertad comunicativa y decisión vinculante

La proximidad entre el discurso que emana el sistema político y el reflejo que en éste ha de haber sobre los espacios informales de la sociedad civil, queda, entonces, invariablemente unido, en los términos de *legitimidad* desde la Ética del Discurso, a través de la obligación moral que supone asumir sus presupuestos básicos y del carácter vinculante que supone su traslación normativa en el cuerpo del derecho. La institucionalización de los procedimientos de comunicación mediante el derecho, resulta un punto clave a la hora de pensar en las características de la propuesta política de Habermas, como también lo deja en claro Robert Alexy: "…*la teoría del discurso puede alcanzar importancia práctica sólo si es inserta en una teoría del derecho*" (Alexy, 2004: 151; la cursiva es mía)…

Lo que caracteriza la teoría discursiva del derecho habermasiana es su *procedimentalismo moral, jurídico y político*. En este sentido, Habermas destaca que, para considerar a un orden jurídico como legítimo, hay que presuponer, ya en la generación de normas jurídicas, determinados valores morales fundamentales, los cuales están relacionados estrechamente con los principios del discurso y de la democracia. Considera, además, que la moral no está por encima del derecho y la política, sino que estos tres ámbitos están interrelacionados en un mismo nivel por el discurso público. Sólo cuando se da una interrelación entre estos en lo público, es posible hablar de una legitimidad del derecho y, cabe arriesgar, de la consecución de la soberanía popular en los términos de una república democrática.

Habermas desplaza la soberanía popular hacia la dinámica de las *vanguardias formadoras de opinión que asedian al poder administrativo* a través del poder comunicativo y cuya respuesta positiva sólo aparece posible por una toma de decisiones institucionalmente organizada (Habermas, 1998: 615, 616). Con ello, Habermas busca establecer que "... la

relación constitutiva entre el poder y el derecho cobra relevancia empírica a través de las presuposiciones conceptualmente inevitables de la producción legítima de normas y a través de la institucionalización de la correspondiente práctica de autodeterminación de los ciudadanos" (Habermas, 1998: 365). Tal tensión entre los discursos prácticos oscila entre la validez de *jure* y de *facto*, "…las cuales remiten respectivamente a la validez ideal, que se descubre a través de la reflexión trascendental, y a la validez fáctica de los discursos reales, los cuales son, por principio, falibles y están sujetos a revisión" (Michelini, 2008: 32-33). Es sobre éstos últimos, ante las condiciones y coerciones fácticas que discurren en el contexto de la realidad histórica que por lo general no satisfacen las exigencias éticas del discurso orientado al entendimiento, "…que la Ética del Discurso introduce la reflexión sobre las condiciones de aplicabilidad histórica de las normas bien fundadas, y la distinción entre consenso y entendimiento fáctico…donde éste último remite a un acuerdo alcanzado de hecho en los discursos prácticos" (Michelini, 2008: 32-33).

En el discurso práctico, se debe justificar la participación de todos los ciudadanos para lograr valores como la autonomía o la autodeterminación (que son valores que llegan desde la ilustración y la modernidad), donde lo relevante es la "voluntad popular" (Habermas, 2005: 118), y en donde "sólo pueden pretender validez las normas que pueden ser aceptadas por todos los afectados" (Habermas, 2005: 118). En este escenario, los discursos prácticos son procedimientos para evaluar la pretensión de validez de las normas políticas, es decir, la forma extendida y extensible, a nivel formal e informal, de pretender legitimar intersubjetivamente los fundamentos de la acción; en caso de que todos los afectados por la misma la consientan a través de la libre manifestación de su postura, en un discurso irrestricto, no violento, y racional, puede decirse que la norma supera los criterios que le confieren validez para la organización comunitaria.

La disolución del sujeto concreto para la reproducción autorreferencial del espacio público político (Habermas, 1998), conlleva la des-sustancialización de la soberanía popular en los procedimientos en que es reflejada: "Una soberanía popular exenta de sujeto (esto es, no asociada a sujeto alguno), que se ha vuelto anónima, que queda así disuelta en términos intersubjetivistas, se retrae, por así decir, a los procedimientos democráticos y a los presupuestos comunicativos de la implementación de esos procedimientos democráticos. Es una soberanía que se sublima y reduce a esas interacciones difícilmente aprehensibles que se producen entre la formación institucional de la voluntad organizada en términos de Estado de derecho y los espacios públicos políticos culturalmente movilizados. Esta soberanía, comunicativamente fluidificada, *se hace valer en el poder que desarrollan los discursos públicos, en el poder que brota de los espacios públicos autónomos, pero ha de tomar forma en las resoluciones de instituciones democráticamente organizadas de formación de la opinión y la voluntad*…" (Habermas, 1998: 612, la cursiva es mía).

Visto así, el criterio fundamental para determinar la capacidad vinculante de los discursos prácticos en el Estado de derecho, se retrotrae a la formación racional de la voluntad política de los participantes en los mismos. Esto, no obstante, no es una reducción al establecimiento de la moral solipsista kantiana, sino que Habermas la reconfigura en términos de la intersubjetividad. Tampoco se refiere a la emanación de un único acto normativamente vinculante de "voluntad general", que Habermas critica de Rousseau, sino que se dispersa en "…múltiples pequeñas partículas a través de muy distintos niveles y etapas del proceso procedimentalizado de formación de la opinión y la voluntad" (Habermas, 1998: 613). Con estas características, el Estado de derecho "exuda" sus propiedades racionales si las instancias parlamentarias se mantienen sensibles a la opinión de los espacios públicos autónomos (Habermas, 1998: 614), por lo que la acción vinculante en términos normativos requiere de la connivencia de ambas esferas, en donde las relaciones de poder estén bajo el control de la propia cultura política de la sociedad. Las particularidades de dicha cultura, Habermas las sintetiza, para los procedimientos que se propone, en las aquellas que insuflan la sensibilidad, la igualdad, la movilidad y resonancia de quienes buscan hacerse oír.

La confianza de Habermas en que la opinión pública no institucionalizada puede ejercer un asedio sobre el ejercicio o ejecución del poder administrativo, recae en "…una toma de decisiones organizada mediante procedimientos democráticos, es decir, por una toma de decisiones institucionalmente organizada y a la que cabe pedir responsabilidades" (Habermas, 1998: 616). Con este reaseguro, se pretende

garantizar la legitimación comunitaria de los actos del poder administrativo, justamente porque, en este escenario que propone Habermas, el poder comunicativo que emana de la opinión pública tiene la seguridad que le ofrece la institucionalización, en el ordenamiento jurídico, de la vinculación efectiva entre el resultado de su discurso (siempre bajo los presupuestos de la Ética del Discurso) y el que resulta de los poderes instituidos, fundamentalmente el parlamento en los sistemas republicanos.

La legitimidad de las reglas del derecho positivo -las morales obtienen su legitimidad al garantizar iguales libertades para todos- deviene, entonces, de la formación legislada de las mismas por parte de los *actores políticos* involucrados, cuya figura va más allá del legislador "profesional" electo, y cuya consecuencia en la producción normativa alcanza altos niveles de imbricación colectiva, convirtiendo al sistema jurídico, según Habermas, en un lugar clave para la integración social. (Habermas, 1998: 94) Para la obtención de legitimidad en el sistema político, entonces, se vuelve fundamental la participación irrestricta de aquellos que se ven afectados por las decisiones que de éste resultan, a los que se debe asegurar la capacidad vinculante de su opinión: "Los miembros de la comunidad tienen que poder suponer que en una libre formación de la opinión y la voluntad políticas ellos mismos darían su aprobación a las reglas a las que están sujetos como destinatarios de ellas. Por lo demás, este proceso de legitimación queda convertido en ingrediente del sistema jurídico, ya que frente a las contingencias que comporta el informe flotar de la comunicación cotidiana, necesita él mismo de institucionalización jurídica" (Habermas, 1998: 100).

En la relación que opera entre moral, derecho y política, Habermas reposa, por tanto, los fundamentos de su concepción de soberanía popular. La pretensión de validez de cualquier sustrato, acción o concepto ético, económico, político, etc., que incida en el mundo de la vida de las personas, requiere invariablemente del reconocimiento intersubjetivo, (de acuerdo a los parámetros delineados por la Ética del Discurso, sea la participación irrestricta en términos de igualdad, la no coerción ni violencia de los argumentantes, o la predisposición a asumir la racionalidad de un discurso) todos estos sujetos a la predisposición moral de los intervinientes y que no admitirían omisión en los asuntos que competen a la *inclusión del otro*. En el derecho, Habermas encuentra el "transformador" que le asegura la traducción y circulación de aquél lenguaje moral cotidiano a toda la sociedad, ahora en términos normativos que implican la obligación de observancia de lo que se prescribe: "La coerción de las pretensiones normativas, por leve que esa coerción sea, los actores sólo dejarán de percibirla como una violencia con que se les agrede desde afuera si los actores han hecho suya esa coerción como coerción moral, es decir, si la han transformado en motivos propios" (Habermas, 1998: 131-132).

Son dos momentos de líneas curvas, que en algún punto se encuentran para continuar juntas. El derecho representa la conexión con el mundo de la vida para establecer lazos de integración sobre aquellos conceptos, acciones u omisiones que, depurados en el discurso racional, son factibles de hacerse extensibles a la comunidad, más no por ello definitivos. Además, Habermas le asigna la función de hacer inteligibles los mensajes de aquél mundo de la vida para la administración que opera en los juegos del poder económico. (Habermas, 1998: 145-146). La vía comunicativa de la opinión pública informal, el poder comunicativo, encontraría, así, en la variante propuesta por la Ética del Discurso para los ordenamientos jurídicos, el respaldo institucional apropiado para torcer la dirección de los poderes fácticos que actúan de acuerdo a una racionalidad que no siempre es homologa a la del interés común, a saber, la que puede esgrimir la economía capitalista y su extensión política.

La manifestación evidente de la vinculación política se deriva del acto constituyente paralelo entre la soberanía popular y el establecimiento de los derechos universales, allá por la formación de la república francesa post revolución de 1789. A la interpretación vinculante que de ambos elementos hicieran Kant y Rousseau, si bien nunca recíproca (Habermas, 1998: 164ss.), Habermas les critica la falta de conexión interna de los elementos que los integran: "…la conexión interna que buscamos entre soberanía popular y derechos del hombre consiste en que en el "sistema de los derechos" se recogen exactamente las condiciones bajo las que pueden a su vez institucionalizarse jurídicamente las formas de comunicación necesarias para una producción de normas políticamente autónoma […] La sustancia de los derechos del hombre se encierra entonces en las condiciones formales de institucionalización jurídica de ese tipo de formación discursiva de la opinión y la voluntad comunes, en el que la soberanía popular cobra forma jurídica" (Habermas, 1998: 169).

En este sentido, la unión de los procesos que otorgan legitimidad a las manifestaciones que resultan de la sociedad y que afectan al interés común, se encuentra en la especificación de los principios del discurso, que comienza por ser indiferente a la moral y al derecho (Habermas, 1998: 187), y de su correlato con el principio democrático, que, en cuanto pretenden establecerse normativamente, deben poder justificarse en términos de razones pragmáticas, ético-políticas y morales. (Habermas, 1998: 173) La producción legítima de normas jurídicas, por tanto, depende de que puedan prestar acuerdo todos los miembros de la comunidad jurídica a través del proceso discursivo articulado jurídicamente. El principio democrático del que nos habla Habermas, pretende establecer el procedimiento que corresponde para la institucionalización de la formación de la opinión y la voluntad política mediante un sistema de derechos: "Mientras que el principio moral opera en el plano de la estructura *interna* de un determinado juego de argumentación, el principio democrático se refiere al plano de la institucionalización *externa*, es decir, efectiva y operante en lo que se refiere a la acción, de la participación (dotada de los mismos derechos) en una formación discursiva de la opinión y la voluntad política que se efectúe en formas de comunicación garantizadas a su vez jurídicamente" (Habermas, 1998: 176). La naturalidad del proceso que fundamenta Habermas, nos permite vislumbrar cómo se puede determinar lo que es legítimo a partir de la definición de lo que es legal. La expresión de la autonomía de los ciudadanos , la forma en que se otorgan a sí mismos el gobierno que represente sus intereses, depende así del perfil que ellos le dan a su ordenamiento jurídico con los elementos de su propia formación de opinión y voluntad política, a su vez fomentado por la propia institucionalización de aquellos.

El carácter asumido, ahora, por los ciudadanos cobra un tinte definidamente político en cuanto a los supuestos normativos a los que han de tender, sí es que han de guiarse por los principios de la Ética del Discurso: "Ahora *son los ciudadanos mismos quienes deliberan acerca de, y –en el papel de legisladores constituyentes- deciden cómo, han de estructurarse los derechos que den al principio de discurso la forma jurídica que lo convierta en un principio de democracia o principio democrático*…Los derechos políticos buscados tienen, por tanto, que garantizar la participación en todos los procesos de deliberación y decisión relevantes para la producción de normas, de modo que en ellos pueda hacerse valer por igual la libertad comunicativa de cada uno de posicionarse frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica" (Habermas, 1998: 193, la cursiva es mía). La igualación simétrica que supone la extensión de la libertad comunicativa entre todos los miembros de la comunidad sirve, por tanto, a los fines del ejercicio autónomo de los derechos políticos, y éstos para aquellos. El derecho, en y desde la teoría del discurso, representa, en todo, el medio en el cual ambas esferas se presuponen mutuamente, se ligan y obligan a manifestarse en pos del entendimiento y el acuerdo en lo que hace a los temas que afectan a un grupo; es el árbitro del mecanismo de surgimiento de la legitimidad a partir de la legalidad: "Por una parte, la carga de la legitimación de la producción del derecho se desplaza y no se hace recaer tanto sobre las cualificaciones o virtudes de los ciudadanos como sobre los procedimientos jurídicamente institucionalizados de formación de la opinión y la voluntad comunes. Por otra, la juridificación de la libertad comunicativa significa también que el derecho ha de abrirse fuentes de legitimación de las que no puede disponer a voluntad" (Habermas, 1998: 197).

La diseminación discursiva de la "voluntad general" provoca, por tanto, la superación de la visión sustancial de la democracia, de la asignación de un peso relativo mayor a un grupo determinado que mina de antemano los criterios de igualdad que supone la definición democrática de *democracia*. En este sentido, la difuminación del sujeto concreto en la opinión pública y la voluntad política que emana del común ciudadano a través de la formación de tales por procedimientos acordados e institucionalizados, le permite a Habermas romper con las visiones deterministas de la historia, al tiempo que establecer los pilares de un Estado de derecho que se ajusta a su fundamentación discursiva de la ética. La soberanía popular, así, se refleja en la circularidad del proceso en que se produce desde la consolidación dialógica vinculante de los intereses, la opinión y la voluntad de la sociedad, a través de la enunciación formal en el ordenamiento normativo por ésta generada, que establece los propios procedimientos para hacer observar y cumplir la decisión informal, por medios formales, al poder administrativo.

Soberanía popular. Argumentación filosófica para la inclusión normativa de la pluralidad

La cuestión acerca de la configuración de los procedimientos presenta, a mi entender, dos conflictos centrales: por un lado, habría una aparente necesidad de apelar a la voluntad de un legislador que promueva y fuerce la institucionalización de una metodología y fundamentación que resulta ajena a las formas clásicas de la representación estrictamente formal del liberalismo político, lo que conlleva un solipsismo ilustrado del sujeto/s y reduce la socialización de la solución al ámbito individual o a la difusión en los actos comunicativos del conjunto; por otro lado, dicho procedimiento debería ser acompañado por una fuerza colectiva homogénea articulada con la suficiente capacidad de acción como para contraponer al sistema político-administrativo una lógica que pretende su superación, lo que implica una confrontación difícil de sobrellevar para un actor desorganizado. Ambos puntos, según veo, no sólo mantienen la dicotomía entre Estado y sociedad civil, subsidiaria de la teoría política moderna, sino que soslayan la capacidad constituyente de una nueva institucionalidad que pueda surgir de la comunidad ampliada y diferenciada de comunicación.

Habermas desestima, específicamente, la posibilidad de que la formación de la opinión y la voluntad política recaigan en grupos intelectuales privilegiados que asuman el papel de ciudadanos constituyentes por encima de los demás. No obstante, lo que no se considera es la negación u oposición al poder ciudadano, o su control, por los diferentes sistemas de poder con características opresoras o con racionalidades que acaban por confrontarse, incluidas en ellas las fuerzas administrativas y jurídicas, que en cuanto tales se sirven de sus capacidades para, justamente, minar las capacidades constituyentes de grupos que impugnan la sobredeterminación de los mismos para con quienes plantean una alternativa a la suya.

La fáctica distorsión del poder a los presupuestos organizativos de la opinión pública informal es una barrera que los procedimientos de expresión y vinculación de la decisión, normativamente establecidos, difícilmente pueden superar por más que sea establecida la juridificación de la libertad comunicativa. Si bien el derecho apela a formar una legitimidad de la cual no puede disponer a voluntad, como Habermas lo afirma, lo concreto es que la sociedad no puede apropiarse efectivamente de aquellas facultades, que legítimamente posee, hasta tanto no se democratice la construcción del *poder* soberano y las prerrogativas que éste mismo se otorgue.

En este sentido, como él mismo lo plantea, "…el modelo de deliberación viene a sustituir al del contrato: la comunidad jurídica no se constituye vía contrato social, sino sobre la base de un acuerdo discursivamente alcanzado" (Habermas, 1998: 653), obteniendo de ello la legitimidad misma del sistema. Institucionalizar la formación de voluntad política racional es hacer que el principio de discurso tome forma jurídica y se transforme en un "principio de democracia" (Ibíd.: 653). De ello, resulta una dificultad para la irrupción del momento en que el acuerdo discursivo, en el marco del Estado de derecho, desplace al acuerdo contractual entre las partes intervinientes en dicho sistema político. Para un autor como Pierre Rosanvallon, Habermas "…continúa inscribiéndose en una visión monista de la soberanía popular. No hace más que transferir la sede de esta soberanía de un cuerpo social de consistencia intrínseca a un espacio comunicacional difuso" (Rosanvallon, 2009: 31).

La coherencia interna de los supuestos de la Ética del Discurso no son, de este modo, indiscutiblemente viables para el sistema democrático, en el cual operan poderes que actúan en su desmedro, como puede ser la economía basada en el dinero y la especulación, que el propio Habermas señala. De hecho, el procedimiento de negociación, los *fairness*, sirven a su propósito de establecer un punto intermedio en el tránsito al ideal de la democracia deliberativa cuando se hace necesario tomar una decisión. Como lo señala Alexy, "El procedimiento de las teorías contractualistas es un procedimiento de negociación; el de la teoría del discurso, un procedimiento de argumentación" (Alexy, 1992).

La confrontación con el modelo del contrato social, asume características particulares en cuanto a la discusión con la idea de la voluntad general que hubiera esgrimido Rousseau, en donde el soberano -esta voluntad general distinta de la suma de voluntades particulares- es quien daba cuerpo al poder y a su monopolio legal. Habermas, por su parte, reformula, a través de Fröbel (1847)[1], la tematización de lo público mediante el entendimiento intersubjetivo que se reconfigura permanentemente en el espacio público-político de los procedimientos de formación de la opinión y la voluntad. Este recurso aseguraría iguales libertades para los involucrados mediante los derechos universales

de comunicación y participación. (Habermas, 1998: 602)

Es decir, la cuestión de la soberanía popular en las democracias posmodernas resulta de si la teoría del derecho, al respecto, se inclina hacia un reformismo de los presupuestos conceptuales y fácticos que, *a posteriori,* devendrían en una reconfiguración del sistema político-administrativo en su conjunto; o bien, si la misma debe pensarse a través de la de-formalización, *a priori,* de sus supuestos, que permitan establecer otros criterios procedimentales para construir un ordenamiento jurídico que represente la síntesis entre liberalismo y republicanismo. Pensar ésta digresión, re-actualiza el debate entre el contractualismo y la teoría del discurso, no como términos contrapuestos, sino como una síntesis no excluyente entre ambas posiciones, en donde la argumentación, retórica, del derecho se convierte en la instancia clave del diálogo entre los diversos espacios jurídicos que coexisten en sociedad y que pugnan por una reconstrucción consensuada de los fundamentos que hacen a la legitimidad y a la legalidad en los Estados de derecho.

La pluralidad y el multiculturalismo de las sociedades actuales, se han convertido en los grandes desafíos para la organización social, en términos jurídicos, políticos y económicos, en el marco de los gobiernos representativos y participativos. Sin la instancia de reconocimiento formal e informal de tal diversidad, y su respeto, conservación, e igualación –que no implique la descaracterización-, las posibilidades de que tengan capacidad vinculante para con el resto del sistema es escasa. Cierto es que tal reconocimiento en el ordenamiento normativo viene precedido de la presión de aquella opinión pública informal que *asedia* a los poderes en busca de presencia y participación, pero si de ello no resulta un acuerdo de tipo contractual que establezca una diferenciación radical entre la multiplicidad de grupos que operan en las comunidades y que tienen plena participación en el gobierno de la misma, se corre el riesgo de que los reclamos, apetencias e intereses diferentes –sin necesidad de ser antagónicos-, queden subsumidos, cubiertos, bajo la homogeneización del espacio comunicacional difuso en que Habermas coloca a la sociedad civil.

La dicotomía Estado-sociedad civil aparece, con esta crítica, subsidiaria de la conservación de aquella igualación que supone la formación de la opinión pública y la voluntad política, sin la diferenciación que recurrentemente es reclamada por los mismos actores, fundamentalmente en cuanto al reconocimiento de espacios autónomos en que la reproducción de la vida a través de la ordenación normativa asume características originales que no se condicen con las formas clásicas que emanan del sistema administrativo centralizado del Estado de derecho. En estos espacios, la juridicidad puede cobrar sentidos particularísimos, sin por ello entrar en contradicción con la motivación moral de los restantes ni, mucho menos, con los presupuestos de la Ética del Discurso. Pero lo que sí se recusaría es el sostén en el acuerdo comunicativo, y no en un tipo de contrato que obligue a las partes a, justamente, mantener lo establecido.

El derecho, y su capacidad de combinar la máxima indisponibilidad con la máxima instrumentalidad, es un elemento fundamental de ésta síntesis por su capacidad de observar la pluralidad de dimensiones que circulan en la comunidad, lo que se debería corresponder con una pluralidad de dimensiones del Estado. (Santos, 2003: 147) La crisis del contrato social de nuestro tiempo, entendiendo que éste "…pretende crear un paradigma sociopolítico que produzca de manera normal, constante y consistente cuatro bienes públicos: legitimidad del gobierno, bienestar económico y social, seguridad e identidad colectiva" (Santos, 2005: 342), requeriría de la reconstrucción de los fundamentos que dan sentido y seguridad a su conservación, hecho en que la transformación de los contenidos del ordenamiento normativo tienen un papel esencial.

Lo que autores como Santos reclaman, es la posibilidad de que a los diversos espacios de la sociedad les sea reconocida su capacidad de crear derecho, de que ello no se vea reducido a la producción estatal del mismo, sosteniendo la idea de que en las sociedades contemporáneas *coexisten* una pluralidad de órdenes jurídicos: "…la *"falsa conciencia" del derecho* en las sociedades capitalistas no *reside tanto en la discrepancia entre el derecho legislado y el derecho aplicado*, tal y como generalmente se piensa, *sino en una construcción social bien urdida que convierte el derecho estatal en la única forma de derecho*. (Santos, 2003: 365, la cursiva es mía) La diversificación de los espacios en los que se decide acerca de la organización normativa de la comunidad, es la representación más palpable de las "asociaciones" en las cuales la labor constituyente de los sujetos tiene un resultado concreto antes, incluso, de que se efectivice la

misma. La de-formalización de los criterios que otorgan legitimidad a una medida en el Estado de derecho, implica, por tanto, reforzar aquella formación de la opinión y la voluntad política de la que Habermas nos habla, al tiempo que se asume la posibilidad de que el Estado no sea el único actor capaz de producir derecho (lo que no quiere decir que sea el de mayor importancia). La sociedad civil deja, en este caso, de aparecer como un lugar distinto al Estado, y se coloca como el sujeto político clave, sin por ello descaracterizado.

La caracterización que del ciudadano constituyente hacía Habermas, se orientaría, en estos términos, hacia una radicalización de su propuesta política, orientada a diluir la dicotomía Estado-Sociedad civil en la producción del ordenamiento jurídico. La soberanía popular fundamentada desde la Ética del Discurso no tiene más flancos que el de su extensión lineal a la facticidad de los sistemas del Estado de derecho, a la *Realpolitik*. Cuando hablamos de *soberanía popular*, no podemos soslayar este punto. La construcción de ésta, invariablemente debe emerger de la propia comunidad, pero no para delegarla en un tercero, sino para asumir el compromiso político que representa tener la capacidad de decidir acerca de los asuntos que competen al bien común. Si la *inclusión* es la meta, como lo es para Habermas, ella debe instar a dar voz a las distintas condiciones en que se justifica y valora la producción normativa en sociedades complejas, a las que siempre se pueda contraponer un discurso racional fundamentado en los derechos humanos, un delicado equilibrio entre universalismo y contextualismo.

Notas

1. Con éste autor, Habermas rescata su propia concepción de la discusión pública como instancia mediadora entre razón y voluntad, superando lo que considera un déficit en Rousseau quien recurre a la pura forma de la ley general como expresión de la voluntad soberana, no atribuyendo razón práctica a su proceder. (Habermas, 1998: 600ss.)

Referencias

Alexy, R. (1992), *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona: Gedisa

Cucurella, M. B. (2001), “La opinión pública en Habermas”, en *Análisis*, Nº 26, 51-70

Fröbel, J. (1975), *System der sociales Politik*, Manheim

Habermas, J. (1998), *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1988), “La soberanía popular como procedimiento”, en *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (2005), “Tres Modelos de Democracia. Sobre el concepto de una Democracia Deliberativa”, en: *Revista Polis*, Buenos Aires, Núm. 10

Kalyvas, A. (2005), “Soberanía popular, democracia y poder constituyente”; en: *Política y gobierno,* Vol. XII, Nº 1, 91-124

Michelini, D. J. (2008), *Bien Común y Ética Cívica. Una propuesta desde la Ética del Discurso*, Buenos Aires: Bonum

Rosanvallon, P. (2009), *La legitimidad democrática: imparcialidad, reflexividad, proximidad*, Buenos Aires: Manantial

Santos, B. de Sousa (2003), *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Vol. I, Bilbao: Desclée

Santos, B. de Sousa (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid: Trotta

MODERNIDAD, ESTADO Y CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA EN HABERMAS.

Contra el déficit ético de la política

Fernando Vergara H.

La ética dialógico-comunicativa del consenso político plantea en su vuelta al trascendentalismo kantiano el problema de la validez de las normas morales a partir de un intento por superar la distinción entre ciencias de la naturaleza susceptibles de una verdad absoluta y las ciencias sociales en las que la verdad queda excluida. Precisamente, en el contexto de la modernidad tardía, reflexionamos en torno a las condiciones éticas y su relación con el Estado y la ciudadanía en clave democrática. El pensamiento ético-político de Habermas representa un intento razonado por suplir el déficit ético que se produce al interior de esta tríada conceptual y práctica: Estado, ciudadanía y democracia son articuladas por discursos o formulaciones significativas en el horizonte del reconocimiento, el diálogo y el consenso. La pregunta que nos guía, es la siguiente: si la filosofía no es una actividad opcional, complementaria ni mecánica, sino que es una labor destinal, necesaria y natural como expresión de la esencialidad problematizadora del ser humano, ¿cómo y en qué medida se entiende el déficit ético de las instituciones políticas, de la relación ciudadana con el poder y de la capacidad lingüística del discurso?

El paso a la modernidad es el paso, como bien lo ha señalado Foucault, de la semejanza a la diferencia, de la fundamentación divina a la fundamentación racional y, en el contexto de esta valoración de la diferencia, la creación cultural ilustrada de una política del relato emancipatorio del progreso. Esa liberación de "nuestra culpable incapacidad", según la frase kantiana, crea sin embargo, como ha sido señalado, antes de Foucault por Adorno, nuevas estructuras de dominio y experiencia de sujeción. La modernidad parece haber producido, de manera contradictoria, a la vez la relegitimación de un orden (haciendo depositar el sentido no en la finalidad sino en la causalidad), y el relato emancipatorio que, más allá de su posterior clausura, engendra la distanciación crítica respecto a las formas de identificación.

La modernidad tardía –aquella que nos ocupa y preocupa- experimenta transformaciones que van desde sus dimensiones estructurales político-económicas y socio-culturales, hasta aquellas que guardan relación con la conformación, consistencia interna, proyección temporal, identidad, relacionalidad y temple del sujeto que la conforma. Condición que complejiza los referentes interpretativos, debilita los vínculos garantizadores de sentido, replantea los sistemas de sociabilidad, la elaboración de pautas normativas, y la comprensión de los tradicionales dispositivos del saber, a partir de la reconfiguración operada por la modernidad de las categorías epistemológicas, metafísicas y éticas trabajadas por la tradición greco-romana escolástica, organizando los ámbitos del saber, hacer, poder y creer, desde el desarrollo de la racionalidad controladora para la auto-determinación política y moral; el avance de la racionalidad instrumental o mesológica que apunta al cálculo y control de los procesos sociales y naturales y de la reducción de los fines a los medios; de un proyecto normativo ético-político de la sensibilidad y vida colectiva insertas en las líneas de libertad, igualdad y fraternidad; y finalmente, el desarrollo de una filosofía crítica como auto-conciencia de estos procesos. Sin embargo, hoy esta idealización se ha desarticulado a partir del divorcio entre razón instructora y razón instrumental, produciendo un giro desde lo político-partidista a lo económico-empresarial, desde la sapiencia a la mercancía informacional del dato, desde la liberación de la minoría de edad vía dominación fáctica a la dominación producto-burocrática del sistema neoliberal globalizado.

Las consecuencias que han tenido las transformaciones en curso sobre el Estado son múltiples, y afectan directamente su papel de promotor y garante del bienestar. En primer lugar, su capacidad para planificar y promover el desarrollo es afectada por la imprevisibilidad del entorno económico. Las políticas económicas y sociales se reducen a procesos de ajuste y gestión a muy corto plazo, condicionados por la búsqueda de equilibrios financieros y contables. En segundo lugar, el Estado también ha perdido su función de promotor del crecimiento y el empleo, pues ya no puede regular la demanda y la inversión. La imposibilidad de aplicar esquemas keynesianos, tanto a causa del agotamiento del modelo de consumo, como por

la tendencia creciente de las empresas a privilegiar las inversiones en tecnología y capital, ahorrando mano de obra, impide cualquier tentativa de regulación de la actividad económica y por restablecer el pleno empleo. En tercer lugar, el Estado ha perdido también sus funciones de redistribución de los ingresos y moderador de las tensiones sociales, por estar obligado a recortar los gastos públicos y desmantelar los sistemas sociales. Los desequilibrios económicos y financieros surgidos en los años setenta y la acentuación del contexto deflacionario en que se ha movido la economía mundial a finales del siglo XX, pesan cada día más sobre la capacidad tributaria de los Estados, lo que resulta un círculo vicioso de la deuda, del saneamiento financiero y de los recortes sociales.

Como resultado de este proceso, se puede afirmar que el Estado de Bienestar ha entrado en estado de crisis, al no poder asumir sus funciones de promotor del desarrollo, regulador de la actividad económica y mediador de las tensiones sociales, al mismo tiempo que el Estado-nación se vuelve obsoleto al no servir de soporte para la expansión de un capital en fase de internacionalización acelerada ni de marco institucional para la elaboración de los compromisos sociopolíticos. La crisis del Estado de Bienestar y la crisis del Estado-nación son así dos caras de un mismo proceso, donde el Estado no puede más, asumir sus funciones socioeconómicas mientras que se encuentra marginalizado en el contexto de la mundializacion del capital.

El desplome del Estado tutelar tuvo inmensas consecuencias tanto en el plano interno como externo de la gobernabilidad y de la actividad democrática de política. En lo interno, y al igual que en el Estado de Bienestar en el mundo occidental, se desagregaron los sistemas y mecanismos que tenían como fin promover el desarrollo, regular el crecimiento y el empleo, y garantizar tanto el acceso a los servicios básicos como la protección social. En el plano exterior se desintegró el sistema de alianzas y de cooperación que asociaba a los países del llamado campo socialista, lo cual abrió un inmenso espacio a la penetración del capital extranjero como consecuencia de la desaparición de las fronteras políticas, económicas y militares que separaban esta parte del mundo de la otra.

La gran ofensiva neoliberal con su contundencia mercantil, a la cual hemos asistido desde el principio de los años ochenta, no tiene dimensiones meramente internas, sino internacionales o globales incluso estructurales que determinan la arquitectura de nuestra sociedad. El objetivo implícito del proyecto neoliberal es la instalación de un inmenso espacio sin fronteras a escala planetaria, donde podrán circular sin trabas las mercancías y el capital. En este contexto, se entiende que durante los últimos años la preocupación por el modelo de democracia ha sido reemplazada por la preocupación por el modelo de ciudadanía, debido a que resultan más próximos los problemas políticos donde interviene la ciudadanía como protagonista socio-político, desplazando las teorizaciones vinculantes de antaño.

En lo siguiente, esbozaremos el esfuerzo habermasiano por establecer una política deliberativa considerándola como tránsito desde la teoría de la acción comunicativa al espacio político. Desde que Habermas publicó su *Teoría de la acción comunicativa*, el principio normativo a partir del cual el debate racional debe ser fundamento de la democracia, ha pasado a ocupar un rango preponderante en el ideario de la filosofía política contemporánea, bautizando bajo el rótulo de “democracia deliberativa”, término impuesto por autores como Bernard Manin o Carlos Nino adecuado a una reflexión ética sobre la política, fundamentalmente sobre el modo de vida democrático.

El eje de este esfuerzo se despliega en *Facticidad y validez*, obra que gravita en la propuesta de una teoría normativa del Estado de derecho que descanse sobre aquellas premisas básicas del principio del *discurso* como criterio de justificación de la racionalidad *moral.* Se trata de trasladar el mismo criterio de legitimidad procedimental que opera respecto de las cuestiones “morales” a las decisiones “jurídicas” y “políticas” fundamentales y también se hace extensivo a una justificación de la democracia deliberativa. La argumentación de este plan estriba sobre las siguientes observaciones:

En un primer momento se trata de justificar la necesaria *institucionalización* del principio del discurso, es decir, que las condiciones de elaboración y creación de normas jurídicas se sometan a los imperativos dictados por un proceso de deliberación procedimental subordinado a reglas formales ajustadas a presupuestos raciocomunicativos, el que impone que “sólo son válidas aquellas normas en las que todos los afectados puedan consentir como participantes en un discurso racional”. Estas condiciones *formales* tienen la figura de imparcialidad, igualdad, apertura a todos,

ausencia de coerción y unanimidad. Los elementos fundamentales del procedimiento discursivo corren paralelas a una moral del respeto mutuo y de la responsabilidad solidaria, en otras palabras, la adopción de la perspectiva moral, formulada en un "aproximarse a una perspectiva moral común que bajo las condiciones simétricas del discurso (y del aprendizaje mutuo) exige un cada vez mayor descentramiento de las distintas perspectivas."

Por tanto, podemos establecer, que Habermas retrotrae el ámbito de la moralidad las *condiciones* y *presupuestos* de la deliberación democrática y persigue adaptar este principio del discurso a las condiciones propias de las sociedades modernas, caracterizadas por el progresivo aumento de la soberanía de los sistemas económicos, que amenazan con asfixiar las lógicas comunicativas del mundo de la vida. El único garante para trasladar el principio de legitimidad apoyado en el principio del discurso es a través del derecho. De tal forma, puede incorporarse el reconocimiento mutuo y la igualdad a una sociedad integrada por personas que se relacionan de manera anónima. Sólo por el medio jurídico es posible arraigar los discursos como presupuesto para mantener y solventar los procesos comunicativos, con el objetivo de custodiar la integración normativa de la sociedad.

Las categorías tanto de facticidad como de validez surgen de una operación tensional en el mecanismo jurídico, es decir, en su función de vigilante de la efectividad de la aplicación y seguimiento de las normas mediante la formulación y ejecución de sanciones, y en la función de mediador de la pluralidad e indeterminación de los requerimientos de legalización.

Habermas ha desarrollado un modelo normativo de democracia en el que se incluye un procedimiento ideal de deliberación y toma de decisiones: el modelo de la política deliberativa, cuyo propósito radica en extender el uso público de la palabra y, con ello, el de la razón práctica, a aquellas cuestiones concernientes al eficaz ordenamiento de la sociedad. La potencia teórica y práctica de la política deliberativa reside en un tejido de diálogos y biografías, discursos y neografías de negociación que tienen como fin alcanzar la solución de asuntos pragmáticos, morales y éticos.

La noción de "política deliberativa" sólo adquiere status empírico cuando se entiende la pluralidad de formas de comunicación en las que se configura una voluntad común (autocomprensión ética), sino también por medio de:

a) alianzas de intereses y compromisos;

b) elección racional de medios en relación a un fin;

c) fundamentaciones morales y,

d) comprobación desde el punto de vista jurídico.

La novedad habermasiana radica en que este modelo democrático forja una conexión al interior de las negociaciones significativas, de los discursos de autocomprensión y disertaciones vinculadas a la justicia, y con ello, cimenta la presunción de que bajo tales condiciones se alcanzan resultados racionales o, al menos, equivalentes en racionalidad y consenso. Las comunicaciones construyen escenarios donde acontece una formación racional (dentro de lo posible) de la opinión pública y de la voluntad común sobre temáticas relevantes para el conjunto de la sociedad y que solicitan alguna regulación. El poder producido comunicativamente se transforma en poder utilizable administrativamente.

La teoría discursiva, aquella que fortalece la legitimidad racional y la conectividad social, enclava la idea de que los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión funcionan como esclusas cardinales y decisorias que persiguen la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración sujetos a derecho. Un sistema político como subsistema especializado en la toma de decisiones que permiten la vinculación colectiva, a la vez que las estructuras comunicativas del espacio público se perciben como constituyendo una extensa red de sensores que reaccionan ante la presión de los problemas que afectan a la sociedad en su conjunto y que espolean la generación de opiniones influyentes.

El proceso de formación pública de opinión y de voluntad, ha de facturarse a través de formas de comunicación que hagan valer el principio de discurso teniendo en cuenta:

a) clarificar las contribuciones, los temas, las razones y las informaciones, con la finalidad de que los resultados que se alcancen obtengan una aceptabilidad racional;

b) establecer relaciones de entendimiento que fomenten la fuerza productiva que representa la libertad comunicativa.

Se puede observar entonces que el camino seguido por la ética discursiva ha sido el tratar de conseguir que el ámbito de la pragmática lingüística y el ámbito de la ética colaboren; en ello radica el proyecto fundamental de Habermas. Su pretensión es la de fundar una ética en las condiciones inevitables del habla. Hay que tomar en consideración que el lenguaje constituye una herramienta con muy diferentes usos, uno de los cuales es, sin duda, el llegar a un consenso práctico sobre nuestras normas de acción. Un consenso alcanzado en una situación ideal de comunicación en la que cada participante pudiera defender sus intereses, a la vez que atender a los argumentos de los demás. Se lleva a cabo una sustitución de la formas de la subjetividad trascendental por las formas de la comunicación.

La clave de la racionalidad comunicativa es la invocación de razones o fundamentos, la fuerza inerme del mejor argumento, para que las aspiraciones obtengan un reconocimiento intersubjetivo. Un entendimiento discursivo garantiza el tratamiento de temas, razones e informaciones, y no podrá producirse sino en contextos en los que haya una cultura abierta al aprendizaje y personas capaces de aprender. Las imágenes dogmáticas del mundo, así como los patrones rígidos de socialización, pueden representar las barreras para el desarrollo de un modo discursivo de socialización.

Es decir, que la efectividad del modelo de la democracia deliberativa de Habermas se hace recaer sobre procesos informales, que están presuponiendo la existencia de una fuerte y arraigada cultura cívica. Se mantiene el principio de la representación parlamentaria, el principio de la mayoría, partidos políticos, etc. Y a su vez pone el acento en la esfera pública (en la importancia de la opinión pública para el proceso democrático), asentada en la sociedad civil, que está constituida por aquellos espacios en los que, libres de la interferencia estatal, y dejados a la espontaneidad social no regulada por el mercado, surgen la opinión pública informal, las organizaciones cívicas y todo lo que, influyendo desde fuera, evalúa y critica a la política. El proceso de institucionalización política que habría de ser calificado como legítimo desde la perspectiva de la teoría del discurso surge de las interacciones de cada una de esas instancias, tanto las institucionales como las que están más ligadas a una dimensión sociocultural.

Pero quizás el aspecto decisivo sobre el que se mueve el modelo de política deliberativa resida en la robustez que ha de poseer la sociedad civil, así como en su capacidad para llevar a cabo la problematización y el procesamiento público de todos los asuntos que afectan a la sociedad y a sus ciudadanos. Para tal se requiere de ciudadanos responsables de su destino en común y que reflexionen acerca de la sociedad, independientes de las coacciones impuestas por un poder superior.

Los sujetos de derecho privado no podrán llegar a disfrutar de iguales libertades subjetivas si ellos mismos, ejerciendo su autonomía ciudadana, no logran alcanzar una clarificación acerca de cuáles son los puntos de vista relevantes con respecto a los cuales han de ser tratados lo igual y lo desigual. Para alcanzar un disfrute en igualdad de oportunidades de las libertades subjetivas de acción, esto debe llevarse a cabo en la esfera pública, es decir, en la polémica pública sobre la interpretación adecuada de las necesidades y criterios. De este modo, la autonomía privada de los individuos se asegura en el ejercicio de su autonomía ciudadana.

Habermas lleva a cabo una defensa del contenido racional de una moral del igual respeto para cada cual y de la responsabilidad solidaria universal de uno para con el otro. Con ello se corresponde un universalismo sensible a la diferencia, que abarca al otro, o de los otros en su alteridad. Esa comunidad moral se construye sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la incorporación de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca. La orientación al entendimiento intersubjetivo, predominante en la práctica comunicativa cotidiana, se mantiene también para una comunicación entre extraños que se efectúa en espacios de opinión pública ramificados de forma compleja. No se trata así de una incorporación de lo propio y una exclusión de lo ajeno. La propuesta habermasiana indica más bien que los límites de la comunidad han de encontrarse abiertos para todos, también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siéndolo.

“Democracia deliberativa” consiste, entonces, en vincular la resolución racional de conflictos políticos a prácticas argumentativas o discursivas en diferentes espacios públicos. El principio de legitimidad estriba en la consecución de consensos sobre normas o decisiones políticas lo más amplios posible. Los discursos políticos no reclaman conformidad o menos unanimidad, sino exigen el *principio de la mayoría*, aun en el caso que las decisiones “de

la mayoría" puedan ser siempre prescriptibles. No obstante, para el funcionamiento de la democracia deliberativa es necesario el principio de representación parlamentaria, personificados en partidos políticos, movimientos sociales, ONGs, organizaciones cívicas, etc., reforzando la *esfera pública*, encarnada en la *sociedad civil*, espacios soberanos de la neutralización estatal y exponentes de la espontaneidad social aún no regulada por el aparato mercantil ni por los largos brazos de los medios de comunicación, como una estructura influyente, evaluadora y critica de la política.

Finalmente, de lo que se trata, es de alcanzar una suerte de "hermanamiento entre poder comunicativo y la creación del derecho legítimo", expresado en el papel central dotado a los procesos de creación de voluntad colectiva, es decir, al principio democrático. Lo esencia aquí es que el poder administrativo o político no cobre autonomía respecto de los pertinentes y necesarios controles y exigencias de corte comunicativo-democráticos.

Por último, pasemos revista a la conceptualización de Habermas de "opinión pública política", con la cual aspira a servir de herramienta operativa, explicativa y normativa de su proyecto ético-discursivo de la política. ¿Cómo entender el espacio de opinión pública? Dejemos al propio Habermas explicárnoslo:

La esfera o el espacio de la opinión pública no puede entenderse como institución y, ciertamente, tampoco como organización; no es un entramado de normas con diferenciación de competencia y de roles, con regulación de las condiciones de pertenencia, etc.; tampoco representa un sistema; permite, ciertamente, trazados internos de límites, pero se caracteriza por horizontes abiertos, porosos y desplazables hacia el exterior. El espacio de la opinión pública, como mejor puede describirse es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de *opiniones*, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos.

Los ciudadanos son vía, medio y expresión del espacio público, como a su vez son encarnación de la expresión de los problemas propios de la vida cotidiana. ¿De qué manera se relacionan? A través de la interacción comunicativa, es decir, de la experiencia comunicativa cotidiana a partir de la inteligibilidad general de los lenguajes naturales, produciendo argumentos, influencias y, por supuesto, opiniones.

Hay un poder que surge de la interacción comunicativa, que posibilita la cooperación y la aparición del poder político; pero el ejercicio de ese poder ya constituido despliega instrumentos normativos y administrativos que deben ser contemplados en los procesos de decisión colectiva. Es importante distinguir entre "poder comunicativo" que tiene que ver con la posibilidad de producir discursivamente motivaciones y convicciones compartidas, que se concretan en una voluntad común y "poder político", el cual concierne a la pretensión de dominio sobre el sistema político y el empleo del poder administrativo.

El "poder comunicativo" se convierte en poder administrativo siempre y cuando promueva la instauración de leyes bajo el ordenamiento del Derecho: […] propongo considerar el derecho como el medio a través del cual el poder comunicativo se transforma en administrativo. Pues la transformación de poder comunicativo en poder administrativo tiene el sentido de un facultamiento o autorización, es decir, de un otorgar poder en el marco del sistema o jerarquía de cargos establecidos por las leyes. La idea de Estado de derecho puede interpretarse entonces en general como la exigencia de ligar el poder administrativo, regido por el código "poder", al poder comunicativo creador de derecho, y mantenerlo libre de las interferencias del poder social, es decir, de la fáctica capacidad de imponerse que tienen los intereses privilegiados. (217-218)

La concepción articulada en términos de teoría del discurso adopta una posición transversal respecto de las concepciones clásicas. Si la soberanía comunicativamente fluidificada de los ciudadanos se hace valer en el poder de discursos públicos que brotan de espacios públicos autónomos, pero que toman forma en los acuerdos de cuerpos legislativos que *proceden democráticamente* y que *tienen la responsabilidad política*, entonces el pluralismo de convicciones e intereses no se ve reprimido, sino desatado y reconocido tanto en sus decisiones mayoritarias susceptibles de revisarse como en compromisos. Pues entonces la unidad de una razón completamente procedimentalizada se retrae a la estructura discursiva de comunicaciones públicas y tiene su asiento en ella. No reconoce ausencia de coerción y, por tanto, fuerza legitimante a ningún consenso que no se haya producido bajo reservas falibilistas y sobre la base de libertades comunicativas anárquicamente desencadenadas. (254-255)

Para Habermas el espacio del libre juego de la opinión pública es la fuerza motriz de la política democrática en un sentido real empírico y en un sentido normativo. El conocimiento de sus características y posibilidades permite replantear aspectos procedimentales. Propone el modelo de política deliberativa para superar las debilidades de las democracias actuales. En este modelo la libre formación de opinión y voluntad común ocupa un lugar central en los requisitos procedimentales que *deben* exigirse para la legitimación de las prácticas y las decisiones políticas.

Habermas en *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*, cuarta parte: "¿Qué significa política deliberativa?", trata los puntos básicos de la concepción discursiva de la democracia y del Estado de derecho. La acción política tolera la posibilidad de decidir a través de la palabra sobre el bien común. Habermas desarrolla un modelo normativo de democracia que incluye un procedimiento ideal de deliberación y toma de decisiones, a saber, el modelo de la "política deliberativa", patrón que responde al propósito de extender el uso público de la palabra a las cuestiones que afectan a la eficaz ordenación de la sociedad.

Habermas enfrenta la cuestión del multiculturalismo y la polisemia de formas de vida en las complejas sociedades modernas a partir de los presupuestos de la democracia deliberativa y radical. Desde la problemática del fenómeno progresivo de integración de los emigrantes que traen consigo tradiciones culturales diferentes a las de los miembros de la sociedad de acogida, exhorta el derecho resguardar la propia forma de vida cultural, pero sujeta a la obligación de aceptar el marco político de convivencia definido por los principios constitucionales y los derechos humanos.

Para tal situación, Habermas propone la "inclusión del otro" como vía de acceso a la comunidad política, con independencia de la procedencia cultural de cada cual. Habermas se inclina por la figura de Instituciones Públicas desprovistas, en el mayor grado posible, de connotaciones morales densas. Frente a cualquier tentación de exclusión, Habermas aboga por un "patriotismo constitucional" por el que los ciudadanos se identifiquen con los principios de la propia constitución como una conquista en el contexto de la historia de su país. Al mismo tiempo propone que los ciudadanos conciban la libertad de la nación de manera universalista, libertad axial, es decir, libertad hacia dentro de la nación y hacia fuera de ésta, una comunidad política entendida como "nación de ciudadanos". Habermas presenta un desarrollo teórico, tendiente a la resolución sobre las dificultades de integración del pluralismo y los problemas derivados de la acomodación identitaria en las sociedades complejas. Además brinda un eficaz acoplamiento a los problemas derivados del multiculturalismo, los conflictos étnicos o en general, la integración de las "diferencias".

Habermas favorece un tipo de integración política de las diferencias que distingue entre las identidades colectivas producto de la historia, cultura, raza y lenguaje comunes, y una integración política abstracta apoyada en el ideal de la ciudadanía democrática. La tensión entre el universalismo de una comunidad legal igualitaria y el particularismo de una comunidad cultural unida por el origen y destino histórico la resuelve a favor de la primera. El patriotismo constitucional aboga por una identificación de los ciudadanos con principios abstractos universalizables; es decir, por aquellos en los que "todos" los que habitan la comunidad pueden reconocerse como partícipes de un destino político" común. La insoslayable y persistente diversidad que caracteriza a la ciudadanía de nuestras sociedades apenas puede ser unificada si no es en torno a principios generales que permitan modelar la libre y democrática comunicación y enfrentamiento entre modos de vida y concepciones del mundo divergentes.

En resumen, el reconocimiento de los particularismos aparece como figura medular, pero siempre y cuando se ubique al interior de un proyecto en el que prime la opinión política y la conformación de voluntades de los ciudadanos. El reto está en el reconocimiento de las diferencias entre los individuos sin pre-figurarlos como "enemigos", excluyéndolos ni asimilarlos a lo propio, absorbiéndolos.

Habermas elabora una concepción republicana del Estado concebido como una comunidad ética, así como en relación con la concepción liberal del Estado concebido como guardián de la sociedad centrada en el subsistema económico, de tal forma, con razón, podemos establecer que esta propuesta puede ser considerada como un tercer modelo democrático. Modelo sostenido y garantizado en y por las condiciones comunicativas bajo las cuales el proceso político tiene para sí la conjetura de producir resultados racionales debido a que es vehiculado y realizado en toda su extensión bajo el signo deliberativo.

LA ÉTICA COMO CATEGORÍA DE LO IMPOLÍTICO Y EL PENSAMIENTO COSMOPOLITA

Julio De Zan

Introducción

Empleo aquí la categoría de *lo impolítico* en el sentido de Roberto Espósito (2006). De las características de la idea kantiana de la comunidad ética universal del género humano, tal como las analizaré luego, debería resultar bien claro en qué sentido esta comunidad constituye un sujeto impolítico, pero para despejar equívocos puede resultar de utilidad el retomar a modo de introducción algunas aclaraciones previas del sentido de lo impolítico, aunque sea por la vía negativa de la contraposición con otros conceptos a los que puede aproximarse.

Lo impolítico no se comprende, en primer lugar, como equivalente, o sinónimo de lo *a-político*, o de lo meramente privado, que expresa una actitud o una posición negativa (negatividad indeterminada), de indiferencia y de pretendida prescindencia de lo político. Lo apolítico es, sin embargo, siempre parasitario de lo político, porque solamente puede existir y desarrollar algo determinado en contextos político-jurídicos que constituyen las condiciones de posibilidad de su existencia y la garantía del respeto de sus derechos privados. La actitud a-política implica por lo tanto una *deficiencia de reflexión* y, al mismo tiempo, *una falta de responsabilidad*, por cuanto no se hace cargo de sus propios presupuestos, y no contribuye al mantenimiento, sino más bien al debilitamiento de los mismos.

En el sentido en que aquí se ha adoptado el término, lo impolítico tampoco se puede asimilar a la *antipolítica*. Esta última es una tendencia que *combate* de alguna manera contra cierta forma determinada de lo político, y entra de este modo negativo en el mismo juego político de la confrontación amigo-enemigo (aunque sea en el sentido menos fuerte de esas categorías que, para C. Schmitt, hacen la diferencia definitoria de lo político). Pero la antipolítica se abstiene de definir explícitamente, u oculta de manera intencional sus propias metas o proyecto político. La antipolítica, como el apoliticismo, han ganado terreno en medio de la crisis de las formas tradicionales de la política, que ha conducido al desencanto posmoderno de los intelectuales, y al odio de clase, tanto de los excluidos, como de los emprendedores, frente a la clase política de los partidos, los políticos profesionales, los gremialistas o la burocracia sindical, y los funcionarios o burócratas de los aparatos estatales.

Lo impolítico no comporta en tal sentido un debilitamiento, o una retirada de lo político (como en la actitud apolítica de esta época que algunos llaman post-política), y no implica tampoco la identificación de lo político en cuanto tal como el enemigo, o el adversario que hay que combatir y eliminar, expulsar del propio territorio, o privarlo de todo poder y capacidad de acción (como la anti-política)[1].

Si bien no es lo contrario de lo político, quisiera agregar que el adjetivo “impolítico” en el sentido más corriente del término, alude por lo menos a una disidencia, y aparece muchas veces como algo que no se dice, o no queda bien decirlo en el contexto de la política existente, porque resulta cuestionador, o provocativo frente a los privilegios de la clase política. En tal sentido puede aproximarse a la antipolítica, como una forma de *la oposición* al *régimen* y a ciertas reglas no escritas del juego político del oficialismo y la oposición dentro del régimen vigente. En el lenguaje usual se considera también como “impolítico” el poner al descubierto y denunciar los acuerdos tácitos que los actores políticos están interesados en mantener encubiertos, o las condiciones presupuestas, pero no pensadas, o no dichas de la forma política del Estado; y quienes hacen, o dicen estas cosas en el espacio público, tienen que contar con dificultades para el acceso a esos espacios, o con la exclusión de los círculos de la clase política.

En cierto sentido podría decirse incluso que la filosofía política, si es crítica, desenmascaradora, o revolucionaria, resulta siempre impolítica, pero es, al mismo tiempo eminentemente política, en cuanto explicita o fundamenta los presupuestos de otra política, cuya práctica trae aparejada la destitución y el reemplazo de las clases o las corporaciones que se han apropiado de la política y mantienen políticamente alienado al verdadero sujeto de la soberanía. Lo impolítico no se agota sin embargo en esta referencia crítica a lo político, sino que alude también especialmente a otros

contenidos sustantivos diferentes, que son independientes y no controlables desde la política, pero que inciden de manera significativa sobre ella. Categorías de lo impolítico podemos encontrar no solamente en el sentimiento moral y en la ética, sino también en el arte y en la Estética, en la religión y en la Teología, y en diversos espacios de la sociedad civil.

Podríamos sintetizar lo dicho y avanzar desde aquí un paso ya más problemático mediante un breve párrafo de R. Espósito: "La antipolítica no es lo contrario de la política, sino simplemente su imagen invertida, otra manera de *hacer* política, oponiéndose exactamente a ella. Es decir, utilizando la misma modalidad –justamente la contraposición, el contraste, la enemistad- que caracteriza la forma primordial de la política… El destino político de la antipolítica no escapa tampoco seguramente a la mirada de lo impolítico. Más bien puede decirse que resulta plenamente visible solamente desde el ámbito de refracción que abren las categorías de lo impolítico… No existe una entidad, una fuerza, una potencia que pueda oponerse a la política desde el interior de su propio lenguaje. Pero tampoco desde fuera, pues ese 'exterior' tampoco existe, sino como proyección ideológica, mítica, autolegitimadora [o crítica y deconstructiva] de lo político mismo" (Espósito, 2006: 12s.).

Las últimas expresiones citadas pueden hacer pensar que entonces todo es política, y no más que política. Las categorías de lo impolítico presuponen ciertamente, como lo indica su nombre, el reconocimiento de que todo campo de acción humana está en relación con lo político, o tiene una dimensión política inevitable, pero introducen al mismo tiempo precisamente la negación del reductivismo de la politización total de la experiencia y del pensamiento. Como lo dice Espósito, "La política no siempre tiene conciencia de su propia finitud constitutiva; está constitutivamente llevada a olvidarla. Lo impolítico no hace otra cosa que recordárselo", y poner de relieve que "su potencia está limitada a lo que ella es", es decir: una parte de la realidad, o una dimensión particular de la acción humana. "Lo impolítico se ubica en el límite de lo político"; no es un punto de vista externo, situado quién sabe dónde, "no se separa de lo político sino que comparte su mismo espacio", pero es una mirada que confronta lo político con otras constelaciones no políticas de la experiencia y del pensamiento. "Lo impolítico interroga *al borde de la política*… es lo político observado desde su propio límite exterior" (Espósito, 2006: 21, 41). Pero también hay que decir que *la potencia del pensamiento* impolítico se manifiesta con toda su fuerza cuando su mirada, o *el ejercicio crítico de la facultad del juicio*, irrumpen en el espacio público de lo político y de las instituciones como la *apertura de nuevos horizontes* o, de manera más radical, "como *el trascendental absoluto de la apertura*, que no cesa de hacer retroceder, o de abrir todos los horizontes" (De Zan, 2007: 44s.).

Las expresiones subrayadas por nosotros en el párrafo precedente remiten a expresiones de otros autores actuales cuyos textos pueden leerse de alguna manera en un sentido próximo al de la categoría de lo impolítico, como Hannah Arendt, Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy, o Giorgio Agamben. (De Zan, 2003: 11-36; Rancière, 1996; 2007; Nancy, 2006, 2003; Agamben, 2007)

De lo que se trata aquí es solamente de ofrecer una nueva contribución al esclarecimiento de las *categorías de lo impolítico,* que Espósito ha planteado a partir del estudio de diferentes autores contemporáneos, mostrando cómo el viejo Kant en el escrito sobre *La Religión* operaba ya con estas categorías, sin las cuales resulta difícil comprender su confrontación de la sociedad política con la comunidad ética del género humano. Lo cual presupone también, a nuestro propio entender, como se mostrará en esta exposición, contra ciertas doctrinas tradicionales, que la comprensión reductiva de la política con categorías económicas, éticas, metafísicas o teológicas, por ejemplo, implica un error categorial porque esas otras disciplinas pertenecen al orden de las categorías de lo impolítico, y esta manera de pensar es la que encuentro también en Kant.

Estas distinciones categoriales no impiden hablar por cierto, sin embargo, de "una ética de la función pública", o de "la ética de la política como profesión", de sus responsabilidades especiales y de la *significación moral de la democracia* (De Zan, 1991: 297-320), sino que permite delimitar el lugar propio de estos discursos, y desacredita, en todo caso, las apelaciones a la ética por parte de los políticos, tan recurrentes como poco creíbles, en cuanto meras estrategias de campaña.

1. La idea kantiana de la comunidad ética como impolítica

En la *Filosofía de la Religión* explica Kant la necesidad de la integración de los hombres en

una *comunidad ética* (*ein ethisches gemeines Wesen*)" (*Relig.* 751-752; 118[2]) para poder llevar una vida moral; y para fundamentar esto se vale de una analogía con el estado de naturaleza *jurídico* en que se encontrarían los hombres, según las descripción de Hobbes, si no existiera una institución jurídico-política soberana, como el Estado. De manera semejante hay que pensar la situación de los hombres mientras no se integren al mismo tiempo en una comunidad ética de personas morales, como un "estado de naturaleza *ético*"[3].

Las normas de virtud de esta comunidad deberían armonizar con las leyes jurídicas de la sociedad civil, advierte Kant[4], pero estos dos tipos de asociaciones son enteramente diferentes. Hay por lo menos cuatro propiedades fundamentales que hacen esta diferencia (cfr. *Relig.* 757; 127). 1) La *universalidad* de esta comunidad, que debe extenderse a todo el género humano, independientemente de las diferencias contingentes de los pueblos. De hecho la *extensión* de la comunidad ética puede ser menor que la de la sociedad civil, como las comunidades de amigos morales, pero de acuerdo a su propio fin la idea de esta comunidad debe tender a una asociación *universal* de la humanidad en cuanto tal. 2) Los *motivos* de esta unión son puramente morales. Esta *pureza de intención* implica que se prescinde aquí de fines empíricos, de la ambición de poder, o de todo otro tipo de intereses y pasiones. 3) La *libertad*, tanto interna, en las relaciones de sus miembros entre sí, como externa, frente al poder público. Los individuos no se unen en esta comunidad, como en la sociedad política estatal con el fin de constituir un *poder* soberano que limite la libertad de cada uno, a fin de que pueda convivir con la libertad de los demás, y los proteja a todos de enemigos externos. El enemigo a vencer mediante esta unión moral es la propia propensión al mal, y el tipo de *coacción* de las leyes de virtud es *puramente interior.* Además, la pertenencia a una comunidad ética debe ser siempre voluntaria. 4) La *inmutabilidad* de sus principios, que expresan obligaciones morales necesarias y que han de permanecer independientes de los fines particulares, históricos y contingentes de toda organización política.

Si bien la comunidad ética, tal como la concibe Kant, "se diferencia esencialmente en su forma y en su constitución" de la sociedad política, no solo existe de hecho en medio de ella, sino que no podría constituirse en absoluto si no es sobre la base y en el contexto del estado de derecho; el presupuesto de la comunidad ética es *ein rechtlichbürgerlischer (politischer) Zustand*. Pero, "aunque en las sociedades políticas existentes ya se ha salido del estado de naturaleza *jurídico*, "todos los ciudadanos políticos en cuanto tales se encuentran en *estado de naturaleza ética*" (*Relig*. 754; 120). Desde el punto de vista jurídico-político sólo es necesario que los ciudadanos se vean coaccionados a cumplir la ley, sin importar si lo hacen por interés, por oportunismo, o por convicción. El buen funcionamiento del ordenamiento jurídico y la paz social no pueden presuponer la virtud. Según la famosa y discutida expresión del opúsculo *Sobre la paz perpetua* ("Suplemento primero"): "El hombre está obligado a ser un buen ciudadano, aunque no pueda ser obligado a ser moralmente un hombre bueno. El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, (aunque esto suene muy fuerte) siempre que tengan entendimiento" (De Zan, 2005: 192s.).

Sería contradictorio, tanto con el concepto de lo jurídico y de lo político, como con el de la propia comunidad ética, que los ciudadanos fueran privados de su libertad de permanecer en el estado de naturaleza ético y coaccionados de alguna manera a ingresar en una comunidad ética, "dado que ésta, ya en su concepto lleva consigo la libertad de toda coacción", mientras que el orden jurídico es coactivo por definición, y solamente es competente sobre la conformidad externa de las acciones con el derecho, que es la *legalidad.* La comunidad ética es *el espacio propio de la autonomía de la conciencia moral*, que es definitoria del concepto mismo de la moralidad. El texto advierte enfáticamente: "¡Ay del legislador que quisiera poner en vigencia de manera coactiva una constitución dirigida hacia fines éticos! Porque con ello no solo produciría precisamente lo contrario de algo ético, sino que terminaría por socavar y hacer insegura la propia constitución política... Aquellos que libremente se unen para entrar en este estado [de la comunidad ética] no tendrán que dejarse ordenar por el poder político cómo deben disponer o no disponer interiormente las leyes de esta comunidad, pero sí tendrán que tolerar restricciones, a saber: con arreglo a la condición de que nada haya en ella que esté en conflicto con el deber de sus miembros *como ciudadanos del Estado*; de todos modos, si esta unión es de índole genuinamente ética, este último no

tendría nada de qué preocuparse" (*Relig.* 754; 120).

La última observación del autor está obviamente destinada a tranquilizar al Príncipe para que desista de intervenir en esta esfera. Pero es claro que el Estado tiene mucho de qué preocuparse, porque una comunidad ética autónoma, aunque respetuosa de las leyes jurídicas, representa un control y una restricción muy fuerte frente a las posibles arbitrariedades e injusticias del poder estatal. Una comunidad vigorosa de este tipo es, por su sola presencia en el espacio público de la sociedad civil, un contrapoder moral que el Príncipe no puede dejar de respetar y tener en cuenta en sus decisiones.

La relación entre la comunidad ética y el orden jurídico-político del Estado es, según hemos visto, al mismo tiempo de *inclusión* de la primera en la segunda, y de entera *autonomía*, como la separación de la Iglesia y del Estado. La comunidad ética no podría existir sin la protección y la garantía del derecho, pero tampoco sin su independencia frente al poder político. Parece que esta relación será fuente de inevitables tensiones y conflictos, sobre todo si tenemos en cuenta, en primer lugar, que la comunidad ética es una asociación *voluntaria,* pero *no meramente privada*, como la familia, sino que su constitución debe ser abierta, y sus principios rectores han de ser *públicos,* en cuanto reconocidos por todos sus miembros y expuestos a la luz pública de la sociedad civil. Además es preciso tener en cuenta que esta comunidad está *inscripta* dentro del Estado pero, a su vez, por su misma naturaleza, lo *trasciende* y tiende a adquirir un alcance *universal*, o cosmopolita, lo cual incremente su poder espiritual frente al poder político. Si bien el propio Kant no explicita aquí estas consecuencias, polémicas en su contexto, hay que recordar que el texto tuvo bastantes dificultades con la censura (Stangneth, 2003); debemos presuponer que él no era inocente sobre las limitaciones a la soberanía que implicaba su doctrina, al introducir una fisura en su indivisibilidad que lo ponía en este punto en las antípodas del absolutismo hobbesiano.

2. La universalidad cosmopolita de la comunidad ética y de un estado de derecho común en el mundo

La idea de un derecho común, o "cosmopolita", fundado en los derechos humanos como derechos morales universales, que proponen muchos filósofos contemporáneos, se inspira en el ideal impolítico del cosmopolitismo de los estoicos[5], que fue replanteado modernamente por Kant, el cual da a entender que la comunidad ética no es una *mera idea*, sino algo que es ya real y existente de algún modo en la sociedad civil, o en el contexto del estado de derecho. Pero aclara sin embargo el filósofo que "un conjunto de hombre unidos con esta intención moral [es decir: una pequeña comunidad de amigos morales] no puede considerarse todavía como *la* comunidad ética misma, sino como una asociación particular", que se orienta en el sentido de dicha comunidad, y que puede estar abierta y en conexión con otras asociaciones del mismo género, pero a su realidad les falta todavía la nota esencial de la universalidad comprensiva de todo el género humano. Es claro en cambio que esa totalidad, "como república universal según leyes morales", es una idea de la razón a la que no corresponde algo realmente existente, ni sabemos si está en nuestro poder alcanzarla y, en cualquier caso, no es "nunca plenamente alcanzable". Esto es lo que diferencia precisamente a una "simple idea" en el uso especulativo de la razón, de la idea de la razón práctica, a saber: que esta última "puede darse siempre en concreto, de modo real, aunque solo parcialmente. Es más, tal idea constituye la condición indispensable de todo uso práctico de la razón" (KrV A 328). Obrar en orden a la meta señalada por esta idea regulativa de la comunidad ética universal, es para Kant "un deber moral irrenunciable del género humano para consigo mismo", aunque este fin no se logre más que de manera aproximativa.

Hay que decir en definitiva que existen muchas comunidades éticas particulares, *sin las cuales los individuos no podrían ser morales*, pero que la idea regulativa conforme a la cual se constituyen estas comunidades de amigos morales, o el *telos* al que debe orientarse su obrar, es para Kant la comunidad ética universal del género humano. Y habría que agregar todavía que, sin esta apertura universalista, las comunidades particulares cerradas sobre sí mismas pierden incluso todo sentido moral.

En esta otra dimensión ya *no contractual ni juridizable* del ideal cosmopolita, podría decirse que el mundo actual ha avanzado más que en la confederación de Estados (postulada por el propio Kant dos años después en el escrito *Para la paz perpetua*) a través de las organizaciones de derechos humanos, los movimientos sociales trasnacionales del feminismo, de la defensa del medio ambiente, de la lucha contra la pobreza y

el hambre en el mundo y los foros universales para los más diversos temas de interés común humano, que constituyen esbozos de una sociedad *civil cosmopolita,* cuya dinámica es independiente de las organizaciones estatales y las trasciende. (De Zan, 2006: 119-164)

En los estudios kantianos y en las teorías morales de esta inspiración se ha trabajado mucho el proyecto *Para la paz perpetua*, pero no se ha prestado la misma atención a la idea de la comunidad ética universal de *La Religión* y, en muchos casos, parecen identificarse o confundirse ambas ideas. Es cierto que en *La Religión* Kant enuncia ya por primera vez la idea de la paz perpetua, y se indigna frente al estado de guerra entre las naciones modernas que llevan incomprensiblemente a hombres civilizados de las altas culturas a enfrentarse como fieras salvajes, o como los hombres más primitivos en el puro estado de naturaleza, y no parecen dispuestos a deponer estas actitudes, sino que se manifiestan orgullosos de su agresividad asesina, y ridiculizan la idea misma de una paz perpetua. Pero esta indignación es específicamente *moral*, y está motivada por el hecho de que, en el interior de su propia sociedad civil, estos mismos hombres han aprendido ya a respetar los derechos, y reconocen por lo menos declarativamente los principios de la moralidad. Kant considera con razón que con lo dicho sobre la pacificación interior de la sociedad civil mediante el estado de derecho, están dadas las condiciones para avanzar hacia la paz entre los diferentes pueblos. Porque si bien la unión de los individuos en una comunidad ética fundada en el respeto de la igual dignidad de todos como fines en sí mismos, no es una condición necesaria para la constitución y el funcionamiento del estado de derecho y del orden político en el nivel de los Estados nacionales, la comunidad ética es, precisamente, el presupuesto de la salida del estado de naturaleza en el plano internacional, de las relaciones entre los pueblos.

Debemos preguntarnos ahora entonces cuáles son las diferencias entre *la comunidad ética universal del género humano,* a la que se refiere Kant en el escrito sobre *La Religión* de 1793*,* y la *confederación para la paz perpetua* del escrito de 1795. Según mi interpretación de lo dicho y de lo no dicho explícitamente por el propio Kant, puedo sintetizar ahora estas diferencias en tres puntos fundamentales. 1) la comunidad ética es una unión moral de las personas (o en todo caso de los pueblos); mientras que los sujetos de los pactos para eliminar la guerra mediante la constitución de una confederación mundial, son los Estados soberanos. 2) La comunidad ética se funda en la ley moral y en la promesa recíproca de sus miembros de tratarse como fines en sí, de respetar la dignidad de las personas de cada uno y de no instrumentalizar a nadie. Esta comunidad se mantiene unida por los lazos de la amistad y de la fidelidad a las promesas sobre el mantenimiento del principio de la moralidad, sin otras garantías de tipo jurídico. Su construcción no se puede comprender por lo tanto conforme a la figura de un contrato. La confederación de los Estados para la paz perpetua se crea en cambio mediante pactos internacionales y se rige por leyes jurídicas del derecho internacional, las cuales tienen que contar con el respaldo y la garantía de la fuerza pública de todos los Estados miembro. 3) La Comunidad ética universal no crea ninguna forma de institucionalidad, de autoridad, o de gobierno, mientras que el pacto constituyente de la confederación de Estados para la paz funda una nueva institución internacional, de carácter jurídico-político, aunque no reemplace a los Estados nacionales ni se constituya como un Estado mundial. Hoy puede agregarse además que: “En un plano intermedio del *nivel transnacional* los grandes actores capaces de actuar globalmente se ocuparían (en el marco de la mencionada institucionalidad global) de los difíciles problemas de una política interior mundial, especialmente los de la economía y los de la ecología” (Habermas, 2006). También habría que contar aquí con las acciones de las cada vez más numerosas asociaciones independientes de la sociedad civil cosmopolita, que se ocupan de temas específicos o de situaciones y problemas puntuales.

En cuanto a las relaciones que median entre estas ideas kantianas, es preciso aclarar por un lado que, como ya se ha dicho, si bien la comunidad ética no es una condición para la constitución y el funcionamiento del estado de derecho y de la organización política de los Estados nacionales, sino a la inversa, porque ella solamente puede existir y desarrollarse después que los individuos han salido del estado de naturaleza *jurídico*, es decir: presupone la pacificación interna de la sociedad y la existencia de un ordenamiento jurídico-político y necesita contar con su protección. Por otro lado, en cambio, la comunidad ética universal (es decir: la salida del estado de naturaleza *ético*) es un presupuesto necesario para que la humanidad pueda salir también, finalmente, del estado de naturaleza *jurídico* en

las relaciones internacionales, o para que reine una paz duradera, y la amistad reemplace a la enemistad entre los pueblos.

Habría que agregar incluso que la constitución de una confederación para la paz perpetua no se puede esperar de la mera voluntad política de las naciones; y las limitaciones a la soberanía que implica la vigencia de derechos humanos indisponibles y la sujeción al derecho internacional, aunque este sea un derecho mínimo limitado a la protección de los derechos humanos y a la prohibición efectiva de la guerra, difícilmente se lograrán como iniciativas institucionales de los Estados, sin la mediación de un fuerte poder que imponga de alguna manera desde el espacio público deliberativo de la sociedad civil estas limitaciones a los Príncipes, o a los gobernantes de las Repúblicas existentes. Este poder, que hoy podemos llamar "comunicativo", e impolítico, motivado por el reconocimiento y la amistad entre los pueblos, sería el poder de la comunidad ética en el sentido de Kant, o de la sociedad civil cosmopolita, en el lenguaje de diversos autores actuales.

De ahí que esta idea de un derecho cosmopolita, tal como aquí se entiende, se apoya en la existencia por lo menos virtual de la comunidad ética universal, y más específicamente en dos principios de carácter moral, a los cuales esta misma comunidad exige que se les debe dar una *efectividad jurídica positiva, y una jerarquía constitucional superior a todo otro derecho positivo*: el reconocimiento universal de los derechos humanos como *derechos fundamentales*, y el imperativo categórico formulado por Kant en este campo de las relaciones internacionales: "no debe haber guerras"[6]. Estos principios se conectan con la tradición antigua del *derecho de gentes*[7], en la que se inspiraron los grandes teóricos de la modernidad temprana como Francisco de Victoria y Suárez, la cual ha sido recuperada en algún sentido por J. Rawls en uno de sus últimos libros, que se titula precisamente: *El derecho de gentes* (2001)[8]. De este libro de Rawls rescato en este lugar especialmente la idea de que *los sujetos del derecho de gentes no son los Estados*, como es el caso del derecho internacional en su concepción más corriente, *sino los pueblos*. No "el hombre" en abstracto, ni "la humanidad" como un colectivo, sino las diferentes comunidades concretas, o pueblos [y los propios individuos como ciudadanos del mundo], los cuales tienen sus ordenamientos domésticos en los Estados de su pertenencia, en los cuales encuentran teóricamente las garantías del reconocimiento y la protección de sus derechos y libertades, pero cuyas facultades jurídico-políticas y morales como ciudadanos no deben quedar clausuradas en estos espacios particulares, en los cuales las mencionadas garantías se ven de hecho frecuentemente violadas de manera sistemática por los propios Estados nacionales, por las clases dominantes, las dictaduras y los regímenes totalitarios. "La idea de pueblo es crucial en este punto, por cuanto nos habilita para atribuir a los pueblos como actores motivos morales que no podemos predicar de los Estados... Debemos reformular las facultades de soberanía a la luz de un razonable derecho de gentes y negar a los Estados derechos a la guerra y a la irrestricta autonomía interna... Con este último aspecto tiene que ver, de manera más obvia, la función de los derechos humanos, como resultado del esfuerzo por definir y limitar la soberanía interna del Estado" (Rawls, 2001: 29, 38). Estas ideas entrarán inevitablemente en conflicto con los intereses del Príncipe, o de las clases políticas del Estado moderno, porque debe estar bien claro que, cuando se habla de limitar la soberanía interna y externa del Estado, no se trata de cambiar meramente algunos artículos de la letra de la Constitución, sino de recortar el poder real de los sujetos mencionados, y hay que contar con que ellos defenderán naturalmente a capa y espada la integridad de sus atribuciones.

3. La Teoría de la democracia deliberativa, la paz mundial y la idea de una política global

J. Habermas ha abordado desde diversas perspectivas, en varios libros recientes, el tema que aquí nos ocupa. (Habermas, 1989, 1995, 2011, 2004)[9] En *Der gespaltene Westen* (2004) confronta la idea cosmopolita de la propuesta kantiana de la confederación mundial de Estados para la paz perpetua, con otras propuestas teóricas rivales del pensamiento político contemporáneo y con el proyecto del "nuevo orden mundial" de la derecha norteamericana que ha inspirado la política internacional del actual gobierno de los EEUU. Kant no solamente condena la guerra de agresión, sino que considera a la guerra como tal como "el mayor obstáculo de lo moral"[10], y cuestiona en general el derecho de los Estados a emprender guerras (el *jus ad bellum*), porque un Estado que "paga un salario" a sus ciudadanos para matar, o exponerse a la propia muerte, rebaja a los hombres a la condición de meros instrumentos para los fines de su

soberanía política, es decir, usa a la humanidad de los combatientes como meros medios y no como fines en sí. Con lo cual queda cuestionado el núcleo del concepto mismo de la soberanía, el presupuesto a partir del cual se configuró toda la estructura del derecho internacional clásico. En esta situación, pensaba Kant, "la pacificación universal y duradera no es solamente una parte, sino todo el fin último de la doctrina de derecho"[11]. Esta situación de la paz duradera no es posible de otra manera, como señala Habermas, que mediante la situación cosmopolita de la unión de todos los Estados que han limitado su propia soberanía. Expresado en el lenguaje de Kant, *solamente* la existencia de una constitución cosmopolita, "que garantice una unión de todos los pueblos bajo leyes públicas" tiene el significado de "una situación pacífica verdadera", no meramente provisional y dependiente de un inestable equilibrio de fuerzas, sino definitiva. Esta situación solamente puede alcanzarse mediante una "constitución civil cosmopolita" que derogue la soberanía absoluta de los Estados, implícita o explícitamente establecida en el derecho internacional clásico, y la reemplace por una "relación sujeta a leyes". Esto supone también que el derecho positivo vigente en el interior de los Estados esté sujeto a principios y a derechos que la soberanía interna no puede violar. Esto significa rehabilitar *de alguna manera* el principio o la función de un derecho natural.

Según Habermas: "Kant concibe la paz mundial duradera como el resultado de una juridificación completa de todas las relaciones internacionales. Los mismos principios que han cobrado forma por primera vez en las constituciones de los Estados republicanos deben estructurar también esta situación cosmopolita… En Kant esta idea de la situación cosmopolita se concreta en la constitución de una república mundial. No obstante, a Kant también le inquieta la tendencia hacia un poder nivelador, si es que no despótico, que parece inherente a un Estado mundial. Por eso apuesta por el sucedáneo de una asociación de naciones" (Habermas, 1989: 140).

Quiero discutir brevemente esta crítica de Habermas que atribuye a Kant el proyecto de "una juridización total" de la unificación de los pueblos como la condición necesaria para la realización del proyecto de la paz perpetua. La terminología empleada por Kant es por cierto fluctuante, o imprecisa. En la tesis octava de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita habla de* un *Weltstaat, un Estado* mundial que fusionaría a todas las naciones existentes en una única unidad política. En *El conflicto de las Facultades* de 1798 vuelve a hablar de "*Weltrepublik*, una República mundial. Pero en 1795 habló de *Völkersbund,* asociación, o federación de naciones, como alternativa a la idea de un Estado mundial (*Völkersstaat*), porque la fusión de todos los pueblos en una única unidad política no haría justicia a sus diferencias y conlleva el riesgo de un despotismo sin límites. Estas fluctuaciones terminológicas han dado lugar a diversas interpretaciones. Habermas ha tenido en cuenta estas dificultades, y también los argumentos de Kant contra la idea de un Estado mundial. Pero creo que su interpretación del pensamiento kantiano como una juridización completa de las relaciones internacionales reintroduce implícitamente esta idea de la unificación político-jurídica en un único Estado mundial, y que la atribución a Kant de esta idea inaceptable, es consecuencia del hecho de que este autor no ha tenido en cuenta precisamente el escrito sobre *la Religión*, y de que se ha apoyado solamente en el texto posterior sobre *La paz perpetua*. A la luz de la exposición realizada en este artículo esta crítica de Habermas resulta inaceptable.

De todas maneras es cierto que para la época de Kant, bajo la influencia del concepto Hobbesiano de la soberanía como necesariamente indivisible y ab-soluta, así como del modelo unitario y centralista de la República francesa, el problema planteado resultaba de muy difícil solución. Para la correcta comprensión de las ideas de un "estado de derecho cosmopolita" y de una "sociedad civil global" sin un Estado ni un gobierno mundial, compatibles con el pluralismo político de los Estados, es necesario trabajar en el marco teórico de una filosofía política que reconstruya y fundamente el concepto del derecho y de la sociedad civil sin remitirse al poder político y al Estado, como un sistema de relaciones horizontales y simétricas de reconocimiento recíproco de las personas en cuanto sujetos de derechos iguales, independientemente de todas las diferencias, culturales, de género, nacionalidad, religión, posición social, ciudadanía política, etc. Un estado de derecho así concebido es conceptualmente independiente de la organización política estatal, aunque su institucionalización y efectividad en el mundo requiere el respaldo de los Estados a través de pactos o tratados internacionales mediante los cuales estos limitan su soberanía. Habermas ha mostrado

(como ya lo había hecho Hegel) que los derechos fundamentales pueden reconstruirse, mediante una suerte de experimento mental, como la gramática del reconocimiento recíproco de los seres humanos y, por lo tanto, como constitutivos de toda asociación civil, independientemente, o más allá del orden político y del Estado. Estos derechos que se reconocen recíprocamente los miembros de toda comunidad de personas libres e iguales representan la socialización horizontal que está en la base, o es el presupuesto de lo político. Pero ese reconocimiento intersubjetivo de los derechos, que implica la salida del estado de naturaleza *jurídico,* es sin embargo *un acontecimiento moral*, y su reconstrucción racional mediante la ética el discurso "permanece todavía como un acontecimiento metafórico; puede ser evocado, e incluso ritualizado, pero no se estabiliza ni se consolida en definitiva sin la institucionalización y la garantía de un poder estatal" (Habermas, 1998; 166). Es decir, la fundamentación de la ética del discurso, conlleva en sí misma una performatividad débil e insuficiente. En el texto citado del libro sistemático fundamental de Habermas sobre Filosofía política y del derecho: *Facticidad y validez*, de 1992, el autor está pensando en el poder comunicativo de la democracia, canalizado a través de las instituciones republicanas de un Estado Nacional. Pero esta misma reconstrucción puede pensarse y trasladarse también a la relación de un estado de derecho común en el mundo y de una sociedad civil cosmopolita con la pluralidad de los Estados nacionales en el orden global, y creo que es esta transferencia la que está en el trasfondo de los escritos políticos más recientes de Habermas.

La apertura universalista de la ética discursiva, y la teoría política de la democracia deliberativa, que no está centrada en el Estado, sino en la horizontalidad abierta y sin fronteras del discurso público de los ciudadanos en la sociedad civil, se ofrecen como el marco teórico de una Filosofía práctica que es capaz de dar respuesta a los desafíos del Siglo XXI y al problema del control de la globalización de la economía. En este sentido habla Habermas de "una política interior globalizada sin gobierno mundial" y de "una constitucionalización débil y desestatalizada del derecho internacional".

"Conforme a esta representación, *a nivel supranacional* una organización mundial convenientemente reformada podría cumplir eficazmente y de una forma no selectiva las funciones de importancia vital, pero especificadas con precisión, del aseguramiento de la paz y de la política de derechos humanos, sin tener que adoptar por eso la forma de una República mundial… La concepción que propone la teoría discursiva opera con el entrelazamiento conceptual de los principios de la soberanía popular y de los derechos humanos, y sitúa el anclaje de la legitimidad de las leyes en la fuerza productora de legitimidad de los procedimientos deliberativos y de los procedimientos representativos de formación democrática de la opinión y la voluntad institucionalizados en el Estado constitucional… En el nivel internacional, la constitucionalización débil y desestatalizada sigue dependiendo del suministro de legitimación procedente de los ordenamientos constitucionales de los Estados miembros. Sólo en estos la parte organizativa de la constitución asegura [o por lo menos debe y podría posibilitar efectivamente] a los ciudadanos un acceso igualitario a las decisiones políticamente vinculantes del gobierno, a través de los espacios públicos institucionalizados, las elecciones, los Parlamentos, y otras formas de participación" (Habermas, 2006: 133, 137, 138).

Notas

1. Desde los campos de lo impolítico se lucha por cierto también, por ejemplo contra las formas de dominación, o de exclusión de amplios sectores sociales, o contra la colonización estatizante de los campos de la cultura, de la economía, etc. Pero estas luchas solamente pueden ser interpretadas como antipolíticas cuando se ha identificado falsamente lo político con lo estatal.
2. Los números de página entre paréntesis remiten en primer lugar a Kant, I. *Werkausgabe* VIII, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991; y en segundo término a la traducción castellana de Martínez Marzoa (2001). La traducción de los textos citados ha sido revisada.
3. En un trabajo anterior (De Zan, 2005: 143-159) he considerado esta idea kantiana como muestra de la veta utópica de su pensamiento. Retomo en este punto, en la perspectiva teórica diferente de este artículo, una breve síntesis de la citada publicación anterior (De Zan, 2007).
4. En este contexto de los escritos kantianos, la expresión "sociedad civil" es un sinónimo de "sociedad política", o "Estado".
5. "No hay duda de que la muy admirada *República* de Zenón, el fundador de la escuela estoica, apunta principalmente a un único objetivo: que no habitemos en *poleis* [ciudades, o Estados] ni *dèmoi* [pueblos separados] definidos cada uno de ellos por sus propios sistemas jurídicos, sino que consideremos a todos los seres humanos como nuestros paisanos

(*demótai*) y conciudadanos… [bajo] un solo orden (*kosmos*)… y una ley común (o universal: *koinós nómos*)". El fragmento de Zenon de Citio, es trasmitido por Plutarco, *Sobre la virtud de Alejandro*, (329 a-b), traducción de M. Boeri, en *Deus Mortalis, Cuaderno de Filosofía Política,* 3, Buenos Aires, 2004: 166.

6. I. Kant, *Rechtslehre*, ed. cit., 479.

7. En el lenguaje actual suele considerarse la expresión *derecho de gentes* simplemente como un sinónimo arcaico del derecho internacional público que rige principalmente las relaciones entre los Estados. Esta es la definición del término que puede verse en Ph. Raynaud y St. Rials (eds.) (Madrid, 2001), pero no era el sentido originario de la expresión, ni en el derecho romano ni en la escolástica.

8. El lector del citado libro del autor de *Una Teoría de la Justicia* tiene que experimentar una gran decepción al no encontrar tampoco en este libro especialmente referido a la justicia en el ámbito internacional un tratamiento del más grave problema moral de la existencia de más de 1.000 millones de personas excluidas y desamparadas en el mundo actual, y de la corresponsabilidad solidaria de las sociedades y de los individuos que viven en la opulencia y el consumismo irresponsable, frente a este escándalo irritante de las desigualdades "extravagantes" que él mismo denunciaba como injusticia dentro de la sociedad norteamericana en su primer libro. Debería decirse incluso que el consumismo de las sociedades opulentas es una forma de vida inmoral, porque no puede aprobar el test de moralidad del imperativo categórico kantiano, puesto que estas sociedades *no podrían querer* consistentemente que su forma de vida se universalizara, puesto que los recursos naturales del planeta no serían suficientes y se produciría una crisis ecológica que deterioraría las calidad de vida de todos. Es decir, esa forma de vida y de consumo *sólo es posible como un privilegio de pocos*, y este enunciado es, en cierto modo, la definición misma de la inmoralidad.

9. La formulación más sistemática y madurada de estas intuiciones habermasianas pueden encontrarse en Habermas (1999, esp. cap. 2: "El estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la ciudadanía", y cap. 5. "La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años", y en Habermas (2006), esp. IV Parte; "El proyecto kantiano y el Occidente escindido". La nueva concepción del derecho internacional que esboza Habermas en estos escritos tiene sus fundamentos en la Filosofía política y del derecho desarrollada por el autor en Habermas (1998). Para la comprensión del trasfondo filosófico más amplio del pensamiento cosmopolita de Habermas (2006).

10. Confrontar I. Kant, *Streit der Facultäten* en Kant, *Werke in 6 Bänden,* ed. de W. Weischedel, vol. VI, 367.

11. I. Kant, *Rechtslehre*, ed. cit., Vol. VI, 475. Trad. cast.: "Doctrina del Derecho" en I. Kant *Metafísica de las costumbres*, trad. de A. Cortina y J. Conill, Madrid: Tecnos, 1989.

Referencias

Agamben, G. (2007), *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires: A. Hidalgo Edit.

De Zan, J. (1991), "Significación moral de la democracia", en: K.-O. Apel y otros, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica

De Zan, J. (2003), "Filosofía y política en Hannah Arendt", en: *Cuadernos del SUR*, Revista de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca

De Zan, J. (2005), "La utopía kantiana de la comunidad ética", en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política,* Nº 33, Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, Madrid, 143-159.

De Zan, J. (2005), "Universalismo y particularismo en la ética de Kant", en; A. M. Andaluz Romanillo (ed.), *Kant. Razón y experiencia*, Salamanca: Pontificia Universidad de Salamanca

De Zan, J. (2006), "Ciudadanía y sociedad civil", en: *Erasmus,* Río Cuarto, Nº 2, 119-164

De Zan, J. (2007), "¿Está agotado el programa de investigación de la Ética Discursiva?", en: Vol. colectivo sobre *Diskursethik,* comp. por M. Borrelli, Cosenza: Pellegrini Editori

De Zan, J. (2007), "Está agotado el programa de la Ética discursiva?", en: *Ética del Discurso. Recepción y Críticas desde América Latina*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA

Espósito, R. (2006), *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires: Katz

Habermas, J. (1989), *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos

Habermas, J. (1995), *Más allá del Estado nacional*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (2004), *Tiempo de Transiciones*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (2006), *El occidente escindido*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión,* Barcelona: Paidós

Martínez Marzoa, F. (2001), *I. Kant. Las Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid: Alianza

Nancy, J.-L. (2003), *El olvido de la filosofía*, Buenos Aires: Arena Libros

Nancy, J.-L. (2006), *La deconstrucción del cristianismo,* edic. bilingüe con prólogo de M. Cragnolini, Buenos Aires: La Cebra

Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión

Rancière, J. (2007), *En los bordes de lo político*, Buenos Aires: la Cebra

Raynaud. Ph, y St. Rials (eds.) (2001), *Diccionario de Filosofía política,* Madrid

Stangneth, B. (2003), "Kants Schädliche Schriften", Introducción a la nueva edición alemana de I. Kant, *Religion*…, preparada por esta autora para la Philosophische Bibliothek, Hamburg: Felix Meiner Verlag, Hamburg, IX-LXI

PROBLEMAS EN TORNO A LA VISIÓN HABERMASIANA DEL DERECHO COSMOPOLITA[1]

Jorge R. De Miguel

Una gradual transformación del Derecho internacional clásico, consolidado desde la Paz de Westfalia, en la dirección kantiana de la constitución de un Derecho cosmopolita fue abriéndose paso durante el S. XX. Aún con algunas contramarchas, como el desarrollo unilateral de acciones bélicas carentes del necesario consenso de la comunidad internacional o la parálisis de la ONU ante flagrantes violaciones a los derechos humanos, el orden westfaliano ha sido cuestionado, principalmente, por una creciente conciencia global en torno a la vigencia de los derechos humanos y a la responsabilidad de todos los actores respecto de las consecuencias de sus acciones sobre el planeta en su conjunto. Con ello, el sistema mecánico de relaciones internacionales entre Estados soberanos, que podían legalmente recurrir a la guerra cuando sus intereses estuvieran afectados, fue dejando paso a una comunidad del género humano dotada de una estructura jurídica en la que se recepcionan principios superiores a las partes, atribuibles a la condición universal del hombre. En ese sentido, la reflexión filosófica debe volcarse a la cuestión de la legitimidad del nuevo orden global, anticipando la conformación más completa del mismo en las próximas décadas.

Autores como Rawls, Habermas y Apel, aún con sus diferencias, han provisto un cuerpo doctrinal fundamental para la discusión filosófica, a la altura de los tiempos, acerca de las posibilidades de alcanzar una sociedad política global jurídicamente organizada, respetuosa de principios éticos. Sus trabajos buscan proseguir la investigación crítica de la razón, iniciada por Kant, en torno a la "paz perpetua" y al orden cosmopolita, con miras a un Derecho posestatal, que ya no puede justificarse por los principios del Derecho natural ni por la mera sujeción a los valores de las culturas particulares.

Con Habermas y otros, puede decirse que el proceso de transformaciones registrado en el dominio internacional durante el siglo pasado entraña una verdadera constitucionalización que lo va conformando como un Derecho cosmopolita. (Habermas, 2006: 138-39, 203-04) En las siguientes reflexiones, se procura ahondar en la visión habermasiana, evaluando sus logros y señalando algunas críticas que, sin cuestionar su consistencia conceptual, permiten delinear con mayor precisión su proyecto.

Habermas y el cosmopolitismo

Lo que el pensador alemán llama "constitucionalización" del Derecho internacional puede ser apreciado en el fenómeno de la globalización, en el hecho de que las relaciones entre los Estados se hallen en transición hacia una "constelación posnacional", en la cual, ceden en su soberanía, al tiempo que se vinculan a una red más horizontal de actores. (Habermas, 2000: 84-85; 2006: 115). Precisamente, esta creciente horizontalidad y la voluntaria restricción de la soberanía de los Estados nacionales, al prestar su consentimiento a cartas y documentos internacionales en pro de la paz y de la vigencia de los derechos humanos, indican que aquéllos dejan de entenderse como partes de tratados para convertirse en miembros de una comunidad políticamente constituida.

Ahora bien, la sociedad cosmopolita, ¿debe ser entendida como una réplica de las comunidades políticas domésticas? La respuesta de Habermas es negativa, ya que ambas tienen puntos de partida y de arribo diferentes. En el orden estatal, los ciudadanos, como miembros libres e iguales, acuerdan someterse a una autoridad común, algo que no es posible, ni práctica ni conceptualmente, en el orden cosmopolita. En éste, actores colectivos, predominantemente, coordinan sus poderes, sin que les sea posible erigir una autoridad que monopolice el uso de la fuerza, centralice la ejecución y sancione el incumplimiento de las reglas. (Habermas, 2006: 132-33)

Al respecto, la distinción habermasiana entre *constitución* y *Estado* es una de las claves para interpretar el tránsito de un Derecho entre naciones a un Derecho cosmopolita. La constitución alude a una asociación horizontal de ciudadanos, al establecer los derechos fundamentales que ellos, como miembros fundadores libres e iguales, se garantizan mutuamente. El Estado, en cambio, es una organización jerárquica de roles para el ejercicio

del poder político o la implementación de programas políticos. (Habermas, 2006: 131) En el plano interno, afirma Habermas, siguiendo la lógica del contrato social, el punto de partida para la racionalización de la autoridad es el poder sustantivo –no legal- existente en la sociedad, que, al ligarse luego constitucionalmente, disuelve su "núcleo irracional" en el proceso democrático que genera el Estado. En el Derecho internacional clásico, a su vez, existe ya una comunidad legal de Estados que se reconocen con iguales derechos, pero que sólo pueden coordinar sus poderes, no subordinarse a un solo poder. Las relaciones internacionales carecen, por tanto, de la fuerza vinculante de obligaciones legales recíprocas, propias de la constitución estatal. La restricción voluntaria de su soberanía que hacen los Estados, en tanto reconocen la preeminencia de los derechos humanos, a lo cual se agrega la renuncia a la guerra de agresión, cumplen allí la función de una auto-obligación vinculante, la cual, aun sin la existencia de una autoridad común, es más sólida que la que surge de la costumbre y de los tratados. A diferencia, entonces, de la génesis del Estado constitucional moderno, la constitucionalización del Derecho internacional parte de una asociación igualitaria de actores colectivos hacia un orden cosmopolita transestatal. El mismo ya se ha prefigurado, a juicio del profesor de Frankfurt, en los tratados fundadores de las tres principales organizaciones internacionales de nuestro tiempo, las Naciones Unidas, la Unión Europea y la Organización Mundial del Comercio, desde las cuales es posible un diseño institucional para la gobernanza global, en el que, básicamente, tales entidades resulten reforzadas en sus capacidades legislativas y ejecutivas. (Habermas, 2006: 129-33, 135; 2008: 315-16)

La propuesta de Habermas, aun cuando realiza una revisión crítica del proyecto kantiano de la paz perpetua, mantiene el objetivo de la constitución cosmopolita como el definitivo "estado legal" de la humanidad. El sustento contractualista del Estado de Kant es reemplazado por la concepción deliberativa de la democracia, que vincula la validez de las normas a procedimientos discursivos, abiertos a todos los ciudadanos, algo que ya ha sido incorporado en las constituciones modernas. A su vez, en el nivel internacional, ante la imposibilidad de una autoridad política unificada, cabe consolidar el estadio constitucional alcanzado en el siglo XX en el sentido de perfeccionar un poder coactivo legal, basado en un código de normas jurídicas al cual los distintos actores presten su consentimiento y no, en una -más débil- obligación moral que los Estados soberanos se auto-imponen. (Habermas, 1998a: 169-70; 1998b: 246 y 251; 2006: 128-30)

Un aporte sustancial de Habermas a la perspectiva cosmopolita tiene que ver con su idea de que la constitución política de la humanidad debe dar cima a un sistema de relaciones que no adopte, *como conjunto*, las características de la estatalidad, de modo que actores soberanos, organizaciones internacionales y ciudadanos del mundo puedan interactuar en una sociedad global descentrada sin gobierno mundial. Siguiendo los trazos de la gobernanza global democrática que, en su momento, presentara David Held, el pensador alemán entiende que deben definirse procedimientos institucionalizados de formación de una voluntad política transnacional, tendiendo a crear un ámbito común, la "política doméstica mundial", que disuelva los dominios interno y externo de la política. (Held, 1995: 91-92; Habermas, 2000: 76-77, 145) Al logro de tal objetivo, están dirigidos los tres niveles institucionales que propone, a saber, *supranacional*, *transnacional* y *estatal*. Esta división tripartita procura desagregar del poder del Estado-nación aquellas funciones, como las económicas y ecológicas, de mayor impacto en la sociedad global, a la vez que reservar para unas Naciones Unidas reformadas sus propósitos originarios de conservar la paz y proteger los derechos humanos. El nivel transnacional, compuesto por los bloques regionales, como la Unión Europea, y por organizaciones que nuclean a las potencias principales, como el G20, conformaría foros permanentes sobre los cuales recaerían algunas funciones del nivel estatal. A su vez, los Estados mantendrían los atributos de su soberanía, con las actuales restricciones legales respecto del derecho a la guerra y la obligación de respetar los derechos humanos. Ahora, para que esta delegación de funciones hacia los foros regionales tenga eficacia en la formulación de políticas públicas vinculantes para los Estados, los organismos transnacionales deberían convertirse en una suerte de parlamento de actores globales, con un mandato representativo para negociar e implementar políticas de alcance mundial. (Habermas, 2006: 135-36)

No obstante esta mengua en sus poderes, Habermas erige a los Estados nacionales en

"árbitros finales" del dominio político global, al mantenerlos como fuente de legitimación democrática de la voluntad común, tanto en el estrato transnacional como en el supranacional. Efectivamente, si se ha de entender la constitucionalización de la esfera global como un proceso legal inclusivo e igualitario -y no como una mera fachada que encubra la hegemonía de los actores más poderosos-, debe haber canales de legitimación institucionalizados que transformen el poder político en el sentido comunicativo. Para ello, no sería suficiente consolidar el poder informal de la esfera pública global, de manera que incremente su influencia en las decisiones internacionales. La teoría discursiva habermasiana asume, como es sabido, que los Derechos positivos de las democracias nacionales ya han incorporado el carácter representativo y deliberativo de los procedimientos de formación de la voluntad democrática en los cuales se funda la legitimidad de sus leyes. Por lo tanto, si las organizaciones supranacionales han de ser consideradas como miembros de un Estado de Derecho global, aun cuando le falte el monopolio de la fuerza, deberán extraer su legitimidad, ya no de una fundamentación metafísica o religiosa, sino de los procedimientos institucionalizados del Estado constitucional. En consecuencia, los Estados, que, por un lado, pierden capacidades en el uso de la fuerza, por otro lado, ganan la condición de única fuente de legitimidad jurídica y, además, a través del uso discursivo de la razón en los foros internacionales, alcanzan su auto-comprensión como miembros de una comunidad global. (Habermas, 2006: 140-42, 176-77)

Defensa y crítica de un orden global deliberativo

Las principales dudas acerca de la propuesta habermasiana en torno al Derecho cosmopolita recaen sobre las posibilidades para la realización de un orden global deliberativo. Dicho de un modo más preciso, ¿están dadas las condiciones para una elaboración normativa de alcance global que sujete a los Estados a un código legal de subordinación a los otros niveles mencionados? Por ejemplo, ¿pueden funcionar las uniones regionales dentro de una especie de parlamento global, bajo procedimientos institucionalizados que permitan alcanzar una voluntad común? Desde luego que los obstáculos a tener en cuenta no serían sólo los fácticos, sino que la cuestión de fondo, como el propio Habermas lo reconoce en tanto se trata de una visión filosófica (2008: 333), es si el desarrollo conceptual del orden jurídico-constitucional mundial alcanzado hasta ahora y su soporte empírico son suficientes para ir transformando las prácticas entre los distintos actores en el sentido de una argumentación legal que brinde legitimidad deliberativa al Derecho de la sociedad cosmopolita.

Ante todo, cabe defender, la perspectiva general esbozada por Habermas de una juridización de las relaciones internacionales que encauce la acción de los Estados sobre razones legales, superadoras de la justificación por la sola invocación de intereses particulares. Ello implica aceptar que el Derecho cosmopolita, aun cuando le falta la centralización estatal, conserva, en parte, el papel "domesticador" de los comportamientos políticos. No obstante ello, el orden constitucional reseñado requiere de actores globales apropiados para las funciones previstas. Además de las necesarias reformas democratizantes en la estructura de las Naciones Unidas, Habermas advierte que nuevos actores globales, más eficaces, deberán aparecer en el nivel medio transnacional. En cierto modo, su idea es que la Unión Europea sirva de modelo para otras organizaciones políticas regionales que, en comparación con aquélla, se encuentran todavía "en su infancia". (Habermas, 2006: 136, 177-78)

Más que en la organización mundial nacida en 1945, es en el nivel de las uniones regionales de Estados donde reside la clave de la institucionalización de procedimientos consensuales inclusivos que promuevan la transición de un Derecho interestatal a un Derecho cosmopolita. En la estructura normativa y en las prácticas de las Naciones Unidas, ya está avanzada, aunque no suficientemente realizada, la protección legal-constitucional de los derechos humanos y la preservación de la paz según criterios jurídicos. En cambio, no sucede lo mismo con las organizaciones que integran el nivel intermedio respecto de sus funciones específicas. En ausencia de un gobierno a escala planetaria, ellas son las que Habermas jerarquiza a los efectos de que los Estados nacionales cedan parte de su capacidad de decisión y se acostumbren a argumentar en foros permanentes, siguiendo los cánones de una democracia deliberativa, acerca de problemas, como la regulación de los mercados económicos y los daños ecológicos, que afectan

a toda la humanidad. Estas organizaciones regionales, perfeccionadas en su condición de actores políticos, deberían estar dotadas de la capacidad de formular una política exterior común sobre cuestiones globales, contribuyendo así a balancear el poder mundial.

Algunas razones de orden práctico impiden que esto último pueda lograrse, entre ellas, principalmente, las diferencias de poder entre los actores y, en consecuencia, sus diferentes pretensiones al incorporarse a una unión regional o a una organización particular de Estados. Si bien es cierto que existe evidencia hoy en la comunidad internacional de que los Estados y otros actores tienden a justificar sus acciones en términos legales y a argumentar según los principios discursivos de las teorías apeliana y habermasiana, dejando de lado el uso de la fuerza, las asimetrías de poder son un obstáculo para que una democracia deliberativa plena pueda funcionar cuando influyen decisivamente en los resultados argumentativos. En vista de que tales asimetrías no pueden erradicarse en el corto plazo, Apel postula la necesidad de una "mediación responsable" entre la racionalidad comunicativa, que considera los intereses de todos los posibles afectados, y la racionalidad estratégica, propia de las negociaciones entre partes que pretenden imponer sus razones. Dicha mediación admite que este último tipo de racionalidad pueda predominar cuando urge alcanzar soluciones inmediatas sobre cuestiones globales. Pero, al mismo tiempo, exige cooperar a fin de que las relaciones internacionales vigentes sean reformuladas en la dirección de generar, en el largo plazo, una racionalidad consensual comunicativa en la comunidad global real. (Apel, 2007: 110-12) Por su parte, Risse señala que las relaciones de poder influyen negativamente en el proceso de formación de la voluntad legal internacional según los requerimientos de la racionalidad comunicativa, por ejemplo, restringiendo el acceso a las deliberaciones (como es el caso de la membrecía limitada dentro del Consejo de Seguridad de la ONU) o limitando aquello que se considera un "buen argumento" (como las discriminaciones a supuestos Estados "no-civilizados" o las invocaciones al poder material como sustento de los mejores argumentos). (Risse, 2000: 16-18)

Podría decirse que el recurso a la argumentación discursiva se ve obstaculizado también por otra de las consecuencias de la utilización de políticas de poder. Se trata de que las mismas no sólo operen cuando las deliberaciones están en marcha, sino que las condicionan de antemano y, peor aún, contribuyen a establecer una estructura jurídico-política internacional que responde a la desigual distribución de la fuerza. Aunque la igualdad en este plano parezca utópica, al menos, deben redoblarse los esfuerzos para que el tránsito a un Derecho cosmopolita evite consagrar en las normas y en las prácticas globales las diferencias de poder efectivamente existentes. Los bloques regionales en formación, en particular, aquéllos que no exhiben una cultura de integración asentada, son también responsables de que se consolide la tendencia mencionada hacia una visión legal-constitucional del Derecho global. Una manera de obrar en la dirección contraria consiste en que los organismos transnacionales sean pensados como fortalezas contra las potencias centrales, una suerte de unión multiestatal que, en un espacio ampliado, pretende encontrar mejores herramientas para defenderse. El traslado de parte de las funciones estatales a organizaciones así concebidas no cambiaría sustancialmente la política global basada en la fuerza relativa de los actores. Ciertamente, como afirma Habermas, el nivel transnacional es el más apto para balancear el poder de las superpotencias, pero no significará un verdadero progreso hacia un orden global legal capaz de controlar –y, acaso, superar- el uso de la fuerza, si las distintas uniones continentales y subcontinentales no alcanzan la conciencia de la pertenencia a una unidad política superior a los Estados nacionales, induciendo, de ese modo, en sus ciudadanos la condición de miembros responsables por todo el género humano, aun cuando lo sean sólo de una fracción de ella.

En definitiva, las normas y las prácticas que deben fortalecerse son las que promueven los procedimientos y los ideales de la democracia deliberativa más allá de las fronteras del Estado-nación. No tan solo aquéllas que atañen al referido Consejo de Seguridad, sino también, por ejemplo, las que contribuyan a crear en las uniones regionales que aún no lo disponen –y hasta en actores no estatales- órganos representativos de los ciudadanos. En este sentido, un problema importante en el proceso democratizador sería, como afirma Wheatley, "la identificación de aquellas personas cuyos intereses y perspectivas tienen derecho de representación", vale decir, determinar quiénes son los "afectados" por las decisiones del nivel transnacional. En otras palabras, para que un régimen de gobernanza global adquiera

legitimidad democrática "se requiere que una organización internacional u otro actor no estatal opere dentro de un esquema constitucional que reconozca a quienes están sujetos al régimen normativo como sus autores, aun cuando lo son indirectamente". (Wheatley, 2011: 541-44)

Otra dificultad relevante para la configuración de un nivel transnacional más democrático e inclusivo viene dada por la débil solidaridad cívica entre los ciudadanos que pertenecen a Estados diversos, algo que se deja sentir también en organizaciones avanzadas como la Unión Europea. Mucho más arduo aún es que la misma pueda tener lugar entre todos los ciudadanos del mundo. Justamente, la división de funciones que presenta Habermas entre los estratos supranacional y transnacional evitaría o, en todo caso, minimizaría, el impacto de la imposibilidad de generar un *ethos* político mundial que brinde apoyatura a los principios de la democracia deliberativa a nivel de las Naciones Unidas. He aquí una de las razones por las cuales ella no puede convertirse en un gobierno mundial. Habermas se distancia de otros autores cosmopolitistas, como, por ejemplo, Bohman y Held, al sostener que aquella organización mundial carece de legitimidad para alcanzar la condición de un parlamento democrático global, o bien, de una república cosmopolita (incluso, si es reformada debidamente), donde sea posible deliberar y ejecutar las decisiones sobre todas las materias que atañen a la humanidad. A tal fin, debería poder lograr una inclusión completa de todos los actores, quienes tendrían que sentirse partícipes de una identidad colectiva, una dimensión ético-política común, algo sólo posible al interior de una forma de vida particular. (Habermas, 2000: 139-40; Bohman, 2004: 342ss.; Held, 1995) En cambio, si el estrato supranacional quedara reservado a los objetivos actuales de las Naciones Unidas, acerca de la paz y los derechos humanos, sólo se requeriría la adhesión de los ciudadanos del mundo a un deber negativo, diferente del consenso denso sobre los valores de una cultura política doméstica. (Habermas, 2000: 141; 2006: 143) A su vez, una más robusta deliberación democrática puede tener lugar en el seno de las organizaciones transnacionales continentales o regionales, ya que su legitimidad depende más directamente de la conexión con las instituciones democráticas de los Estados miembros, los cuales, se encuentran allí con la responsabilidad de ser integrantes de la comunidad política global. (Habermas, 2006: 142)

La solidaridad ético-política entre los ciudadanos de una región debe entenderse como la extensión hacia un nivel más abstracto del compromiso con los procedimientos de elaboración democrática de la voluntad común, no como una síntesis de los principios sustantivos de los *demos* nacionales. Vale decir, no supone la transformación de las creencias nacionalistas dadas al interior de las sociedades domésticas en un pretendido código político-moral regional, sino, antes bien, la ampliación de la auto-comprensión de los ciudadanos como integrantes de una entidad mayor a la del Estado propio y, por tanto, como autores de sus decisiones en tanto pueden impactar en la sociedad global. A diferencia de la opinión de Fine y Smith (2003: 484), ello no implica efectuar una "prematura reconciliación teórica", ni ignorar los conflictos propios de toda forma jurídica, en el camino a un Derecho cosmopolita sin contradicciones, sino, más bien, encauzarlos por la vía legal, que, aun cuando es insegura, evita someterse a algunas circunstancias históricas como un definitivo condicionamiento empírico de la política y el Derecho.

Reflexiones finales

En suma, la postura habermasiana nos salva, por ahora, de la ilusoria idea de convertir a las Naciones Unidas en una suerte de república mundial, innecesario objetivo si miramos los avances constitucionales del Derecho cosmopolita desde el siglo XX. Pero, las dificultades para que los derechos humanos, tal como han sido positivizados desde finales de la Segunda Guerra Mundial, sean reconocidos universalmente y para que la paz y la seguridad internacional sean garantizadas son indicadores de un largo camino por recorrer, antes que un orden jurídico global logre someter a los distintos actores, principalmente, a los más poderosos. En ese sentido, cabe tomar en cuenta algunas críticas a la perspectiva cosmopolita por sobreestimar el potencial democrático de la sociedad civil global y, al mismo tiempo, subestimar la dificultad de generar un consenso internacional sobre los derechos humanos. (V., por ej., Smith; Brassett, 2008: 82) No obstante ello, uniones continentales como la Unión Europea están demostrando ser capaces de generar una voluntad común, contrapesando en la escena global a actores soberanos poderosos y demostrando que pueden obrar como una suerte de "domesticadores argumentales", que, por la vía de la confrontación deliberativa,

promueven una conciencia de pertenencia a una comunidad global de posibles afectados por las decisiones de sus miembros. Así como el reconocimiento de los derechos humanos tiene el lastre del peso de los valores propios de una cultura, la participación en organizaciones transnacionales debe superar el cerco jurídico-político que el Estado ha creado en torno de sí mismo como garante de los intereses de una nación, el cual, hasta cierto punto, ha estimulado en sus ciudadanos una auto-comprensión fragmentaria, aun cuando adhieran a los principios universalistas del orden constitucional. Si además, como pretende Habermas, los Estados-nación deben permanecer como fuentes de legitimidad, un orden cosmopolita así descripto exigirá que los ciudadanos de cualquier sociedad doméstica participen de instituciones republicanas, esto es, diseñadas según el consenso implícito de aquéllos de ser los autores de su propio orden jurídico.

Nota

1. Agradezco a Santiago Prono por los comentarios a una versión preliminar de este trabajo.

Referencias

Apel, K.-O. (2007), "La Ética del discurso como Ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas", en: K.-O. Apel, *La globalización y una Ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*, trad. J. De Zan, Buenos Aires: Prometeo, 93-112

Bohman, J. (2004), "Republican Cosmopolitanism", en: *The Journal of Political Philosophy*, 12: 3, 336-352

Fine, M., W. Smith (2003), "Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism", en: *Constellations*, 10: 4, 469-487

Habermas, J. (1998a), "Kant's Idea of Perpetual Peace: At Two Hundred Years' Historical Remove", en: *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, trad. C. Cronin, P. De Greiff, Cambridge: The MIT Press, 165-201

Habermas, J. (1998b), "Three Normative Models of Democracy", en: *The Inclusion of the Other*. *Studies in Political Theory*, 239-252

Habermas, J. (2000), *La constelación posnacional*, trad. L. Pérez Díaz, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (2006), *The Divided West*, trad. C. Cronin, Cambridge: Polity Press

Habermas, J. (2008), "A Political Constitution for the Pluralist World Society?", en: *Between Naturalism and Religion*, trad. C. Cronin, Cambridge: Polity Press, 312-352

Held, D. (1995), *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford: Stanford Univ. Press

Risse, T. (2000), '"Let's Argue!': Communicative Action in World Politics", en: *International Organization*, 54: 1, 1-39

Smith, W.; Brassett, J. (2008), "Deliberation and Global Governance: Liberal, Cosmopolitan, and Critical Perspectives", *Ethics & International Affairs*, 22: 1, 69-92

Wheatley, S. (2011), "A Democratic Rule of International Law", en: *The European Journal of International Law*, 22: 2, 525-548

MORAL POSTCONVENCIONAL

Y DERECHO POSITIVO.

La aplicación del principio moral y la debilidad motivacional en la Ética del Discurso

Leandro Paolicchi

La Ética del Discurso ha sido pensada por sus autores, Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, bajo los imperativos de una época. Fundamentar normas de convivencia humana se ha transformado en una necesidad acuciante frente a la pluralidad y complejidad creciente de las sociedades globales, en las cuales las imágenes metafísico-religiosas han perdido el poder gravitacional y coercitivo que poseían en las sociedades tradicionales. El exponencial desarrollo científico-tecnológico ha sido señalado también por Apel (1985a: 341) como el gran desafío que debe afrontar una fundamentación (intersubjetiva) de una ética universal. Sin embargo, esta necesidad urgente no ha eximido a sus autores de recurrir a procedimientos que han quedado por debajo del umbral que la filosofía contemporánea ha impuesto para la validez de las teorías que hoy se esgrimen.

Aunque forme parte de las discusiones más intensas y más importantes por dónde debe pasar este umbral, (Habermas, 1990: 13-63) Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas han ido desarrollando en este cruce de condiciones históricas y condiciones filosófico-teóricas una propuesta de fundamentación de una ética que se ha presentado en sus rasgos generales como *universalista*, *formal*, *cognitivista* y *deontológica*. La idea que guía a este trabajo es analizar el problema de la debilidad motivacional que aqueja a la ética discursiva generada precisamente por alguna de las características históricas y filosóficas que se mencionaron anteriormente. En este sentido, se analizarán (1) dichas características para llegar al problema de la debilidad motivacional. Luego (2) se analizan algunas propuestas que se han hecho para subsanar ese problema. Finalmente (3) se evalúan esas propuestas y se propondrán

algunas claves para abordar el problema de la motivación.

I. La Ética del Discurso como moral postradicional

Ha sido un punto de partida en común en las reflexiones filosóficas de K. O. Apel y J. Habermas el hacer del lenguaje la plataforma desde donde criticar el "solipsismo metodológico" que caracterizaba a una forma de entender el proceder filosófico, propio de lo que Apel llamó el "paradigma de la conciencia", el cual alcanza en la historia de la filosofía incluso al propio Husserl. Pero, a diferencia de las disquisiciones semánticas y sintácticas sobre el lenguaje, Apel y Habermas desarrollaron sus especulaciones tras las huellas de Charles S. Peirce, y las investigaciones de Austin y Searle, en la dimensión *pragmática* del lenguaje, aunque aquí no en un nivel empírico como en los autores anteriores, sino *trascendental*. En este sentido, Apel ha presentado a la ética del discurso como una transformación pragmático-trascendental de la ética kantiana. (Apel, 1985b; Habermas, 2000) Dicha transformación pretende remediar el fracaso que representó el intento kantiano de fundamentar la ética dentro del marco del solipsismo metodológico. (Apel, 1995: 154ss.) En el plano de la pragmática, la ética del discurso procede en términos de una explicitación de los presupuestos inevitables que debe hacer todo aquel que argumenta con sentido, entre los cuales se encuentra el principio fundamental de la ética del discurso: la exigencia de una resolución argumentativa de los conflictos de intereses.

En el curso de esta transformación, entonces, el principio de universalización que en Kant aparece encarnado en la formulación del imperativo categórico, en la ética del discurso reaparece bajo la forma de la idea (regulativa) de la posibilidad de un consenso de todos los afectados. (Habermas, 1998a: 88; Maliandi, 1994: 52) También aquí puede verse que, si bien la ética del discurso emprende una transformación pragmático-trascendental de la ética kantiana, conserva también muchas de sus características fundamentales. Como aquí pudo verse, la ética discursiva es una ética universalista y, como se dijo anteriormente, es también una ética formal-procedimental, cognitivista y deontológica.

El que la ética discursiva sea una ética procedimental implica que ella no prescribe normas morales sustantivas o con un contenido determinado, ni tampoco indica valores concretos o específicos de algún tipo. La ética discursiva se limita a explicitar principios normativos para un *procedimiento* de fundamentación o legitimación de normas. Esto debe quedar en claro, porque luego este aspecto de la ética del discurso será cuestionado por algunos autores que verán aquí un costado endeble a ser compensado (Benhabib, Cortina) para no entender simplemente a la ética discursiva como un *procedimiento*.

A su vez, el que la ética discursiva se entienda como una ética deontológica debe leerse en el sentido de una ética que se ocupa de la corrección o justicia de las normas y deja a un lado los problemas de la felicidad o la vida buena. (Cortina, 1989: 553) En este terreno, la ética del discurso no es la única de las éticas contemporáneas que han seguido a Kant en el ámbito de las teorías deontológicas. Tanto Rawls (1979) como Kohlberg (1981) han dado también a sus propuestas un carácter deontológico. Sin embargo, tanto Apel como Habermas han procurado distanciarse de estas propuestas y, en este sentido, por ejemplo, Habermas ha criticado duramente a Rawls el hecho de que el *moral point of view* que éste se propone conseguir puede de hecho disponerse de forma solipsista, evitándose la argumentación real de todos los posibles afectados. (Habermas, 1998a: 87)

Por último, el rasgo cognitivista. El cognitivismo en la ética discursiva se manifiesta en la idea de que los enunciados normativos tienen una pretensión de validez similar a la verdad que opera en los enunciados descriptivos y por lo tanto también puede resolverse argumentativamente mediante razones. En este sentido, si bien Habermas ha prevenido sobre el malentendido de pretender asimilar la "verdad" (o falsedad) en las cuestiones prácticas a la "verdad" (o falsedad) de los enunciados descriptivos (Habermas, 1998a: 70ss.), existe entre la argumentación moral y la argumentación teórica una evidente similitud en los procedimientos de crítica y corrección. (Habermas, 1998a: 69)

El conjunto de las características hasta aquí descriptas ubican a la ética del discurso claramente dentro del legado kantiano en materia de fundamentación de normas y, a pesar del giro "pragmático trascendental" que la ética del discurso opera sobre la ética kantiana, aquella hereda de ésta, también, alguna de sus debilidades. Uno de los aspectos más señalados en este sentido por quienes se autocomprenden como seguidores de los

planteos de Apel y Habermas ha sido el tratamiento despectivo o reduccionista de lo que Seyla Benhabib denomina las bases afectivas y emocionales de la conducta y el juicio moral. (Benhabib, 1995: 355) Esta ceguera de las éticas neokantianas para con lo emocional y afectivo, que en verdad para Benhabib son producto de confundir el procedimentalismo y el cognitivismo con una especie de racionalismo ético (Benhabib, 1995: 355), tiene por lo menos dos consecuencias: la primera, es que las teorías neokantianas no logran captar la complejidad y la multiplicidad de aspectos que entraña, desde lo emocional, el desarrollo moral. La segunda consecuencia es que este tipo de teorías promueven una visión errónea de la autonomía moral al abstraer las múltiples relaciones de dependencia con las que está imbricado el supuesto individuo autónomo. (Benhabib, 1995: 356s.)

El procedimentalismo también ha sido criticado desde pensadores que comprenden el dominio de la razón práctica bajo preceptos neoaristotélicos. Aquí, a las éticas formales, los neoaristotélicos oponen una ética de bienes porque entienden que una ética es incapaz de instar a la acción moral si en ella los individuos no perciben un valor o un bien concreto y las éticas procedimentales no pueden ofrecer tal cosa, sino sólo un procedimiento para determinar la moralidad (o no) de una acción. Aquí reside, pues, de alguna manera, la debilidad motivacional de la ética discursiva ya que salvo que los individuos perciban como un bien en sí la argumentación frente a situaciones moralmente dilemáticas, los individuos pueden optar por la discusión, por una acción meramente estratégica u otras opciones que no sean la argumentación. Este hecho de que la opción por la razón práctica entendida discursivamente dependa de una elección de valor ha llevado a una mayor permeabilidad entre las propuestas formales y las sustanciales y se ha materializado en intentos de conjugar una ética formal-procedimental con formulaciones de otro tipo para tratar de superar el problema de la motivación.

La cuestión de la motivación sólo surge como problema para las normas morales cuando, tanto la moral como el derecho, se separan a la vez de un *ethos* social, consagrado por la tradición, en el que se encontraban indiferenciados. (Habermas, 1998c: 171) Tanto la moral como el derecho se refieren a las mismas cuestiones: cómo coordinar las relaciones sociales a través de normas legítimas, pero lo hacen de un modo diferente. Mientras que el derecho tiene la solidez de una obligatoriedad institucional, una moral postradicional como la que propone la ética del discurso es, como dice Habermas, “una forma de saber cultural” (Habermas, 1998c: 172) entre otras. Este es el suelo, asequible a una mirada sociológica de lo moral, sobre el que surge el problema de la motivación de las normas morales, ya postradicionales, y sobre el que se explicita la debilidad motivacional de la ética del discurso.

De todas maneras, la debilidad motivacional es *uno* de los déficits que aquejan a una moral, ya desgajada de una eticidad tradicional, que se vuelve autónoma, racional y que sólo puede contar con “la corrección de los juicios morales” (Habermas, 1998c: 178). A la debilidad motivacional debe agregársele la *indeterminación cognitiva* que surge en el momento de la aplicación cuando el sujeto debe formar su propio juicio moral en el encuentro entre los principios abstractos y las situaciones conflictivas, altamente complejas en características relevantes que deben explicitarse e interpretarse, y conflictos entre los propios principios a ser aplicados. (Habermas, 1998c: 180)

Otros puntos débiles que aquejan a una moral postradicional, y que aquí voy a mencionar brevemente, son, primero, el de la exigibilidad, problema especialmente tenido en cuenta por Apel. Es decir, sólo puedo exigir el seguimiento de una norma a un individuo si sé que a ese seguimiento va a corresponder un comportamiento similar y no desviante de la norma por parte de otros individuos. Por último, lo que Habermas denomina “atribuibilidad de obligaciones” (Habermas, 1998c: 182) y que responde a las discrepancias entre las coerciones administrativas y las orientaciones valorativas universalistas de la conciencia moral. (Habermas, 1998c: 182)

II. La debilidad motivacional y la transición al derecho positivo

Si bien el problema de la debilidad motivacional que aqueja al enjuiciamiento imparcial de las cuestiones prácticas ha sido advertido y tratado extensamente por pensadores como John Rawls o Ronald Dworkin (Habermas, 1998c: 127-130), voy a detenerme en dos autores que lo abordan desde una teoría del discurso como Robert Alexy y Adela Cortina.

Lo que Robert Alexy se propone defender no es concretamente el programa de la ética del discurso sino más bien una concepción

discursiva de la razón práctica. (Alexy, 1994: 131-157) El punto fundamental para la defensa de una concepción discursiva de la razón práctica, en cuya base, como en Kant, se encuentra la idea de universalidad (Alexy, 1994: 136), pasa por la enunciación y fundamentación de una serie de reglas del discurso con las que todo discurso práctico debe cumplir si quiere ser considerado racional.

Alexy clasifica las reglas del discurso en dos grandes grupos (Habermas, 1978): las que se refieren a la estructura de los argumentos y las que se refieren directamente al procedimiento del discurso. Dentro del primer grupo ubica, por ejemplo, las reglas que exigen la no contradicción, la claridad lingüístico-conceptual, la completitud deductiva de los argumentos, la verdad de las premisas empíricas utilizadas (Habermas, 1978: 137), entre otras. Un rasgo característico y sumamente importante que define a este tipo de reglas es que ellas son de un uso monológico y no se refieren todavía a la intersubjetividad propia del discurso. Quienes sí lo hacen son las reglas del segundo grupo, a las que Alexy denomina "reglas específicas del discurso" y que tienen como premisa fundamental la conservación de la imparcialidad en los discursos prácticos. Dentro de este último grupo pueden mencionarse las siguientes reglas:

1. Todo hablante puede participar en el discurso

2. (a) Todos pueden cuestionar cualquier aserción
(b) Todos pueden introducir cualquier aserción en el discurso
(c) Todos pueden expresar sus opiniones, deseos y necesidades

3. Ningún hablante puede ser impedido a través de una coacción dentro o fuera del discurso a ejercer los derechos establecidos en 1 y 2

Como bien dice Alexy, son estas últimas reglas las que expresan la idea de universalidad implícita en la concepción discursiva de la razón práctica. El desafío subsiguiente es cómo fundamentar estas reglas en las que se juega la universalidad de una racionalidad práctico-discursiva.

La fundamentación que emprende Alexy de las reglas del discurso está constituida por tres partes. (Habermas, 1978: 143) La primera de ellas comprende una versión de la fundamentación pragmático trascendental, sobre la cual no me explayaré por seguir, a grandes rasgos, la fundamentación de Apel y de Habermas. En lo que sí me detendré es en las otras dos partes de la fundamentación de las reglas del discurso debido a que ellas surgen precisamente como una propuesta de solución al problema de la motivación. En efecto, Alexy luego de proceder a la fundamentación de las reglas del discurso dice: "Desde luego, con esto no se ha logrado mucho con respecto a la fundamentación de la moral. Del hecho de que alguien tenga la capacidad de solucionar argumentativamente los conflictos de intereses no se infiere que tenga que hacer uso de esta capacidad en cada conflicto de intereses frente a cada afectado". Y luego: "Por ello, parece que el argumento trascendental sólo puede fundamentar la validez hipotética de las reglas del discurso: ellas valen sólo si existe un interés en la corrección" (Habermas, 1978: 148).

En función de esto, Alexy piensa una complementación de la primera parte de la fundamentación con una segunda parte que propiamente escapa a una versión discursiva de la concepción kantiana de la razón práctica y se define como de carácter hobessiano, apuntando a una maximización individual de las utilidades. (Habermas, 1978: 148) Es con esta segunda parte, más una tercera que está incluida en ella, con la que Alexy piensa mitigar el problema de cómo conducir a los individuos a que entren en un juego de argumentación para solucionar sus conflictos teniendo la posibilidad de no hacerlo y optar por otras vías, como la acción estratégica o simplemente la violencia.

La segunda parte de la fundamentación, que como se dijo apunta a una maximización individual de intereses, Alexy la desarrolla a través de un ejemplo. Propone como punto de partida la existencia de un grupo dominante que pretende continuar la explotación del sector dominado. Aquí, al grupo dominante se le presenta la alternativa de continuar su dominación mediante la violencia u optar por justificar su dominación. Alexy piensa que, desde el punto de vista egoísta, al grupo dominante le sería conveniente esta segunda opción y no la primera. Es aquí donde introduce la tercera parte de la fundamentación que consiste concretamente en la introducción de una tesis empírica que dice: "Siempre hay un número tan grande de personas que tiene interés en la corrección que para los miembros del sector dominante es más ventajoso, por lo menos a largo plazo, justificar su dominación que apoyarse sólo en la violencia" (Habermas, 1978: 148).

De esta manera, mediante esta tesis y la segunda parte de la fundamentación, Alexy está seguro de que los individuos entrarán en la

argumentación. Es decir, los individuos verán la argumentación como un medio para maximizar individualmente sus utilidades. Sin embargo, Alexy cree que este procedimiento tiene algo de insuficiente y finalmente distingue entre una validez *subjetiva*, que refiere a la motivación y una validez *objetiva*, referida al comportamiento externo (Habermas, 1978: 149) y es a esta última a la que su fundamentación apunta; la validez subjetiva no puede ser generada *sólo* a través de la fundamentación. Finalmente, Alexy saca una interesante conclusión del hecho de que sólo puede haber una fundamentación de la validez objetiva o institucional de las reglas del discurso: ellas deben ser asignadas al ámbito de la legalidad y el derecho. (Habermas, 1978: 149)

Adela Cortina ve en el paso de la moral al derecho un movimiento amenazante para la ética del discurso. Si bien acuerda con Habermas en la complementariedad de la moral, la política y el derecho, Cortina percibe un riesgo en todas las éticas kantianas de la justicia (Rawls, Kohlberg, Apel y Habermas) de reducir la moral al ámbito de lo jurídico. (Cortina, 1990: 21) El formalismo y el procedimentalismo, conciben lo moral "sólo" como un procedimiento para legitimar normas y esta "modestia" en realidad representa un empobrecimiento del fenómeno moral ya que terminan asimilándolo al cuerpo del derecho.[1] De ahí que su objetivo sea esbozar una ética no sólo universal, deontológica, procedimental y cognitivista sino también una ética que se preocupe por virtudes, actitudes y fines. (Cortina, 1990: 24)

Para Cortina también el punto de partida para el problema de la debilidad motivacional es que si bien la fundamentación pragmático trascendental explicita el principio moral que esta presupuesto en toda argumentación, frente a situaciones de conflicto los individuos pueden recurrir a él o no (Cortina, 1989: 557) y así como para Alexy ello dependía de que individuos egoístas vean en él un medio para la obtención de ganancias, para Cortina depende de la percepción de un valor.

Para Cortina la racionalidad comunicativa conlleva en sí misma, producto del descubrimiento del entendimiento como *telos* de la comunicación, una primacía axiológica. Esto representa ya una invitación a adoptar una determinada *actitud*. La ética debe precisamente descubrir el cuadro de actitudes que acompañan la posibilidad de un desarrollo argumentativo de los conflictos y no sólo explicitar los principios normativos que posibilitan, a modo de procedimiento, tal desarrollo. La ética debe "señalar el móvil por el que los sujetos en la vida cotidiana deben comportarse moralmente" (Cortina, 1989: 557), y para señalar el móvil, la ética debe describir el cuadro de actitudes antes señalado. Ello acercará el principio ético al mundo de la vida.

La inspiración para describir este cuadro de actitudes que debería prescribir la ética discursiva la toma Cortina de la lectura apeliana de Charles Peirce. Peirce había especificado cuatro actitudes que el científico con vocación de verdad debería adoptar en el proceso de la investigación: *autorrenuncia* de sus propios intereses, *reconocimiento* del derecho del resto de los investigadores a exponer sus hallazgos, *compromiso* en la búsqueda de la verdad y *esperanza* en un consenso último y definitivo. Cortina traslada estas actitudes "al hombre con vocación humana" y convierte estos rasgos en "un *ethos* extensible a cualquier hombre" (Cortina, 1989: 558). De esta manera queda configurada para Cortina una teleología moral que debería superar la abulia o el cinismo que un mero procedimiento no puede lograr y poner en marcha la motivación de los individuos a la vez que ayudar a configurar, en la senda kantiana, una verdadera "antroponomía", es decir, una imagen normativa del hombre (las actitudes que *debería* adoptar) que el procedimiento de fundamentación de normas *proyecta*.

III. Algunas precisiones en torno al problema de la motivación dentro de la Ética del Discurso

La forma en que Apel y Habermas han hecho frente a la debilidad motivacional del discurso ha sido distinta de las anteriores y también distintas entre ellos. Apel, por ejemplo, ha dicho: "La voluntad racional puede y tiene que estar presupuesta en cada discusión filosófica sobre fundamentos pues, en caso contrario, la discusión misma carece de *sentido*" (Apel, 1985a: 394).

Habermas, por lo pronto, no piensa que el problema de la debilidad motivacional deba resolverse en una fundamentación, sino más bien en la aplicación misma del principio del discurso. (Habermas, 1998b: 165) Como se dijo, una moral autónoma postradicional, para Habermas producto del desgajamiento de una eticidad concreta y retirada al ámbito de lo privado, no puede generar por sí misma la motivación necesaria para tornarse eficaz en los problemas de importancia social y, por lo tanto, debe ser complementada por un sistema de

normas jurídicas, es decir, por el derecho positivo, exigencia que a su vez puede ser justificada moralmente. (Habermas, 1998b: 165) Este es, como se vio, *uno* de los argumentos por los cuales, para Habermas, la moral debe ser compensada por el derecho. Esta complementación traslada lo imperativo de las normas desde el aspecto interno de la acción, referido a la motivación, al aspecto externo, referido al ámbito legal. Se reproduce aquí la distinción kantiana entre *moralidad* y *legalidad*.

Este movimiento desde la moral al derecho había sido anunciado tanto por Alexy como por Cortina. Ahora, si bien Habermas ha sostenido que tanto la moral como el derecho son ámbitos autónomos y que sus límites no deben eliminarse (Habermas, 1998b: 163), se ha visto en este movimiento una amenaza de extinción para el fenómeno de lo moral y su disolución en Sociología o Filosofía del Derecho. Razones no faltan. Habermas ha escrito que los problemas fundamentales referidos a la unidad de la razón práctica deben quedar en manos de la Filosofía del Derecho y no en manos de la teoría moral: "La teoría moral tiene que dejar abiertas estas preguntas y entregárselas a la filosofía del Derecho. Pues la unidad de la razón práctica solamente puede hacerse valer a sí misma de un modo que no esté expuesto a malentendidos en la red de aquellas formas de comunicación y prácticas civiles en las cuales las condiciones de la formación colectiva racional de la voluntad hayan ganado firmeza y consistencia institucional" (Habermas, 2000: 126).

Antes de evaluar brevemente la propuesta de Alexy y Cortina, me gustaría señalar algunos puntos criticables en la posición de Habermas. Si bien puede decirse que el Derecho *mitiga* la debilidad motivacional de una moral postradicional universalista y procedimental, no *clausura* dicho problema en torno a la aplicación del principio del discurso. El problema se traslada simplemente al ámbito legislativo donde se generan las normas del derecho y aquí puede decirse que si el punto de vista moral universal es deficitario motivacionalmente fuera del ámbito legislativo lo es más dentro de dicho ámbito donde el discurso es una puesta en escena de intereses ya arreglados previamente. Habermas reconoce que pensar en los procedimientos parlamentarios como dotados de una racionalidad práctico moral es algo poco plausible pero aun así se esfuerza por rescatar procedimientos legislativos como, por ejemplo, la regla de la mayoría. (Habermas, 1998b: 171) A mi entender la debilidad motivacional podría mitigarse aún más si en vez de reconocer un principio moral universal que debe luego restringirse dentro del ámbito legislativo se reconoce también presupuesto dentro del discurso práctico moral un principio que atiende los intereses particulares de personas o grupos determinados. La explicación de este último punto excede, sin embargo, los límites de este trabajo, por lo que debo posponerlo para trabajos futuros. Pasaré ahora a las propuestas de Alexy y Cortina.

IV. Algunas conclusiones

Dejaré sin evaluar la propuesta de Alexy porque él, en alguna medida, se da cuenta de lo insuficiente de su intento por fundamentar la validez *subjetiva* de las reglas del discurso. Por ejemplo, de lo débil de su tesis empírica que complementa la fundamentación de las reglas del discurso. Me detendré apenas en la solución de Cortina. Su propuesta, en el sentido de una ética de valores y actitudes, podríamos decir que presenta algunas dificultades. La principal de ellas consiste, creo, en asignarle, a la ética, objetivos que, desde una pragmática formal, no pueden resolverse. Cortina cree que una ética "debe señalar el móvil por el que los sujetos en la vida cotidiana deben comportarse moralmente" (Cortina, 1989: 557); creo que este objetivo procede a una lectura forzada de los presupuestos pragmáticos de la argumentación y en última instancia Cortina no tiene desde donde fundamentar dicho móvil. La pragmática formal (universal o trascendental) no dice por qué ser morales sino simplemente explicita los principios que hacen posible una praxis argumentativa (Habermas, 2000: 141) y, de ello, no es posible extraer una primacía axiológica de la comunicación ni una invitación "a encarnar una forma de vida" (Cortina, 1989: 557).

A esto podría agregarse otro punto donde, a mi entender, falla la propuesta de Cortina. Para superar la debilidad motivacional, ella cree que la ética debe descubrir el móvil moral de las acciones "que consistirá en la percepción del valor correspondiente" (Cortina, 1989: 557), pero a esto puede esgrimírsele que si el discurso es motivacionalmente débil no parece serlo menos la percepción de un valor y menos si éste consiste en la exaltación de actitudes como la esperanza, la autorrenuncia, el compromiso y el reconocimiento. El que los individuos reconozcan en la argumentación un valor no los conducirá inmediatamente a un compromiso con una salida discursiva a los conflictos. Su teleología moral es igual de

deficitaria motivacionalmente (o más) que el discurso mismo.

Por último, me gustaría cerrar estas objeciones con un último argumento. Si frente a la pluralidad de convicciones, valores y formas de vida que se dispersan en las sociedades contemporáneas, una "descarnada ética procedimental" representa (con la ayuda del derecho) la posibilidad de dar fundamento a un Estado democrático de derecho o a un principio de justicia, lo que habría que hacer no es tratar de resguardar una disciplina sino darle curso a esta ética descarnada.

Las propuestas de solución a la debilidad motivacional entienden que esta debilidad en el fondo hace incapaz a la ética del discurso de hacer frente al cinismo o a la racionalidad estratégica en el mundo contemporáneo y, por lo tanto, la tornan ineficaz si no es mediante la aceptación de quienes perciben un valor o se sienten interesados o afectivamente motivados por una solución argumentativa de los conflictos. De alguna manera, sus propuestas deben entenderse como una "aceleración" o "fomento" de esta aceptación. A mi entender, sin embargo, más allá de una complementación del derecho y con un discurso práctico moral con las características que se sugirieron más arriba, no hay otra salida a esta debilidad que su aceptación como tal porque ésta es producto de un desarrollo histórico irreversible. Dice Wellmer: "La eficacia de los argumentos morales queda vinculada a presupuestos de tipo no sólo cognitivo sino también afectivo. Un equivalente racional de un acuerdo apoyado sacral o religiosamente sólo puede haberlo en la medida en que se logre un acostumbramiento práctico -cognitivo y afectivo- a relaciones de reconocimiento recíproco" (Wellmer, 1994: 143). Sólo una progresiva ampliación de los discursos a cada vez más ámbitos de lo social y el correspondiente acostumbramiento "a relaciones de reconocimiento recíproco" a través de la historia, puede hacer que esta debilidad retroceda a índices mínimos y el discurso se convierta en el principal mecanismo de interacción de los individuos mismos y no sólo cuando los contextos normativos de las instituciones así lo imponen.

Notas

1. Dice Cortina (1990: 189): "Las éticas poskantianas no parecen tener más objeto que los elementos *coactivos*, *exigentes* del fenómeno moral, y esta unilateralidad tendrá malas consecuencias". Las cursivas son de Cortina.

Referencias

Alexy, R. (1994), *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona: Gedisa

Apel, K.-O. (1985a), *La Transformación de la Filosofía*, 2 Vols., Madrid: Taurus

Apel, K.-O. (1994), *Semiótica Filosófica*, Buenos Aires: Almagesto

Apel, K.-O. (1995b), *Teoría de la verdad y ética del discurso,* Barcelona: Paidós

Benhabib, S., F. Dallmayr (1995), *The Communicative Ethics Controversy,* Cambridge: MIT Press

Cortina, A. (1989), "Ética Discursiva" en V. Camps (ed.), *Historia de la Ética*, T. III, *La ética contemporánea*, Barcelona: Crítica

Cortina, A. (1990), *Ética sin Moral*, Madrid: Tecnos

Habermas, J. (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1998a), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península

Habermas, J. (1998b), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (1998c), *Facticidad y Validez*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*, México: Taurus

Kohlberg, L. (1981), *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco: Harper & Row

Maliandi, R. (1994), "Estudio Introductorio II. Semiótica Filosófica y Ética Discursiva" en K.-O. Apel, *Semiótica Filosófica*, Buenos Aires: Almagesto

Rawls, J. (1979), *Teoría de la Justicia*, México: FCE

Wellmer, A. (1994), *Ética y Diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona: Anthropos

LA UNIVERSALIDAD

EN LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA.

La formalidad del procedimiento ante la particularidad de la decisión política

Santiago Polop

1. La concepción procedimental de la democracia

1.1 Pragmática universal y procedimiento formal

La teoría de la Democracia Deliberativa impulsada por Jürgen Habermas, pretende contribuir en la construcción de un armazón teórico-práctico que justifique la producción de juicios normativos asequibles a todos los sujetos de una comunidad de comunicación. Ello no supone una diferenciación a priori excluyente, sino que, por el contrario, pretende extremar los rasgos inclusivos de la participación en la determinación de los asuntos claves que afectan a una reunión de individuos, haciendo particular hincapié en la deliberación conjunta sobre lo público. Con vistas a este objetivo, y partiendo de los postulados de la Ética del Discurso, es claro que la cuestión central se convierte en cómo hallar un procedimiento que compatibilice las pretensiones morales universales -un criterio racional para evaluar las acciones y decisiones concretas- con el acontecer fáctico de las relaciones humanas y las potenciales decisiones que podrían (deben) tomar. De allí que sea palpable la tensión que recorre esta teoría "…entre el ethos de una moralidad establecida –que tiene validez en una determinada cultura, en una sociedad particular o en un determinado Estado- y las exigencias ideales de una ética racional, la cual remite a la comunidad ideal de comunicación y a sus presupuestos racionalmente irrebasables" (Michelini, 2011: 57, cursivas del original).

La ética del discurso, sea en su variante apeliana (pragmático-trascendental) o habermasiana (pragmático-universal), sigue los trazos de la ética universalista kantiana en lo que respecta al horizonte que aporta el sentido a la reflexión sobre las normas y valores humanos. La refracción por extensión al sujeto universal del argumento individual en la ética del discurso supera, no obstante, el solipsismo del sujeto epistémico kantiano. Kant se ocupó de construir un sistema normativo que tuviese correspondencia con una ley moral, basada en principios axiomáticos -auto-evidentes- a la razón de los hombres. En esta pretensión, el filósofo alemán aclaraba que se trata de una actividad pura del pensamiento, es decir, que no encuentra su justificación en lo empírico sino en una reflexión precedente.

El carácter a priori que debían tener los conceptos morales servía al sistema kantiano de punto de partida ineludible para aplicar a las actitudes concretas, por lo que la explicación y regulación de los actos en la norma –los imperativos hipotéticos- debían reflejarse previamente en el juicio de la ley moral -imperativos categóricos. En palabras de Kant: "…todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente a priori, en la razón…; que no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico, el cual, por tanto, sería contingente; que en esa pureza de su origen reside su dignidad, la dignidad de servirnos de principios prácticos supremos…" (Kant, 2007: 35)

En lo que correspondía a la esfera exterior de la libertad, Kant no pretendía intervenir en las cuestiones materiales de la juridicidad, sino apelar a esta instancia puramente racional que nos llevaría a aceptar la presencia del derecho para regir el ámbito externo de la existencia vital. Esta instancia obligada por el imperativo categórico, indicaba la suposición de una moralidad universal articulada en función del carácter público de la razón práctica. El gobierno de lo público puede prescindir, entonces, del propósito humano de la felicidad, cuestión que queda librada a cada sujeto en tanto y en cuanto ésta no suponga una violación de la coexistencia del libre arbitrio de unos y otros. Por ello es que, para Kant, la autonomía de la voluntad, la emancipación de los hombres, sucede cuando el sujeto puede darse a sí mismo las leyes a las que se somete, producto de la razón (Kant, 2007b).

La libertad de las leyes morales se encuentra, entonces, en el ejercicio reflexivo externo e interno sobre la conducta de los individuos, que determinará las leyes racionales y su implicancia ética. Pero la ética no está contenida en la ley jurídica. Los hechos que

pueden ser incluidos en el derecho no tienen su origen en la experiencia sino que, como buscan que su validez sea universal, deben partir de conceptos a priori aportados por la razón. No obstante, y sin ingenuidad, Kant no considera que los hombres puedan escapar fácilmente a sus pasiones e impulsos naturales. Es por ello que la tarea del derecho es, fundamentalmente, conciliar el libre arbitrio de cada uno con el de los demás. Es la condición indispensable de socialización, formal por principio.

Para la ética del discurso, "asumir el legado de Kant implica comprender que a la reflexión ético-filosófica no le interesa, ni directa ni prioritariamente, persuadir a un auditorio, a cualquier precio […] sino fundamentalmente convencer en orden a la verdad de una propuesta y a la corrección de las normas que tienen pretensión de validez universal". (Michelini, 2011: 82, cursivas del original). No obstante la adopción del principio de universalización de la ética kantiana (Apel, 1988, en Michelini, 2011), esta teoría se enfrentó con dos desafíos fundamentales para salir del encierro metafísico y solipsista de su episteme. Por un lado, para superar las limitaciones que se encuentran al arriesgar la validez de un enunciado partiendo del imperativo categórico, la ética del discurso recurre a la intersubjetividad como condición elemental de este logos universalmente compartido. Por otro lado, la asociación intersubjetiva exige a la ética del discurso enfrentarse a la cuestión de la aplicación en contextos históricos. Esto es abordado desde la pretensión, inicial y universal, del discurso de alcanzar un consenso entre todos los afectados, siempre partiendo de la simetría y de las mismas condiciones para todos los sujetos argumentantes. La evaluación de la validez de los argumentos situados, por tanto, se efectúa por contrastación de las pretensiones de universalidad de lo expuesto.

De este modo, el principio de universalización de la ética del discurso no se agota en considerar los intereses de los otros, "…sino que se comprende como un procedimiento que apunta a la formación de consenso sobre normas que se establecen y critican en vista de las condiciones ideales de reciprocidad generalizada de la comunidad de comunicación". (Michelini, 2011: 85) Este procedimiento de reciprocidad entre los sujetos argumentantes tiene la pretensión de ser extensivo a toda afirmación u interés en donde participe más de un sujeto; es decir, la apelación a los criterios universales alcanza a toda comunicación humana y las actividades que se desenvuelven mediante ellas. Por ende, la democratización radical de la situación de discurso que supone esta teoría ética es plasmada también en el plano jurídico y político, fundamentalmente en la propuesta de la democracia deliberativa. El núcleo normativo de la teoría de la democracia es el concepto procedimental de la política deliberativa.

Con este tipo de interacción del contexto histórico con una moral universal es que Habermas ha planteado una relación de tipo co-originaria entre moral, derecho y política (Habermas, 1989, 1998, 1999). En el ámbito del derecho, procura principios de justicia (morales) que "a diferencia de las cuestiones éticas […], no guardan relación originariamente con un determinado grupo. Para ser considerado legítimo, el derecho políticamente establecido debe estar en conformidad con los principios morales que pretenden validez general más allá de los límites de una comunidad jurídica concreta" (Habermas, 1999: 239). La política deliberativa precisa de la "suficiente institucionalización" de las condiciones de comunicación. De este modo, "…la política dialógica y la política instrumental pueden entrelazarse en el medio que representan las deliberaciones. Todo depende, pues, de las condiciones de la comunicación y de los procedimientos que prestan su fuerza legitimadora a la formación institucionalizada de la opinión y de la voluntad común" ((Habermas, 1999: 239). Se trata entonces de propiciar la institución del procedimiento formal desde donde se han de desarrollar las discusiones respecto de los intereses, aspiraciones y argumentos de aquello que afecta a lo público y que, necesariamente, habría de involucrar a todos los afectados.

1.2 El procedimiento universal en el Estado de derecho

La formación de la opinión y la voluntad encuentra en la ética del discurso un lugar central para la constitución de lo público, pero enlazado a la estructuración de un orden jurídico-político en el Estado de derecho. La democracia deliberativa se auto-comprende como una superación del liberalismo (representado por Kant) y el republicanismo (en su versión rousseauniana), conteniendo lo mejor de cada cual y articulándolos en una fórmula diferente. (Habermas, 1998, 1999) Su principal apuesta es para una teoría que cuenta con una "…intersubjetividad de orden superior que

representan los procesos de entendimiento que se llevan a cabo, por una parte, en la forma institucionalizada de deliberaciones en las cámaras parlamentarias y, por otra parte, en la red de comunicación de la esfera política de la opinión pública. Estas comunicaciones no son susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto…" (Habermas, 1999: 242).

Con este sincretismo, la democracia deliberativa pretende dejar tras de sí las referencias a un sujeto epistémico concreto que legitime una práctica de autodeterminación particular como si fuera universal. Al mismo tiempo, avanza en la determinación del procedimiento que no sea acotado a la administración desde el Estado, sino que suponga la intervención de la opinión pública como afectados de sus resoluciones: "Con la teoría discursiva entra de nuevo en juego una idea distinta: los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y de la voluntad funcionan como las más importantes esclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración de sujetos al derecho y a la ley. Racionalización significa más que mera legitimación, pero menos que constitución del poder. El poder disponible de modo administrativo modifica su propia estructura interna mientras se mantenga retroalimentado mediante una formación democrática de la opinión y la voluntad común, que no sólo controle a posteriori el ejercicio del poder político, sino que, en cierto modo, también lo programe… El sistema político es un subsistema especializado en la toma de decisiones colectivamente vinculantes, mientras que las estructuras comunicativas del espacio público con-forman una red ampliamente expandida de sensores que reaccionan ante la presión de los problemas que afectan a la sociedad en su con-junto y que además estimulan la generación de opiniones de muchas influencia. La opinión pública transformada en poder comunicativo mediante procedimientos democráticos no puede "mandar" ella misma, sino sólo dirigir el uso del poder administrativo hacia determina-dos canales" (Habermas, 1999: 244; 1999: 376, la cursiva es mía).

La universalidad de los presupuestos de la argumentación es orientada entonces por un procedimiento que busca su confirmación o rechazo por los afectados en el discurso que pretende intervenir en el ámbito público de la sociedad. El sistema político del Estado de derecho no puede describirse ni legitimarse sin referencia a cómo es validado el derecho a partir de su génesis democrática desde una forma procedimental. (Habermas, 1998: 363) La consolidación institucional del debate público de acuerdo con los criterios ordenadores de la política deliberativa es el recurso excluyente para fundar la presunción de racionalidad (Habermas, 1998: 380) de los resultados. La formación de la opinión y la voluntad debe pasar por este filtro procedimental discursivo para contraponer su pretensión universal, reclamando para sí la calidad racional de sus argumentos ante otros que expongan su debate en público. De este modo, la deliberación democrática apunta a que la decisión sea tomada imparcialmente, sin contenido sustantivo, sólo con la refracción a la universalidad del argumento expuesto, lo que vendría a asegurar su pertinencia para los afectados en éste. Como sostiene Dorando Michelini (2011), la formalidad del proceder garantiza una participación libre y equitativa de las diferentes visiones sustantivas, obligando sólo a una coordinación entre la acción individual y colectiva (Michelini, 2011: 89).

El procedimiento democrático de formación de la voluntad enlaza, en un mismo movimiento, la formalidad de los presupuestos institucionales con la informalidad en la formación de las opiniones. La voluntad de accionar de modo fáctico quedaría plasmada en la toma de decisiones vinculantes, resultado del procedimiento que habría de seguirse para alcanzar la integración de las diversas posiciones de los afectados. Los espacios informales, no obstante, no se encuentran regulados por procedimientos, sino que el público de los ciudadanos es quien manifiesta la opinión pública desde un espacio no restringido a las limitaciones institucionales. Su formación, de la opinión pública, "…se efectúa en una red abierta e inclusiva de espacios públicos subculturales que se solapan unos con otros, con límites temporales, sociales y objetivos fluidos. Las estructuras de tal espacio público pluralista se forman de manera más o menos espontánea dentro de un marco garantizado de derechos fundamentales […] y la totalidad de ellos constituye un complejo "salvaje" que no se deja organizar en conjunto". (Habermas, 1998: 385) En esta interacción entre lo formalmente articulado desde el sistema político y el poder comunicativo (Habermas, 407ss.) generado desde el espacio público informal, es que se plantea una relación de complementación entre estas esferas, de co-originariedad (así como Habermas lo planteará en la relación co-

originaria entre los derechos humanos y la soberanía popular).

De este modo, Habermas afirma la necesidad de contar con una práctica de entendimiento sobre cuyos procedimientos no se pueda disponer a voluntad (Habermas, 1998, 1999), en donde la deliberación sobre los contenidos éticos particulares encuentre un nivel de abstracción superior en la universalidad de los argumentos. La toma de decisiones vinculantes por parte del sistema político debe contemplar a priori el método por el cual la opinión pública informal puede convertir un reclamo de reconocimiento en una resolución de los órganos parlamentarios, pasando los filtros correspondientes a las formas institucionalizadas del debate. El filósofo alemán supone aquí que el principio de universalización de la ética del discurso puede apuntalar la formación de un consenso sobre las normas morales, jurídicas y políticas de una comunidad de comunicación a partir de la procedimentalización formal de este principio en los rasgos institucionales del Estado de derecho. Así, independientemente de la diferenciación particular de tipo ético, política o jurídica, "…cualquier reivindicación cultural auténtica -con pretensión de validez no meramente política sino también moral- tiene que apelar a la universalidad" (Michelini, 2011: 89).

2. Críticas al universalismo habermasiano

La ética del discurso y su correlato político, la democracia deliberativa, ha recibido diversas críticas. La mayor parte de las discusiones sobre los presupuestos elementales de la ética del discurso giran acerca del lugar asignado al sujeto concreto, la excesiva -o no tanta- formalidad del procedimiento, la visión limitada a las instituciones del Estado, el rechazo a la posibilidad de alcanzar consensos supracontextuales, etcétera. Acerca del universalismo de su teoría, Michelini (2011) sostiene que las objeciones más relevantes a la ética del discurso provienen de posiciones particularistas y contextualistas, que dirigen sus ataques al carácter logocentrista, formalista, abstracto y dogmático de esta teoría. (Michelini, 2011: 92)

Una posición crítica del universalismo de la ética del discurso es la realizada por la *Begriffgeschichte*, desde la reconstrucción histórico-conceptual. Esta corriente afirma que para que un concepto sea señalado como un concepto fundamental (*Grundbegriff*) depende de que sea discernible en aquél una particular experiencia del tiempo. No se trata de cualquier experiencia, sino sólo de aquella en la que se produce una fractura entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa, es decir, en donde la polarización entre los elementos fracturados fijan las condiciones de posibilidad de las diferencias históricas para un concepto (Koselleck, 1993; en Chignola, 2003: 33). De este modo, el concepto (cualquiera sea) no es –ni debe ser- utilizado de modo universal ni indeterminado sino, por el contrario, en tanto significante con determinación propia y específica a un contexto particular de emergencia. El uso de un aparato conceptual de tipo universal dificulta la observación de las determinaciones del contexto para la construcción del concepto, ya que bajo la apariencia de su universalidad se encubre que se trataría en realidad de una específica configuración contingente. En dicha labor de encubrimiento, el concepto que resulta mayormente expresado es por la capacidad del poder hegemónico de imponer una acepción como la única válida en el discurso corriente.

Si, como dice Skinner (2007), nuestros conceptos forman parte de lo que traemos al mundo en nuestro esfuerzo por comprenderlo, la elaboración del complejo conceptual habermasiano tiene un sustrato particular y no universalista. De hecho, tal pretensión de establecer conceptualizaciones de tipo normativo para la política, indicaría "…una aspiración a detener el flujo de la política tratando de fijar definitivamente el análisis de los términos morales claves… [cuando, en realidad,] no hay juicios morales o cognitivos que no estén mediados por nuestros conceptos, y me parece que incluso nuestros conceptos aparentemente más abstractos son absolutamente históricos" (Skinner, 2007: 298).

Este reclamo de la escuela de la historia conceptual es particularmente asequible en el marco de la teoría de la democracia deliberativa desde el momento en que ésta plantea la posibilidad de que (en una situación ideal de habla) todos los sujetos harían los mismos juicios morales y cognitivos. Si entendemos, con Skinner, que los conceptos normativos son en realidad herramientas y armas del debate ideológico, habría que asumir que la teoría procedimental habermasiana comporta un armazón intelectual ideológicamente posicionado. Ello no implica una valoración negativa. Muy por el contrario, Habermas conscientemente apuesta por un modelo de Estado democrático de derecho, organizado en

torno a un modelo sincrético entre el liberalismo y el republicanismo, que hace hincapié tanto en la co-originariedad de la soberanía popular y los derechos humanos como en las instituciones liberales. Pero justamente ello es lo que posibilita también una crítica ideológica de las limitaciones funcionales de este modelo en sociedades complejas, en donde los presupuestos del Estado moderno han encontrado dificultades perentorias para organizar y procesar los reclamos y demandas de la comunidad. En este sentido, la comprensión conceptual de lo universal como el horizonte (procedimental) que evalúa la pretensión de validez de lo enunciado en Habermas es lo que impide a su sistema abordar, de modo congruente a su propuesta de "democracia radical", la posibilidad de contemplar la relación entre diversas apropiaciones de lo universal.

Sobre la determinación de los rasgos propios del Estado de derecho que la democracia deliberativa proclama, Judith Butler (2011) critica la rémora kantiana de la teoría habermasiana. Al respecto, la autora no sostiene un rechazo a la universalidad sino que, a través de Hegel, considera la existencia de una pluralidad de universalidades. En relación a los juicios empíricos y morales, Hegel habría pretendido mostrar cómo Kant separa lo universal del mundo que busca conocer al concebirlo como un rasgo del pensamiento: "…el sí mismo formal pierde su "formalismo" una vez que se comprende que la producción y exclusión de lo "concreto" son una precondición necesaria para la fabricación de lo formal". (Butler, 2011: 26) Esta crítica de Hegel al formalismo kantiano procura indicar, por tanto, que toda abstracción de lo formal requiere la separación de lo concreto, lo que sin embargo deja un rastro que lo abstracto debe excluir (negar, ocultar) para constituirse como abstracción. El acto cognoscitivo del sujeto epistémico hegeliano es, consecuente, diferente al de su antecesor. La filosofía de la identidad hegeliana, que identifica pensamiento y realidad, exige al acto de conocimiento la conciencia de que tanto el sujeto cognoscente como el mundo son permanentemente modificados.

En este sentido, la intención de elevar un tipo de universalidad para normas culturales a una forma trascendente es lo que a Hegel le parecerá imposible. Con esto, sin embargo, Butler no pretende significar la crítica a un método universal por otro que trascienda la cultura misma, que pueda representar su noción en otra. Por el contrario, entiende que "las culturas no son entidades con límites; el modo de su intercambio es, en realidad, constitutivo de su identidad. Si vamos a comenzar a repensar la universalidad en términos de este acto constitutivo de traducción cultural, entonces, ni una presunción de comunidad lingüística ni el postulado teleológico de una fusión final de todos los horizontes culturales serán un camino posible para el reclamo universal" (Butler, 2011: 29, la cursiva es mía).

De lo que se trata, entonces, es de señalar las huellas de lo excluido en la reivindicación de lo universal, de atender a las separaciones violentas que le dan el rasgo que pretende detentar. Butler sostiene que lo que Hegel ha planteado no es una universalidad real (no trascendente) y omnímoda, sino "…una visión de la universalidad inseparable de sus negaciones fundantes" (Butler, 2011: 31). La cuestión del rastro de lo particular en lo universal se torna el fundamento clave para romper con lo universal abstracto. La universalidad formal y abstracta transforma una multiplicidad de significaciones delimitadas, y las agrupa en un nombre, de modo tal que ninguna cultura pueda reclamar sobre otra. Una comprensión de lo universal como una composición de juicios morales y normativos marcados por exclusiones específicas indica, por el contrario, la imposibilidad de concebir una forma acabada y definitiva para el flujo de la política, incluida la procedimentalización institucional para la formación de la opinión y la voluntad. Por el contrario, la cultura misma es concebida desde una relación de intercambio, por lo que aquella tarea de traducción cultural que señala Butler (2011), entre otros (Santos, 2003, 2009), se vuelve fundamental.

Lo interesante en esta postura en relación a la formación política de la identidad es que Butler resiste caer en la identificación con lo universal desde la articulación de los rasgos estructurales presociales de todos los lenguajes a partir de un discurso político que produce un significante determinado. Este rechazo está orientado hacia la teoría de la hegemonía representada por la corriente posmoderna de Ernesto Laclau, que insiste en que la universalidad es un "lugar vacío" que es llenado por contenidos específicos. Al afirmar que esos contenidos son significados políticos, estaría postulando una exterioridad de la política con respecto al lenguaje, lo que lleva a Butler a preguntarse si ello resulta significativamente diferente de identificar lo universal en los presupuestos estructurales del habla (Butler, 2011: 43). La

constitución de aquél vacío desde una estructura formal tiene, también, rastros de aquello que repudia u excluye para constituirse como tal.

Para que un reclamo funcione como universal, para que alcance consenso, "…debe experimentar un conjunto de traducciones a los diversos contextos retóricos y culturales desde los cuales se forjan el significado y la fuerza de los reclamos universales. De manera significativa, esto implica que ninguna afirmación de universalidad tiene lugar separada de una norma cultural…" (Butler, 2011: 43, la cursiva es mía) Lo universal se auto-comprende, desde aquí, como no-lugar, en tanto el sentido y el alcance de las normas adoptan una forma cultural determinada temporalmente. En términos políticos, se trata de "Un tipo de reivindicación política que no es ni exclusivamente universal ni exclusivamente particular… ningún universal es liberado de su contaminación de los contextos de los que emerge y se desplaza" (Butler, 2011: 50).

La consecuencia inmediata de ello es que cualquier doctrina se vuelve conceptualmente fisurable (Butler, 2011), evidenciando el carácter intencionalmente excluyente de cualquier afirmación acerca de la universalidad de supuestos conceptuales, incluido aquí el procedimiento formal del Estado de derecho de la teoría de la democracia deliberativa. La cuestión que sigue, por tanto, es determinar las exclusiones que comporta las afirmaciones de la pragmática universal (y los rastros de lo particular, si los tiene), y cómo el trabajo de traducción cultural podría romper con la abstracción del recurso a un procedimiento formal que dirija toda formación discursiva de la opinión y la voluntad.

3. Retórica, derecho y política

Lo que queda por discutir aquí, de modo sintético e incipiente, son los signos de la fundación borrados del procedimiento formal para la formación de la opinión y la voluntad en la democracia deliberativa. O bien preguntarnos si este procedimiento podría ser otro. Lo primero que habría que discutir es acerca de lo que postula este procedimiento de la ética del discurso para elaborar juicios normativos y políticos. Al respecto, Dorando Michelini (2011) sostiene que la ética del discurso "…no propone valores inapelables como crisol de validez de la normatividad ética, ni puntos de vista sustanciales inargumentables, sino que presenta y desarrolla una racionalidad procedimental para el descubrimiento de valores y el tratamiento razonable de puntos de vista sustanciales…Los diálogos entre posiciones diversas y heterogéneas tienen como horizonte el consenso". (Michelini, 2011: 98) Es decir, la metodología del procedimiento de la democracia deliberativa procura abordar los contextos específicos, pero siempre partiendo de la base de principios universales, los cuales sólo pueden alcanzarse por una reflexión de tipo filosófica.

La crítica a este modelo que se ha planteado aquí, no obstante, no es realizada ni desde los universalismos esencialistas o las posturas radicales de particularismos culturalistas (Michelini, 2011). Lo que Butler plantea es que las nociones universales son múltiples, abiertas, y que el propio proceso de nombrar y dirigir el proceso de universalización está sujeto a una disputa que, precisamente, no tiende a obtener principios que orienten a toda disputa al consenso ideal. (Butler, 2011: 168) Al contrario, el procedimiento para establecer las prácticas de traducción que menciona la autora, se ajusta a remitirse a objetivos sociales y políticos coincidentes entre las nociones de universalidad. La historicidad y discontinuidad de la "estructura" produce el complejo campo semántico de lo político, sobre el cual no es posible -ni siquiera- determinar a priori su orientación a un consenso, sino tan sólo revelar el alcance limitado de cualquier norma.

Para la formación de la opinión y la voluntad, el procedimiento formal de la democracia deliberativa que pretende institucionalización en el Estado de derecho, aparece como una dependencia de la dimensión legal del Estado, una forma cultural específica desde donde Habermas -pace Kant- realiza su planteo. En el diseño de Hegel, entendiendo que la *Sittlichkeit* (moralidad) se traduce como un reconocimiento condicionado por una norma compartida y contingente, el aparato legal del Estado adquiere su eficacia y legitimidad sólo al fundarse en una red extra-legal de valores y normas culturales. (Butler, 2011: 179) De este modo, la búsqueda de los criterios de decisión para una sociedad no se hacen dependientes de la institucionalización del procedimiento a través del cual el espacio público informal pueda afectar las decisiones del sistema político. De lo que trataría, en este otro sentido, es de romper la legitimidad de aquella dicotomía entre Estado y sociedad civil, de la cual la ingeniería institucional habermasiana es -conscientemente- subsidiaria. (Habermas, 1998) En este caso, la ruptura es en contra de que la

legitimidad de las normas morales sea obtenida por un procedimiento que, constitutivamente, queda supeditado a una estructura que pretende universalizarse, tanto en lo que hace a su proceso de toma de decisiones como a las formas de producir tales, orientando el resultado. Lo que se pretende, en todo caso, es que dicho formalismo sea traducido a un lenguaje que evidencie que la verdad de lo que es dicho no es separable del decir. (Butler, 2011) La apropiación retórica de esa verdad expresa la particularidad de lo que se quiere revelar. La transformación en las aplicaciones de los términos por medio de los cuales los conceptos se expresan (Skinner, 2007: 301), no quiere decir que retóricamente se lo pueda torcer para hacer que diga aquello que no pretende, obteniendo conceptos diferentes sobre aquello que constituye –digamos- un juicio moral. En todo caso, la mudanza estriba en el conjunto de circunstancias en las cuales se está dispuesto a aplicarlo. Ningún concepto aparece sin aquellos rastros de lo que excluye, como decíamos con Hegel. De allí que puede ser vislumbrado, visto bajo un nuevo aspecto (Wittgenstein, 1999), como una apropiación contingente entre varias disponibles.

La pretensión de la ética del discurso de elevar una reflexión de tipo ético-filosófica a un plano despojado de los contextos para fijar los términos morales claves, implica que al procedimiento se llega con una presunción de universalidad acerca de los resultados. En el caso del Estado de derecho, el filtro discursivo instrumentalizado a través de las instituciones liberales involucra una relación de exclusión de los rastros políticos del conjunto de sujetos que componen la comunidad. El hecho de que éstos no puedan más que influenciar al proceso formal de toma de decisiones, supone un vocabulario asociado a aquella dicotomía entre Estado-sociedad civil que coloca al sujeto político “comunidad” en un lugar potencialmente audible, más no como espacio-parte constituyente de la decisión. Es, en todo caso, una representación específica del sistema político que, sin embargo, no puede reclamar para sí la universalidad de las formas de intervención de los distintos actores. La representación y participación de la pluralidad de sujetos en la determinación de las políticas públicas no se agota en este sistema. Por el contrario, debe asumir que su apropiación del lenguaje es política, por tanto sujeta a lectura retórica de sus supuestos, así como de sus potenciales transformaciones.

Referencias

Butler, J. (2011), “Conclusiones dinámicas”, en: J. Butler, E. Laclau, S. Zizek (2011), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: FCE

Butler, J. (2011), “Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo”, en: J. Butler, E. Laclau, S. Zizek (2011), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: FCE

Butler, J. (2011), “Universalidades en competencia”, en: J. Butler, E. Laclau, S. Zizek (2011), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: FCE

Chignola, S. (2003); “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno”, en: *Res publica*, 11-12, 27-67

Habermas, J. (1998), *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós

Höffe, O. (1988), *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona: Alfa

Kant, M. (2007b), *Crítica de la razón práctica*, México: Porrúa

Kant, M. (2007), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, México: Porrúa

Koselleck, Reinhart (1992); “Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos”, en: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Vol. 5, n. 10, 1992, 134-146

Michelini, D. J. (2008), *Bien Común y Ética Cívica. Una propuesta desde la ética del discurso*, Buenos Aires: Bonum

Michelini, D, J. (2011), *Que lo bueno acontezca. Ensayos sobre pragmática trascendental y ética discursiva*, Buenos Aires: El Aleph

Santos, B. S. (2003), *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Volumen I, Bilbao: Desclée

Skinner, Q. (2007), *Lenguaje, política e historia*, Buenos Aires: Univ. Nacional de Quilmes

Wittgenstein, L. (1999), *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona: Ediciones Altaya

SOBRE LA ESENCIA DEL PODER

Y SU LEGITIMACIÓN.

Análisis hermenéutico de la concepción del poder en el pensamiento de Bernhard Welte

Ángel Garrido Maturano

Presupuestos metodológicos

Bernhard Welte ha sido, tal vez, uno de los filósofos de la religión más importantes que nos ha dado el siglo XX. La poco frecuente conjunción de sencillez estilística y profundidad conceptual que caracterizó a su pluma se vio reflejada no sólo en el tratamiento original de cuestiones vinculadas con la filosofía de la religión y la teología, sino también en el de temas centrales de la antropología filosófica, la metafísica, la filosofía de la educación y la cultura, etc. A su sólido conocimiento de la filosofía medieval, a la que se dedicó intensamente durante sus estudios de teología, le añadió su interés por los planteos de la filosofía fenomenológica y existencial del siglo XX, y muy especialmente por el pensamiento de Martin Heidegger. Su relectura de la tradición a partir de estos nuevos planteamientos filosóficos lo llevaron a desplegar una propia concepción fundamental tanto del ser de la realidad misma cuanto de la razón que intenta asirla. Se trata de una concepción que, a diferencia del cientificismo estrecho de la modernidad, que reducía la razón a la aplicación de las leyes lógicas a los conocimientos provistos por la ciencia natural y el ser de la realidad a lo empíricamente verificable, se abre al misterio que implica el hecho mismo de que haya ser, de que el ser se dé y a la posibilidad de la fe como relación privilegiada con el misterio. Esta concepción weltiana del ser y del pensamiento tiene como punto de partida el presupuesto fundamental de la fenomenología, en la cual el propio Welte puede, sin dudas, ser inscripto, a saber: "el descubrimiento del hecho –si se quiere banal- de que el acto fundamental del pensamiento consiste en la relación" (Casper, 2009: 25). Es decir, el esfuerzo racional del ser humano de abrir la realidad efectiva al conocimiento no es un acto de determinación del ser en sí del objeto por un sujeto en sí mismo representativo, sino que tal acto es ya siempre un acto de relación, previa a y supuesta por toda objetividad y subjetividad posible.

En efecto, según Welte,[1] si queremos distinguir dos modalidades fundamentales del pensamiento filosófico, entonces nada mejor que retrotraernos a la tabla aristotélica de las categorías. En esta tabla, como es sabido, el primer lugar lo ocupa la categoría de *ousía*, posteriormente denominada sustancia, y el décimo y último la de relación. De hecho en el contexto del pensamiento de Aristóteles la *ousía* es la categoría fundamental de la que se vale el pensar. Ella es comprendida como "cosa en sí", es decir, como aquello que está ahí delante de nosotros, pero que lo está en y por sí mismo, haciendo que el ente se presente como tal ente. A esta "cosa" o "entidad en sí" están referidos todos los predicados proposicionales adjudicados al ente del caso, pero la *ousía* misma no está referida a nada otro. Este modelo de pensar sustancialista prevaleció a lo largo de la historia de la filosofía. Sin embargo hay otro modo fundamental del pensamiento filosófico que fue abierto en esencia por la fenomenología de E. Husserl. Se trata, precisamente, de aquel que privilegia la relación. Con una profundidad incomparable Husserl ahondó en el estudio de la relación en la que se encuentran el pensar y lo pensado, el percibir y lo percibido, el vivenciar y las vivencias. Y en las "Ideas" (*Husserliana* III, 219) caracterizó terminológicamente esta relación como la correlación fundamental entre nóesis y nóema. Si anteriormente todas las relaciones estaban referidas a la sustancia en sus diversas formas, ahora todas las sustancias y todas las restantes formas del pensar, incluyendo la relación en su sentido categorial, se comprenden a partir de la correlación fundamental entre la donación noética de sentido operada por la conciencia intencional sobre el material hylético y los nóemas constituidos por esa donación. De este modo la aparente inversión del orden categorial aristotélico es en realidad una reversión a un plano más profundo: aquel en que los propios objetos se constituyen en función de una correlación intencional. Esta idea del ser como correlación encuentra una nueva y más radical expresión en Heidegger. En *Ser y tiempo* el ser del ente sólo se da en la comprensión del ser propia de un *Dasein*, pero la comprensión del ser sólo es posible a partir del trasfondo de la relación con un mundo en que el ser *se da* a comprender al ente que es ahí en el mundo. Así

el concepto mismo de *Dasein* es un concepto correlativo: el existente en tanto comprensor del ser es el *Da* o ahí en el que el ser se manifiesta. Esta tendencia a comprender el ser como correlación se agudiza aún más en el así llamado segundo Heidegger, para el cual el pensar (*Denken*) deviene agradecer (*Danken*), en la medida en que el pensamiento *sólo* puede proyectar el ser en el todo del ente en *correspondencia* con el modo en que el ser se le yecta o dona al *Dasein* en ese mismo todo del ente.

Sólo sobre la base metodológica constituida por este otro modo fundamental de concebir la filosofía del que se nutre el conjunto del pensamiento de Welte, a saber, el de la correlación entre una donación originaria del ser y el modo del pensamiento que intenta asirla, se vuelve accesible el sentido de la reflexión weltiana acerca del tema que aquí nos ocupará, a saber, el del poder. Y ello porque Welte se plantea la pregunta por el fenómeno no desde la perspectiva jurídica propia de la filosofía del derecho, sino desde una indagación *ontológico-originaria*. No se trata ahora, entonces, de ocuparse de la cuestión (por cierto importantísima, pero desde el punto de vista ontológico derivada) de regular el uso del poder, sino de abordar la cuestión de la esencia y el sentido del poder mismo desde el *factum* originario de la donación por la cual el hombre encuentra o padece en sí mismo que le ha sido destinada la posibilidad del poder. Sólo desde esta perspectiva, para la cual el ejercicio del poder no es el punto de partida de una reflexión sobre el fenómeno, sino la *respuesta correlativa* a una *donación esencial padecida por el existente*, es comprensible el análisis weltiano del poder y sus relaciones con el derecho. Este artículo adoptará como propia la perspectiva fenomenológico-correlacional fundamental aquí bosquejada y se encargará de explicitar, a partir de ella, la concepción que el "otro" filósofo de Messkirch tiene de la esencia del poder y su relación con el derecho como principio de legitimación de su uso. La explicitación estará puesta al servicio de dos objetivos. En primer lugar, mostrar cómo el vínculo originario del poder con el derecho, sin el cual el ejercicio mismo del poder se vuelve inconcebible, es testimoniado por la experiencia pasiva de la idea del derecho. En segundo, elucidar en qué medida el poder se legitima ontológicamente, esto es, consuma su sentido, en cuanto su ejercicio transfiere de modo transitivo su propio origen y se convierte, así, en donación de ser.

1 La esencia del poder

1.1 Ser y poder

A pesar de la profundidad con que Welte comprendió el fenómeno del poder, no ha sido éste uno de los temas recurrentes de su obra. Hasta donde mi conocimiento alcanza, él se ocupó de la cuestión ante todo en una conferencia pronunciada por primera vez en Königswinter, en octubre de 1959, ante la "*Vereinigung für die Wissenschaft von der Politik*" y reiterada luego ante la "*Freiburger Gesellschaft für Politik*". En ese texto, en el que se concentrarán nuestras reflexiones, precisa Welte la noción ontológica de poder en el siguiente y, por cierto, fundamental pasaje: "Poder es en el sentido más abarcador y a la vez más fundamental la capacidad de ser. (…). Ser (en el sentido de existencia de un ente) y poder son determinaciones inseparables. Debiéramos incluso decir que ser (en el sentido indicado) es poder. Poder es un rasgo fundamental que pertenece al ser del ente precisamente como tal ser. El poder es en esencia de naturaleza ontológica" (Welte, 2006a: 191).

Considerado desde el punto de vista ontológico el poder no es una propiedad que se le agregaría de modo accidental o externo al ser del ente, sino que reside en el ser del ente mismo como tal y es uno con este ser. ¿En qué medida es el ser del ente el ser de un poder? El ser del ente es el ser del poder en la medida en que el poder es lo que le concede al ente precisamente la capacidad de ser el ser que él es. En estaco-pertenencia de ser y poder reside el aspecto ontológico fundamental del poder.

Ahora bien, si nosotros atendemos a este hecho de que el poder en su misma raíz es uno con el ser del ente y que constituye aquel rasgo esencial que precisamente hace ser al ser del ente el ser que él es, podemos comprender mejor la naturaleza múltiple del poder. Tan múltiple como los distintos modos en que el ente es. Así, en el contexto de nuestra experiencia del mundo, el poder nos sale al encuentro, por un lado, en el ámbito de la naturaleza, y, por otro, en el de la vida humana. La naturaleza está repleta de manifestaciones de poder: el ímpetu de la lava bajando por la ladera y la virulencia inmisericorde del vendaval nos conmueven. Pero ni el viento ni el volcán saben nada ni de aquel ser que ellos en su ingente poder arrasan, ni de aquel otro que imponen. Los entes naturales son pero no desarrollan ninguna relación ni con su ser ni con los otros entes en relación con los cuales son, y, por tanto, tampoco con el poder, destructivo o

benéfico, con el que nos salen al encuentro. Ellos no experimentan su propio poder, por lo que, en sentido estricto, podemos afirmar que los seres de la naturaleza no despliegan ellos *por sí mismos* poder alguno, sino que en ellos tan sólo se realiza el poder que son. El ser, por decir así, fluye a través suyo, sin que ellos mismos tengan nada que ver con ello. De allí que el poder en el ámbito de la naturaleza se manifieste bajo una figura impropia: se trata de un poder que no tiene poder sobre el propio poder. De los entes de la naturaleza difiere esencialmente la existencia humana.[2] Sólo al hombre, por lo menos hasta donde hoy sabemos, le está dado el poder de hacer ser su ser. Él no sólo es, sino que, se relaciona con su propio ser, haciéndolo ser de un modo u otro, esto es, existiendo. Sólo al hombre le está confiada la capacidad de realizar *por sí mismo* su ser. Por ello el hombre es el único de los seres que conocemos que tiene poder respecto de su ser o, lo que es lo mismo, respecto de su propio poder. Sólo el hombre es libre respecto del propio poder. Es capaz de ser, pero también de no ser. Puede afirmar su ser o renunciar a él. Por cierto que también los animales tienen la posibilidad de no ser y padecen su fin cuando les ocurre. Pero ellos no pueden elegir su modo de ser ni renunciar a su ser. Respecto a esto no tienen decisión alguna, pues no está en su poder disponer de su poder y de su ser. Por ello mismo el poder aparece en el hombre en su figura más propia y consumada y por ello también, "si nosotros queremos estudiar la esencia del poder en su figura más propia y cualificada, entonces debemos detenernos en el hombre" (Welte, 2006: 194).

Ahora bien, si nos preguntamos en dónde realiza el hombre su poder comprendido como capacidad de ser, vemos que la única respuesta posible es: "en el mundo", es decir, en aquel horizonte abierto y, en principio ilimitado de todo aquello con lo cual el hombre puede llegar a relacionarse. Si el ser del hombre consiste en ser una relación que, relacionándose con todo aquello que le sale al encuentro en el horizonte del mundo, se relaciona consigo misma, y si, como vimos, el ser del hombre es uno con su poder, el poder del hombre es un poder en el mundo o "poder mundial" (*Weltmacht*), como lo denomina el propio Welte (Welte, 2006: 195). Sin embargo no todas las relaciones que el hombre mantiene con lo que le sale al encuentro dentro del horizonte abierto del mundo son equiparables, sino que las relaciones interpersonales se destacan por sobre el conjunto de las relaciones con los otros entes del mundo. ¿Por qué? Porque el yo se determina como el yo humano que él es (y, por tanto, determina el poder que él es) en función del conjunto de relaciones que sostiene con cada tú que le sale al encuentro en el mundo. Dicho en otros términos, cuando el yo en el acontecimiento del encuentro interpersonal enfrenta a un tú, ese yo se comprende a sí mismo como yo en y a partir del modo en que se encuentra con el tú. Mientras que las cosas, cuyo ser, como vimos, es esencialmente diferente del ser del hombre, no me aluden o atingen en mi ser yo, los otros sí lo hacen, pues lo propio de mi ser se da como ser el yo que soy a partir de las relaciones que sostengo con cada tú con quien ya siempre soy en el mundo. Es el tú quien despierta mi posibilidad de ser yo, en tanto y en cuanto mi ser-posible es ya siempre una respuesta al modo en que me conciernen o aluden los otros con quien soy en el mundo.[3] Por ello puede escribir Welte lo siguiente: "Sólo frente al tú yo soy el yo que soy. En el ámbito a-personal mi ser no está desarrollado ni en su propiedad ni en su plenitud. Allí no soy ni propia ni enteramente lo que yo soy" (Welte, 2006: 197). Dado que la relación del yo con el tú constituye un "nosotros", y dado también que la relación yo-tú en tanto transitiva puede ampliarse siempre a todo otro en el horizonte del mundo, podemos decir que el ámbito por excelencia de desarrollo del poder respecto del mundo (*Weltmacht*) que el hombre es se encuentra en el nosotros, y, virtualmente, en el "todos nosotros", en el conjunto de la comunidad humana universal. La propiedad y plenitud de su capacidad de ser la realiza el hombre por sí mismo como yo de cara a un tú o como nosotros. Podemos ahora, pues, comprender la determinación a la que llega Welte del modo en que propia y esencialmente se da el poder, a saber: "Ser y poder, en función de su propia esencia y fundamento ontológico, alcanzan dentro del existir del hombre en el mundo su cúspide como ser y poder del nosotros. Éste es propiamente el lugar decisivo en el que preferentemente el poder se muestra como aquello que él es" (Welte, 2006: 198).

Esta determinación esencial del fenómeno del poder advertida por Welte constituye el fundamento ontológico del *factum* evidente de que pueblos, naciones o grupos humanos, de la naturaleza que fueren, sólo puedan *ser* en la medida en que ellos sean *poderosos* en su respectivo *mundo*. En conclusión, desde un punto de vista ontológico fundamental, para Welte, el poder es intrínseco al hecho mismo de ser: es la capacidad de ser del ser, y alcanza su

expresión más alta como poder ser en el mundo de un nosotros en proceso de constante universalización.

1.2 Poder y derecho

Pero al poder –al menos en su figura más propia y plena que, como vimos, se manifiesta en el orden de la existencia humana o, más específicamente, interhumana- no sólo le es esencial la capacidad de ser, sino que, de igual modo y con la misma originalidad ontológica, al poder le es esencial el *derecho*, precisamente el derecho de ser. Bien podríamos explicitar el término "capacidad" con el giro "efectividad del derecho". Entonces podríamos decir –sin apartarnos de lo afirmado en el ítem precedente- que el poder es la efectividad del derecho de ser. Quién es, tiene la capacidad de ser, y quien tiene la capacidad de ser efectiviza lo que experimenta como el derecho a ser. Welte denomina *derecho* (*Recht*) precisamente "a este principio ideal constituyente del poder humano" (Welte, 2006: 198). ¿Por qué ideal? Aquí es necesario ante todo atender al plano en que desarrolla Welte la relación esencial entre poder y derecho. No se trata, por cierto, del plano ético-jurídico concreto. Aquí no interesa determinar si un hombre o un grupo humano tiene o no verdaderamente derecho en términos éticos o jurídicos a ser tal o cual cosa, sino que el análisis se plantea en términos ontológico-fundamentales. En tales términos lo que afirma Welte es que, cuando un hombre ejerce su poder, es porque experimenta que tiene el derecho de ejercerlo, aun cuando legalmente no lo tenga.[4] Así como alguien comete un sinsentido porque supone que ese sinsentido tiene sentido, igualmente quien ejerce el poder supone que tiene el derecho de hacerlo, aun cuando en realidad y desde el punto de vista ético-jurídico su acción viole el derecho. Incluso cuando alguien obra a sabiendas de que él no tiene derecho a obrar como lo hace, ello testimonia de modo negativo que todo obrar, que todo ejercicio del poder, se halla determinado por y surge desde el derecho. En caso contrario no experimentaría que su obrar es ilegítimo. Poder y derecho resultan, así, *esencial e idealmente* unidos. Welte habla del derecho en términos de un principio *ideal* y no real o positivo, precisamente porque el hombre ejerce su poder desde la *idea* o, mejor sería decir, desde la *experiencia interna* del derecho a ser lo que, en cada caso, puede ser. En tal sentido escribe el autor: "Utilizamos aquí el término derecho por lo pronto aún no en el sentido de una figura jurídica concreta y positiva. Antes bien, nosotros nombramos en primer lugar aquel principio ideal por antonomasia fundante que sirve como medida para todo derecho positivo y realizado, y desde el cual se decide si una figura jurídica concreta realmente es derecho o no lo es" (Welte, 2006, I/1: 198).

El principio ideal sólo puede servir como medida a todo orden jurídico, precisamente porque constituye su condición de posibilidad, toda vez que el hombre siempre y en cada caso efectiviza el poder de ser que le es propio *desde la experiencia interna de que el poder se ejerce desde el derecho a ese poder*, esto es, desde el carácter inescindible del vínculo entre poder y derecho, aun cuando –repito- el hombre malinterprete en términos positivos lo que considera su derecho. Sólo porque el existente ya siempre experimenta que el poder se da o ejerce en relación con un derecho y que sólo desde ese derecho puede hacer ser su ser, es que puede haber un derecho positivo que regule el vínculo entre derecho y poder, y que determine en cada caso en qué consiste el derecho. En consecuencia, el hombre ejerce el poder ya siempre desde la determinación interior por la cual *se siente a sí mismo* ejerciendo ese poder *desde* un derecho (o, en los casos negativos, tomando idealmente como un derecho lo que realmente no lo es, o incluso también desde la negación del derecho)."El poder en su figura específicamente humana se muestra de hecho por todas partes como determinado internamente por un momento ideal absoluto" (Welte, 2006, I/1: 198). Ese momento es justamente el derecho. Por ello mismo el derecho es tan esencial al poder como el ser. A la equiparación primera según la cual ser es poder, debe agregársele ahora esta otra: derecho es poder. Del vínculo esencial entre poder y derecho llega Welte, a mi modo de ver con acierto, a la conclusión de que todo poder desde su propia esencia es un poder que ha recibido la posibilidad de serlo, un poder posibilitado (*ermächtigte Macht*). "El derecho es aquello a partir de lo cual el poder humano es posibilitado, y sin esta posibilitación él no es lo que esencialmente es" (Welte, 2006, I/1: 199). La idea del derecho es, de acuerdo con ello, aquella experiencia que le sale al encuentro al hombre en su propia interioridad (*Widerfahrnis*) y desde la cual el poder recibe la posibilidad de ser. El derecho es, entonces, el principio constitutivo *inmanente* al poder humano, pues no se da a través de una acción externa de tipo causal, sino de su imperar en la experiencia

interna del hombre. En tal sentido, Welte señala que entre poder y derecho se da una relación análoga a aquella que para el aristotelismo medieval se cumplía entre el alma y el cuerpo: así como el alma es el principio vital formador del cuerpo viviente, así también el derecho, como aquello desde lo cual el poder es posibilitado, constituye la verdad esencial del poder, aquello sobre la base de lo cual éste adquiere su vitalidad propia, se configura y efectiviza.

En relación con este carácter del derecho de principio interno constitutivo de todo poder humano, el filósofo hace una observación que, para mi propia interpretación de su pensamiento, resulta determinante. Welte advierte que sobre el *factum* de que la idea del derecho esté unida esencialmente con el poder del modo en que aquí lo hemos explicitado no tiene el hombre poder alguno. "Sobre el derecho como tal, sobre la idea del derecho no dispone el hombre. Pero el derecho dispone sobre el hombre, en la medida en que constantemente y desde su propia interioridad lo requiere y asigna" (Welte, 2006, I/1: 200). Desde la experiencia interna de la idea del derecho, que *él no puede sino padecer,* al hombre le es dado o posibilitado su propio poder de ser. En el origen último del ejercicio del poder encontramos, entonces, una *pasividad*, a saber, una idea puesta en el ser del hombre y no por el hombre: la idea del derecho, desde la cual solamente puede el hombre efectivizar su poder. El poder que se cumple en el horizonte trascendente del mundo y que constituye lo activo por antonomasia, se origina, paradójicamente, en una pasividad más pasiva que toda receptividad, y en una inmanencia que precede a todo ser (poder) en el horizonte trascendente mundo. Se origina en el sentirse a sí mismo investido de poder por la idea del derecho, de que todo poder se refiere –positiva o negativamente- a un derecho. Pero sobre la idea del derecho no tiene el hombre, como dijimos, poder alguno. Él tiene y realiza diversos poderes, pero no tiene poder sobre el hecho de que el poder se refiera al derecho y de que éste sea su principio constitutivo inmanente. Se encuentra, entonces, en una situación extraña. Está requerido y asignado en sí mismo por la idea del derecho, pero esta idea no proviene de él, sino de algo otro que sí mismo. Como si esta idea, que encuentro en mí y desde la cual veo posibilitado mi poder de ser, viniese, sin embargo, de fuera de mí. Como si su origen no estuviese en mí, sino en otra parte, que a Welte lo lleva a pensar "en las estrellas, en el cielo en un lugar intangible" (Welte, 2006, I/1: 201). Precisamente a esta determinación ideal del poderse debe el hecho de que todo poder se ejerza conforme o no a derecho, pero nunca fuera del ámbito del derecho. En conclusión, a la esencia del poder le es inherente no sólo la capacidad de ser, sino el estar posibilitado a ser por la idea del derecho. Esta idea, en referencia a la cual el hombre ejerce su poder, la padece el hombre en su inmanencia como algo que le es dado desde fuera de sí mismo y que determina que todo poder humano deba ajustarse al derecho. En el origen último del poder, como su condición esencial posibilitadora, se halla, pues, una pasividad. El poder no comienza en el hombre, sino que es una respuesta del hombre a la idea del derecho que encuentra dada o le acaece en su propia interioridad. Hasta allí el análisis fenomenológico de la esencia del poder. Welte va más allá y cree atisbar el origen de esta idea "en el cielo o las estrellas", es decir, en la divinidad. Es cierto que esta interpretación del origen de la donación de la idea de derecho que determina el poder humano trasciende el ámbito de la fenomenología y arroja al pensamiento al inseguro sendero de la especulación religiosa. Es cierto también que a este sendero no llegamos por azar, sino remitidos por el análisis fenomenológico de la esencia del poder.

1.3 Poder y conflicto

Si el poder del hombre no comienza en él, sino que es una respuesta a la idea de derecho que padece en su propia inmanencia, entonces bien puede decirse que el derecho aspira por sí mismo a ser puesto en obra y concretado en la realidad efectiva a través del poder humano. El poder, consideradas las cosas desde un punto de vista ontológico fundamental, estaría, entonces, al servicio de la idea del derecho, y no, como suele ocurrir, a la inversa. Pero ¿por qué esta diferencia entre la esencia y la realidad; entre aquella condición trascendental de posibilidad de todas las formas del derecho positivo, que es la idea del derecho, y sus concreciones en la realidad efectiva? Welte advierte que una cosa es la idea del derecho, esto es, la experiencia interna trascendental de que todo poder debe surgir del derecho, y otra la realización de esa idea a través del poder. Por un lado, cada realización representa un *plus* respecto de la idea del derecho, puesto que le confiere la dimensión de realidad efectiva concreta a la cual la idea aspira, pero que, por sí misma, no puede alcanzar. Pero, por otro lado, cada derecho concreto representa también

un *minus* respecto del principio ideal del derecho, por el cual es medido. En efecto, si dicho principio se testimonia en la experiencia por la cual todo ejercicio del poder surge de un derecho; si, además, todo poder es un poder-ser; y si, finalmente, el conjunto del poder-ser del hombre se desarrolla en el mundo y en el ámbito del nosotros más amplio que quepa pensar, entonces podríamos concluir que dicho principio ideal del derecho implica, desde el punto de vista formal, la *posibilitación de la consumación efectiva y armónica de las posibilidades de ser del conjunto de los existentes en el horizonte del mundo*. Respecto de este ideal, del que brota cada poder ejercido como su fuente más propia, cualquier realización del derecho representa ciertamente siempre una disminución. Sin embargo, el ideal no le es nunca por completo extraño a la realización positiva, "pues como figura humana del poder ella vive de la posibilitación a través del derecho" (Welte, 2006, I/1: 205). Que el derecho concreto sea inevitable-mente deficiente respecto del principio ideal del derecho, no implica, por tanto, que aquel haya necesariamente de convertirse en injusticia. Es sólo una posibilidad extrema entre los hombres que la injusticia se imponga como orden jurídico concreto. Pero precisamente este caso extremo, a saber, el de que se pretenda imponer la injusticia como orden jurídico, muestra, una vez más, que todo poder se refiere a un ideal del derecho que lo posibilita como tal poder. Sin embargo -podríamos preguntarnos nuevamente- a qué se debe que necesariamente toda concreción positiva del derecho, sin tener necesariamente que recaer en la completa injusticia, no pueda concederle realidad al principio ideal del derecho y a sus necesarias implicancias, si no es bajo el costo de hacerlo deficientemente y produciendo, por tanto, conflicto entre derechos en pugna. La respuesta a esta cuestión nos remite a la constitución ontológica del existente.

En efecto, si el poder adquiere su figura más propia en el hombre, entonces la razón de la conflictividad que le es esencialmente inherente sólo puede estar dada en el propio ser del hombre. Los evidentes y generalizados conflictos fácticos entre los humanos tienen su condición de posibilidad en el hecho de que el yo se constituye como yo, tal cual vimos, en función del desarrollo histórico (de la temporalización)de su relación con los otros en el mundo. Si los otros no me concerniesen en absoluto para ser el yo que soy, o si mis relaciones con ellos estuvieran dadas de antemano y constituyésemos no una comunidad en gestación, sino una totalidad única dada de una vez y para siempre, entonces no habría enfrentamientos de ninguna índole. Y lo que vale para un hombre vale también para los grupos humanos. Los grupos pueden separarse y volverse antagónicos porque se constituyen como un nosotros parcial en el marco de la gestación temporal de una comunidad humana que nunca es plenamente universal (y que, por tanto, nunca consuma el ser mismo del hombre). Si los hombres en vez de existir dentro de un proceso comunicativo abierto, por el cual van configurando históricamente el nosotros (siempre parcial) que ellos son, constituyesen un único nosotros total ya dado atemporalmente, no habría ninguna competencia por el poder. Pero como el hombre y los grupos humanos van realizando su ser, que es siempre ser en el mundo, en relación con la realización del ser en el mundo de los otros hombres y grupos humanos, entonces inevitablemente surgen los conflictos por el ser y, consecuentemente, por el poder. En otros términos, que no son de Welte, pero que pueden aclarar su pensamiento, podríamos decir que si el hombre fuese un yo cerrado en sí mismo o si el nosotros, en vez de potencialmente universal fuese una totalidad única consumada, entonces no surgirían los conflictos por el poder. Pero tanto la idea del hombre como un ser que tiene en sí su propia identidad como la de la totalidad perfecta que hubiese superado todas las contradicciones no son sino meras ideas. El hombre realiza su identidad como yo en el marco de un "nosotros" que implica siempre un "vosotros" frente al cual el nosotros lleva a cabo su ser y su poder en el mundo. Desde ese momento el poder ser de cada nosotros entra en conflicto potencial con el poder ser de cada uno de los vosotros en función de los cuales el nosotros del caso se determina como tal. "Por ello -escribe Welte- todo poder humano, aun cuando desde su concepto sea un poder positivo, es siempre también negativo, es siempre también poder *contra*, dado que se ve necesitado de afirmarse negando en cuanto esté a su alcance la competencia real o posible" (Welte, 2006, I/1: 207). Y dado el referido vínculo esencial entre poder y derecho, la lucha por el poder es también una lucha por el derecho. De allí resulta que el derecho positivo y concreto entre los hombres nunca pueda ser estable ni definitivo, sino que siempre es una cuestión discutible y disputable quiénes tienen derecho y quiénes no. Esta discusión, cuando se da entre aquellas

figuras en las que los grupos humanos alcanzan su mayor expresión y configuración jurídica, esto es, los Estados, puede y en los casos extremos usualmente lleva a la guerra, es decir, a la lucha violenta para asegurarse el poder de uno u otro derecho. Consecuentemente aquellos que triunfan en la guerra imponen no sólo su poder, sino también su propia figura del derecho, pues es inconcebible un poder que no aspire al derecho como su principio de legitimación. De este modo los poderes que resultan vencedores en el curso de la historia de los conflictos preparan el surgimiento de determinadas figuras jurídicas, aun cuando las acciones que permitieron ese surgimiento sean absolutamente cuestionables desde el punto de vista del principio ideal del derecho y sus implicancias. La realización del derecho por obra del poder deviene así una cuestión histórica. El derecho resulta establecido no sólo por el hombre concreto, sino por algo que trasciende a todo hombre y que podríamos llamar el curso de la historia. Es él quien determina el destino y las figuras de la humanidad y a él quedan supeditados el individuo particular, sus poderes y sus derechos. Ante esta situación es menester plantear cómo pueden los hombres a lo largo de la historia y durante el imperio soberano de una determinada figura del derecho, resultante del inevitable conflicto de poderes, hacer justicia a la idea del derecho. Esta pregunta debe ser planteada, pues todo derecho soberano está bajo la requisición y la demanda de la idea del derecho, que vive en el hombre como alma o principio vital del ejercicio del poder, pero cuyo origen, como vimos, resulta trascendente respecto del hombre. En conclusión, a la esencia del poder no sólo le son inherentes esencialmente la capacidad de ser y su posibilitación por el *pathos* de la idea del derecho, sino también el hecho de que ninguna forma del poder ni del derecho hagan justicia plena a esta idea y el consecuente conflicto entre los derechos y poderes en pugna. De allí que el propio análisis de la esencia del poder desemboque en la pregunta ética por el correcto uso del mismo, la cual concentra, reúne y lleva a su máxima expresión todos aquellos rasgos constitutivos de la esencia del fenómeno que aquí, siguiendo los trazos fundamentales del pensamiento de Welte, hemos expuesto. ¿Cómo debemos, entonces, hacer uso del poder? "¿Cuándo es lícito o incluso necesario que los hombres empuñen con toda seriedad la espada? ¿Cuándo es licito o incluso necesario que renuncien a ello?" (Welte, 2006, I/1: 212). La respuesta que Welte ofrece a la pregunta que él mismo con razón se plantea transita un camino teológico y se sustenta en el paradigma ofrecido por los Evangelios. Aquí nos atendremos al plano fenomenológico y tomaremos como sustento para dar una indicación *formal* de lo que ha de entenderse por correcto uso del poder la propia elucidación ontológica de la esencia del fenómeno y las implicancias de la idea del derecho, a la que el poder se encuentra íntimamente unido.

2. La legitimación del poder

2.1 Pasividad y transitividad del poder

No es ni el objetivo de Welte ni el nuestro definir principios éticos formales de carácter universal que fundamenten cuáles acciones son conformes a derecho y cuáles no. Menos aún establecer desde un punto de vista material normas jurídicas concretas. Cuando una investigación ontológico-fundamental sobre la esencia del poder se ve colocada, por su propia dinámica, ante la cuestión de su uso correcto, ello significa que la investigación se pregunta por aquella determinación, más amplia, pero a la vez más fundamental, del *sentido* del poder. Por "sentido" comprendemos aquí "aquello para lo cual" el poder es lo que él es en su esencia o, dicho de otro modo, aquella realización última en la cual el poder vería consumada su propia esencia. Así entendida, la elucidación del sentido del poder no implica necesariamente la fundamentación de principios jurídicos, sino que tal sentido debe ser comprendido al modo de una "idea reguladora", nunca realizable por completo, pero que orienta como su punto de consumación a todo ejercicio concreto del poder y a toda figura del derecho. Ahora bien, si la pregunta por el correcto uso del poder implica la pregunta por su sentido, y si el sentido es comprendido como la consumación de la esencia, arriba elucidada, del fenómeno, entonces es en esta propia esencia en donde habrá que buscar la clave para acceder al menos a los rasgos fundamentales del correcto uso del poder. Es aquí donde la idea de pasividad, ínsita en el análisis del fenómeno que realiza Welte, juega un rol determinante. ¿En qué medida?

Para responder a esa cuestión tal vez sea de utilidad traer brevemente a colación una distinción fundamental acerca del poder que el fenomenólogo M. Henry, muchos años después de la publicación de la conferencia de Welte (y probablemente sin conocerla), realiza en su libro *C'est moi la verité.* Henry, a pesar de las

evidentes diferencias de método, perspectiva y conceptualización del fenómeno, llega, en lo que a la pasividad originaria respecta, a una sorprendente convergencia con Welte. Para el fenomenólogo francés es menester distinguir el fenómeno secundario del ejercicio del poder del fenómeno trascendental y originario del *pathos* del poder. Tal *pathos* se da en la vida, esto es, en el sujeto que, precisamente en tanto viviente, se experimenta a sí mismo, y que, concretamente, se experimenta dotado de poderes. Él no es el origen de su propio poder, sino sufre o padece los poderes de los que fue investido. Escribe Henry: "Experimentándose a sí mismo en la ipseidad de la vida, *el sí mismo entra en posesión de sí mismo al mismo tiempo que de cada uno de los poderes que lo atraviesan. Entrando en posesión de estos poderes, él está en condiciones de ejercerlos*" (Henry, 1996: 171, cursiva del autor). Pero, precisamente, el hombre no entra en posesión de sus poderes como yo, cual si estos poderes tuvieran su origen en su identidad, sino como sí mismo en la ipseidad de la vida, esto es, en el haber recibido o padecer la capacidad de experimentarse a sí mismo (no otra cosa es la vida para Henry que la auto-afección) dotado o investido de poderes. El ejercicio del poder presupone, entonces, como su fuente trascendental *la experiencia patética de la propia vida como dotada de poderes.* El hombre, antes de todo ejercicio del poder del yo, los sufre como sí mismo en tanto dados en la vida que le es dada y que experimenta como sí mismo. "Es en la experiencia patética que él hace de cada uno de estos poderes que él coincide con ellos. Y es porque él coincide con ellos que está en condiciones de ponerlos en obra y, así, de actuar" (Henry, 1996: 172). Obrar, ejercer el poder, implica, pues, para Henry, no un acto originario, sino ya una *respuesta correlativa* a una *donación originaria*, a saber, el entrar en posesión de la vida y de los poderes que me han sido dados y que padezco en mi auto-experiencia o auto-afectividad. Aun cuando Welte no ha analizado con la profundidad y precisión que lo hace Henry ni la diferencia fenomenológica entre el ejercicio y la experiencia patética del poder (que, según mi interpretación, debe presuponerse en su pensamiento), ni el hecho de que esta experiencia es consustancial a la vida como auto-afectividad, sin embargo el filósofo alemán encuentra también una instancia de pasividad como condición trascendental del poder y, en cierta medida, determina más concretamente que Henry la *modalidad* en que experimentamos pasivamente el fenómeno. En efecto, Welte advierte que no meramente padecemos nuestros poderes como dados en la vida y coincidentes con nosotros mismos, sino que los padecemos *esencialmente unidos a la idea del derecho*. Encontramos en nosotros mismos el poder *de modo tal que su realización implica la realización de un principio ideal de derecho*. En efecto, como vimos, todo ejercicio del poder pretender resultar del ejercicio de un derecho, aun cuando dicha pretensión se manifieste negativamente como derecho a violar el derecho. Del análisis henryano de la pasividad originaria del poder y del weltiano del modo en que el poder es dado en esencial unión con la idea de derecho, resultan conclusiones significativas para la elucidación del sentido del poder. En primer lugar, hay que considerar que, en tanto padecimiento, el poder no radica en nosotros mismos, sino que nos ha sido dado. Ya siempre nos encontramos a nosotros mismos experimentándonos como idénticos con nuestros poderes. En segundo lugar, el poder es inescindible del ser, todo poder es capacidad de realizar ser. Por lo tanto, padecer el poder significa tanto como padecer la donación de nuestro ser como capacidad de dar o realizar ser. La realización del ser (el ejercicio del poder) es, entonces, la manera en que el existente se correlaciona con y responde a una donación originaria. Pero, en tercer lugar, esta capacidad de dar ser que padecemos en la experiencia patética de nuestros propios poderes se da, como bien advierte Welte, originariamente determinada en su modalidad por la idea del derecho. Tal idea no es nada ajeno u otro que se le agregase al poder, sino que mienta la consumación o plenificación del poder mismo que ha sido *dado* como *capacidad de dar ser*. Por lo tanto, y he aquí el cuarto y decisivo punto, el principio ideal del derecho, como ya había sido anticipado, no puede sino implicar la posibilitación de la consumación efectiva y armónica de las posibilidades de ser del conjunto de los existentes en el horizonte del mundo. He aquí el sentido del poder mismo y la idea reguladora que rige su uso, a saber: todo uso correcto del poder ha de tender a la consumación de la esencia del poder. Ahora bien, si el poder es en su esencia el padecimiento de la donación de la capacidad de realizar ser, él sólo realiza su esencia cuando de modo *transitivo* la realización del poder revierte en una donación o posibilitación de ser. Y tal reversión alcanza su cúspide o consumación cuando el ejercicio del poder se conforma con la idea del derecho, cuyo

padecimiento está esencialmente unido al padecimiento del propio poder, e implica donar o posibilitar el desarrollo armónico y convergente del ser del conjunto de los existentes y del mundo en el que esos existentes son. El uso correcto del poder encuentra, así, como idea reguladora, la idea de *transitividad*, a saber, el de *dar a los otros la capacidad de ser que padecemos en la experiencia de nuestro propio poder como dado*. El ejercicio del poder deviene, así, la transitividad de una donación originaria: el dar la capacidad de dar ser que nos ha sido dada. Y esa transitividad alcanza su sentido consumado cuando nuestro ejercicio del poder potencia al máximo el poder de dar ser con que nos encontramos investidos. Ello ocurre precisamente cuando el poder se ejerce de acuerdo con la idea del derecho, esto es, cuando se pone al servicio del desarrollo armónico de las múltiples posibilidades de darse el ser y la vida de los hombres en el mundo. Hasta aquí llega el despliegue fenomenológico –inspirado en un análisis hermenéutico del pensamiento de Welte y, colateral-mente, de Henry- de la esencia del poder y de sus consecuencias para la determinación de su uso legítimo, esto es, de aquel uso conforme al sentido de su propia esencia. Se podría, sin embargo, encontrar un parangón que en el lenguaje teológico exprese sintéticamente la misma idea y, valiéndose de él, sería posible afirmar que es legítimo todo uso del poder que tienda *a redimir el mundo y anticipar el Reino*. Precisamente por el camino de la teo-logía ha dado Welte pasos paradigmáticos que ejemplifi-can a través del cristianismo un modo de ejercer concretamente el poder que se orienta hacia la idea reguladora que aquí hemos intentado despejar por vía fenomenológica. No me parece ocioso cerrar estas reflexiones haciendo brevemente referencia a esos pasos que ilustran el uso del poder conforme a su esencia.

2.2 El cristianismo como paradigma del uso legítimo del poder

Welte nos dice que, si echamos un vistazo de conjunto a las afirmaciones del NT acerca del uso del poder, entonces advertimos claramente dos órdenes fundamentales del ser que se contraponen uno a otro. Por un lado está el ser de este mundo y, por otro, el de la nueva creación que conduce al Reino. En lo que a este mundo respecta los libros neotestamentarios (Mt 22, 21; Rom 13, 1-7) presuponen la lucha histórica por el poder entre los hombres como un estado característico suyo y aceptan las figuras jurídicas concretas que el derecho asume a lo largo de la historia. En tal sentido se reconoce el ejercicio justo del poder por parte del hombre, el derecho de la autoridad y del estado, y el derecho e incluso el deber bajo ciertas circunstancias de la utilización de la violencia. Por otro lado está el nuevo orden la superación de toda violencia y el imperio del amor como signos del advenimiento del Reino de Dios. Para anticipar la llegada del Reino y dar testimonio del mandamiento divino de amar al prójimo como a sí mismo y a Dios por sobre todas las cosas, el cristiano debe estar predispuesto “a amar a sus enemigos” y “poner la otra mejilla”, a sacrificarse a sí mismo, a resignar el uso de la violencia, a sufrir, incluso hasta el oprobio y el martirio, y a entregarse por completo en manos de Dios. (Mt 5, 38-48; Mt 26, 52) Sólo de Él es el poder, el derecho y la gloria; y es Él quien instaurará la justicia final y el imperio del amor como ley de su Reino. La pregunta decisiva –advierte Welte- es cómo se conjugan estas dos formas en principio diametralmente opuestas de relación con el poder. Para tratar de encontrar una posible conciliación entre estas dos posturas en primer lugar hay que considerar que el imperativo de la renuncia al uso del poder por parte del cristiano nunca le puede ser exigido como una ley positiva de carácter general por otros individuos o pueblos en contra de su voluntad, pues ello implicaría abandonar el mundo que Dios mismo ha creado para el hombre. (“No te pido que los retires del mundo, sino que los guardes del mal” Jn 17, 15). Por otro lado, la exigencia a la renuncia al empleo de la violencia y el poder tampoco es para el cristiano algo circunstancial y accesorio que quedaría limitado a la esfera de la vida privada. Lo que el cristianismo exige en el ámbito del uso del poder y del conflicto entre poderes no puede resolverse como “un simple, no- dialéctico y obvio sí o no al poder, ni tampoco como una mera división exterior entre el ámbito público y el posible ámbito privado, por ejemplo de naturaleza monástica” (Welte, 2006, I/1: 223). Lo que el cristianismo (por lo menos el cristianismo modélico de Welte) exige es que *en medio de* la afirmación del necesario uso del poder se ponga el ejercicio de ese poder en favor del advenimiento del Reino de Dios y, si la hora y las circunstancias lo reclaman, se llegue incluso hasta el sufrimiento y el sacrificio en pos de esa meta. De lo que se trata, pues, es de obrar de acuerdo con el orden y el derecho de este mundo, pero al servicio de la nueva creación redentora y de la llegada del Reino. No

puede ser llamado cristiano aquel que meramente se niega a la violencia por pura debilidad, por lavarse las manos de toda responsabilidad o por mera indiferencia ante el curso histórico de la realidad efectiva. Pero tampoco puede recibir ese nombre aquel que nunca está dispuesto a ejercer el poder supremo de renunciar, por amor a sus hermanos, al poder y a la fuerza, hasta llegar incluso al sacrificio de la propia vida.[5] El espíritu cristiano, que, para Welte, constituye el modelo por antonomasia del uso del poder, coloca el poder al servicio de la vida y del amor a todas las formas de vida a través de las cuales el poder de Dios se manifiesta. Ello se cumple en especial cuando se emplea el poder político en favor de los grupos humanos más necesitados de ayuda y consideración. En este sentido el empleo del poder en el ámbito público en favor de aquellos que carecen de derechos o que se ven impedidos de realizarlos resulta no sólo una tarea urgente, sino un paradigma cristiano del uso del poder. En líneas generales puede decirse que, para el cristiano, el ejercicio legítimo del poder en el espacio político conduce a una atenta vigilancia respecto de la *limitación* de este ejercicio, de modo tal que el poder no se desvirtúe y su uso resulte supeditado al ideal del derecho y a su propia esencia. En consecuencia, para el cristiano, el poder legítimo debe en cada caso limitarse a estar al servicio de la vivificación de todo lo que vive y de la conformación de una comunidad humana cada vez más amplia y universal. En términos teológicos: debe estar puesto al servicio de la anticipación del Reino. Dentro de este contexto general pueden incluirse legítimamente acciones tales como la limitación del poder y de la propiedad privada en beneficio de las necesidades públicas; la limitación del poder de la mayoría en favor del conjunto o de las minorías desprotegidas; la limitación del poder militar en favor de la paz entre los pueblos, etc. Precisamente despertar, animar y vivificar el amor a Dios a y a su Reino constantemente adviniente como motivo y motor de este principio de limitación del poder particular en beneficio de un todo cada más amplio y más plenamente vivo constituye el impulso fundamental del cristianismo a la vida política. Ahora bien, como bien advierte Welte (Welte, 2006 I/1: 226), es cierto que el cristiano que, respondiendo a este impulso, se inmiscuye en política y hace uso del poder nunca permanecerá del todo puro. Pero aquel cristiano que, como suele ocurrir en ciertos grupos fundamentalistas, se desinteresa del poder político bajo el absurdo pretexto de que él, como hombre de fe, “no pertenece a este mundo”, es tanto o más impuro. Él comparte la culpa del frecuente uso ilegítimo y abusivo de la fuerza por parte de los poderosos, ya sea –en el mejor de los casos- por omisión y cobardía, ya sea –en el peor- por connivencia. Al fin y al cabo él, aunque declame otra cosa, también vive en este mundo y son esos poderosos quienes le aseguran y garantizan su espacio vital y sus privilegios.

Un uso absolutamente puro y legítimo del poder permanece tanto para el cristiano como para el no cristiano una idea meramente reguladora. Sin embargo, todo hombre puede encontrar en ella una orientación y una guía para discriminar las figuras legítimas y las ilegítimas del derecho fáctico o –dicho en términos teológicos- para ser conscientes de que, cuando usamos los poderes que nos han sido dados, encaminamos el mundo hacia el Reino de la vida o hacia un infierno mortal.

Notas

1. Para el desarrollo *in extenso* de esta concepción weltiana acerca de los dos modos fundamentales del pensamiento filosófico aquí meramente aludida: Welte (2008a: 99-112).
2. Entre los entes naturales y los seres humanos coloca Welte a los animales. Estos, a diferencia de los otros entes naturales, poseen conciencia, pero no se relacionan con esa conciencia de modo alguno. A ellos simplemente les ocurre la conciencia en el sentido de experimentarse a sí mismos, pero no desarrollan relación alguna con esa experiencia de sí, por lo tanto, aunque experimentan su poder, no son ellos propiamente quienes pueden decidir o no respecto de su ejercicio (Welte, 2006: 193).
3. En la conferencia “Miteinandersein und Transzendenz”, a la que remitimos al lector, Welte desarrolla más explícitamente el carácter excepcional de las relaciones interhumanas para la constitución del yo, y también el impulso hacia lo incondicionado, omni-abarcante y sublime que les es propio (y que aquí por razones de espacio sólo podemos mencionar). Afirma allí el autor el papel vital que juega la relación yo-tú respecto del ser del yo en el mundo en los términos que siguen “Yo mismo soy de otra manera ahí en mi mundo, en la medida en que en cada caso soy ahí contigo, en la medida en que nosotros somos uno con otro. Yo soy en tanto aludido y concernido por y desde ti; yo soy aludiéndote y concerniéndote, y éste es un modo enteramente nuevo y distinto de ser ahí respecto del mero ser encerrado en sí mismo” (Welte, 2006: 152).
4. Welte concibe la relación entre poder y derecho de un modo análogo al que había concebido años antes en su ensayo “Tomas von Aquin über das Böse” la relación entre la voluntad y el bien. En efecto, cuando el poder se ejerce se lo hace porque formalmente se considera que se tiene el derecho a hacerlo, aun cuando ética o jurídicamente no se lo tenga. Del

mismo modo ocurre con el bien y la voluntad. Lo que la voluntad quiere lo quiere porque lo considera formalmente como un bien, aun cuando de hecho sea un mal. Sostiene Welte que el hombre, por su propia constitución esencial, aspira a un bien infinito, esto es, a la consumación del conjunto de sus posibilidades de ser en el mundo, lo que implica, a su vez y necesariamente, la consumación armónica de esas posibilidades con las de todos aquellos con los que ya siempre es en el mundo. Ahora bien, esta aspiración infinita al bien supremo no puede ser realizada en la realidad efectiva, que es siempre finita. El hombre se encuentra, así, ante una contradicción entre la vivencia que tiene de su esencia y la ejecución de esa esencia en su existencia efectiva. Ello lo lleva a negar la propia esencia de su voluntad que aspira al bien infinito y tomar por bien absoluto o, al menos, como conciliable con el bien absoluto, lo que no lo es ni puede serlo. "Y así es, entonces, el mal en el hombre una realización de sí mismo en el abandono de sí mismo, pues él mismo nunca puede en su fundamento querer ser malo ni idéntico a lo malo que hace. (…). De allí resulta también comprensible en qué medida lo querido en la mala acción es siempre formalmente un bien, incluso un bien absoluto (…). Y sin embargo precisamente *este* absoluto bien querido es un mal, porque está determinado absolutamente a partir de la separación del hombre de lo Absoluto" (Welte, 2007a: 257). El mismo esquema de pensamiento puede trasladarse a la relación entre el poder, el derecho y lo contrario al derecho.

5. Un modo paradigmático de este ejercicio supremo o sublime del poder que consiste en renunciar al poder y la fuerza lo podemos encontrar en la nociones de "sacrificio" y de "solidaridad de los conmovidos" del filósofo checo Jan Patoçka. He analizado con detalle esta cuestión en (Garrido Maturano, 2008).

Referencias

Casper, B. (2009), "'Wer Gott liebt, muss alles lieben. Einführende Überlegungen zu Leben und Werk Bernhard Weltes", en: M. Eckholt (ed.), *'Clash of civilizations' – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums. Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika*, Berlin: Lit Verlag, 25

Garrido Maturano, A. (2008), "Das Opfer als Weg zum Sinn. Die ontologische, ethische und religiöse Dimensión des Sinnes im Denken von Jan Patoča", en: *Archivio di Filosofia* 1-2: 373-383

Henry, M. (1996), *C'est moi. La verité*, París: Éditions du Seuil

Welte, B. (2006), *Gesammelte Schriften,* Band I/1: *Person*, Freiburg/Basel/Wien Herder

Welte, B. (2006a), "Über das Wesen und rechten Gebrauch der Macht. Eine philosophische Untersuchung und eine theologische These dazu", en: Welte, 2006: 190-227

Welte, B. (2007), *Gesammelte Schriften*, Band II/1: *Denken in Begegnung mit den Denkern I: Meister Eckahrt, Tomas von Aquin, Bonaventura*, Freiburg/Basel/Wien Herder

Welte, B. (2007a), "Thomas von Aquin über das Böse", en: Welte, 2007, 246-261

Welte, B. (2008), *Gesammelte Schriften*, Band III/3: *Zur Frage nach Gott*, Freiburg/Basel/Wien Herder, 99-117

Welte, B. (2008a), "Über zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie", en: Welte, 2008: 99-112

JÜRGEN HABERMAS Y WANG HUI:

MODERNIDAD Y SOCIEDAD MUNDIAL.

Un diálogo intercultural

María Cristina Reigadas

La introducción y difusión del pensamiento de Habermas (Ha bei ma shi) en China a partir de la década del `80 ha contribuido notablemente al desarrollo del pensamiento político democrático chino y del diálogo intercultural. Al respecto, su visita en el año 2001 marcó un punto de inflexión y aceleró la circulación y traducción de sus principales obras. En este trabajo haré una breve referencia a la recepción que Cao Weidong, Xu Jilin y Tong Xijun han hecho de algunos de sus principales conceptos, para detenerme especialmente en el pensamiento de Wang Hui[1]. Mientras que los primeros están más preocupados por la pertinencia y "aplicabilidad" de las ideas habermasianas a China, Wang discute críticamente la idea de acción comunicativa intersubjetiva y de modernidad en Habermas, con la mirada puesta más allá de China, a fin de pensar modos alternativos de construir una sociedad mundial multicultural, que rompa los prejuicios del occidentalismo y del orientalismo y que cuestione las visiones fosilizadas de Europa y Asia.

Es este horizonte compartido de inquietud por el futuro, el que nos mueve a analizar el pensamiento de Wang Hui en relación a Habermas. Creemos que no por tratarse de un diálogo imaginado, es por ello menos legítimo.

Jürgen Habermas y Wang Hui

La crisis de la sociedad contemporánea, que no se limita ya a un continente o a una región, como se observa en las sucesivas crisis económicas y políticas, y en las protestas y movimientos sociales que sacuden periódicamente Asia, Europa, Africa y América, urge a pensar nuevas soluciones de carácter global. Estas requieren del esfuerzo concurrente de ciudadanos, políticos e intelectuales dispuestos a trascender fronteras y a aprender de las mutuas historias e identidades.

Habermas proviene del corazón intelectual de una Europa en crisis, cuya idea misma constituye a la vez un problema y parte de la solución. Wang Hui pertenece al país más poblado del mundo, cuyo crecimiento económico espectacular lo posiciona, hoy como ayer, en un rol de indudable liderazgo mundial. Sin embargo, ambos coinciden en que los destinos de sus respectivos estados y regiones no dependen ya sólo de ellos mismos – ni siquiera de sus propias regiones, sostiene Wang-, sino de la capacidad de construir una sociedad mundial sobre bases de igualdad y justicia. Para ello es preciso un diálogo intercultural dispuesto a eliminar obstáculos y prejuicios históricos, políticos e ideológicos.

Ambos pensadores pertenecen al vasto pero inconfundible espacio de la teoría crítica. Ambos piensan desde el fin de la revolución (tal es el título de una de las obras de Wang Hui), pero sin abandonar los ideales emancipatorios de aquélla. Habermas se autodefine , irónicamente, como el último marxista y Wang Hui, diferenciándose de la Nueva Izquierda de su país, se considera un intelectual crítico, un socialista democrático, que abandona la comprensión revolucionaria de la historia, aun cuando no el radicalismo político. Ambos van más allá del universalismo eurocéntrico y de la crítica antieurocéntrica de sesgo antimoderno, anticolonial y/o poscolonial, que suele desembocar en la defensa de un relativismo que esencializa la singularidad y que constituye la contracara dependiente de aquél.[2] En ambos hay coincidencias teóricas, metodológicas y políticas: una visión no metafísica que define el pensamiento en términos de diálogo y apertura y, lo hace, como afirma Wang, “desde la historia, la experiencia y el conocimiento”.

Habermas en China

La carta de presentación de Habermas en China en los ´80 fue su pertenencia a la Escuela de Frankfurt y al marxismo occidental. Luego en los 90, pasó de ser considerado un representante de la Nueva Izquierda a lograr el consenso de los liberales por sus críticas al autoritarismo y sus aportes a la cuestión de los derechos humanos. Gloria Davies (2007) señala que Habermas se constituyó en un “recurso” tanto para la nueva izquierda como para los liberales y los defensores del partido. Todos ellos se le aproximaron pragmáticamente, en razón de su utilidad política más que por motivos académicos, aun cuando esta situación se modificó después de su visita debido al aumento de las traducciones de sus obras. Hay que subrayar el ´después´, ya que durante aquélla se produjo un enorme revuelo, motivado por las opiniones de Habermas sobre la guerra de Kosovo. Ocasión que los liberales aprovecharon para defenestrar a la Nueva Izquierda y para que ésta criticara a Habermas por ´imperialista´.

En su ensayo “Habermas and the Imperialism”, Zhang Rulun, claro exponente del nacionalismo chino, sostuvo que la norma eurocéntrica de juzgar con la vara de los derechos humanos todas las luchas entre estados, contradice la razón comunicativa y la esfera pública, y constituye un “cosmopolitismo eurocéntrico”. Para Zhang, Habermas es un fundamentalista más de Occidente. (Davies, 2007: 81)

También su principal anfitrión, traductor y entrevistador en esta visita, Cao Weidong[3] lo critica, señalando la contradicción entre su “neutralidad política” como académico y su “militancia” pro-guerra que, en su opinión, finalmente favoreció al gobierno alemán. (Davies, 2007: 81)

Esta visita comparada, por su impacto, con las de Bertrand .Russell y John Dewey entre 1919 y 1922 y la de Sartre en 1959, se dio en el contexto de fuertes divisiones sobre cómo construir la democracia, y estuvo atravesada por la polémica entre nacionalismo e imperialismo y por la interpretación de los derechos humanos. (Davies, 2007: 78)

Más allá de las peleas “conventillescas”, su visita tuvo un efecto catalítico[4] y su uso estuvo guiado por las visiones militantes de lo que China ´realmente necesita` (Davies, 2007: 84).

El mencionado Cao (Weidong, 2006) subraya la influencia de *Estructura y crítica de la opinión pública* (y de su reedición 30 años después) en el pensamiento chino. Este texto, traducido conjuntamente por Cao, Tong[5] y el propio Wang Hui, generó una importante discusión sobre lo público y lo privado, sobre la traducción del concepto de “Öffentlichkeit” y sobre su ´aplicabilidad´ en China. El ´recurso´ Habermas oscila ambiguamente entre la necesidad de ir más allá de los recursos provistos por la propia tradición para interpretar la realidad presente y repensar el cambio en China y la de evitar la mera copia de las ideas de Occidente. Tanto el énfasis occidentalizador como la defensa irrestricta de la “chinesidad” habían demostrado ser estériles y/o funestas y los intelectuales realizaron grandes esfuerzos por mantener la distancia entre ambos.

Xu Jilin, otro importante estudioso de Habermas, en “La esfera pública en la China moderna: el caso de Shangai”, explora la evolución de la esfera pública desde la dinastía Qing. Según Xu, el concepto de “esfera pública” se ha desacoplado de su origen histórico (la sociedad europeomoderna del siglo XVIII), constituyéndose en un marco conceptual explicativo legitimador del poder político. Para Xu, el concepto de ´esfera pública´ habermasiano permite superar la clásica ideología del partido (el Estado como primer agente del progreso) y ampliar la esfera de la política. Sin embargo y por atractiva que resulte esta teoría, resulta inadecuada para Xu, dado que China carece de una constitución liberal y de la “rule of law” (Davies, 2007: 73). Una vez más, el pragmatismo chino hace descartar la teoría y finalmente Jilin opta por la teoría fundacionalista de la justicia de Rawls.

La cuestión de la “chinesidad”, presente en los pensadores posmodernos, también preocupa a Tong Shijun, quien subraya la necesidad de encontrar el camino chino a la modernidad. Para ello reinterpreta el pensamiento confuciano en clave habermasiana, retomando una máxima de la dinastía Qing del s. XIX: “aprendizaje de lo chino como fundamento, aprendizaje de lo occidental para la aplicación práctica” (Davies, 2007: 74).

A fin de evitarse la colisión entre tradición y modernidad, que identifica a China con la primera y a Occidente con la segunda, y reconstruir la continuidad entre ambas, Tong rastrea la idea de esfera pública en la propia historia, encontrando antecedentes en el mismo confucianismo y en las prácticas de los literatos y funcionarios chinos. Como señala Cao, la diferencia con Occidente es que en China, la esfera pública estuvo constituida por la élite, y que su desarrollo se detuvo porque la competencia entre partidos no pudo adquirir estatus legal dentro del sistema.

Por cierto que el interés por la teoría (habermasiana) queda siempre circunscripto en el pensamiento (chino) – pragmatismo mediante- , dentro del horizonte de su adecuación y aplicabilidad. Así, para Cao, la esfera pública habermasiana constituye una idealización burguesa, vinculada a una concepción puramente formal, legal y universalista de la soberanía popular, mientras que para él (para el pensamiento chino) la idea de soberanía es concreta, singular, y definida por el nacionalismo. Sin embargo, Cao no renuncia al concepto de esfera pública global, aun cuando siempre subsiste el recelo de someterse, una vez más, al andamiaje conceptual occidental.

Claramente para los intelectuales chinos el pensamiento de Habermas constituye un arma ideológico-cultural y una teoría ético-moral basada en las reglas de la razón comunicativa. A diferencia de las críticas de la academia euroamericana, que subrayan la impracticabilidad de sus propuestas, las críticas chinas tienen un foco distinto: Habermas es utilizado como un recurso teórico para ayudar a la democracia china a resolver sus problemas. (Davies, 2007: 72ss.)

Y es por ello que con independencia de posiciones ideológicas, cada grupo se las arregla para sacar el mayor partido posible de sus aportes. Así, los que buscan legitimar al partido, critican a Habermas por su marxismo “occidental”, ciego a las peculiaridades del socialismo chino, pero lo usan, a su vez, en su defensa, en la medida en que constituye una alternativa al capitalismo. En este sentido, Habermas es útil, tanto para los que buscan construir una racionalidad comunicativa adecuada a las necesidades chinas (Xu Jilin), como para los que defienden una modernidad china singular utilizando sus argumentos. (Tong Shijun). Cómo pasar de Occidente a China y de China a Occidente parece constituir el núcleo de las preocupaciones de los intelectuales chinos en pos de la modernidad.

Sin embargo, a diferencia de los intelectuales (en particular los de la Nueva Izquierda), cuya desilusión por las reformas políticas los lleva a oscilar entre la adhesión a la racionalidad comunicativa y el temor a la neooccidentalización, Wang Hui ofrece una mirada que va más allá de ambos.

Wang Hui

Los acontecimientos de 1989 produjeron un cambio significativo en muchos intelectuales críticos y también en Wang, quien de disidente del régimen y protagonista de los episodios de Tiannamen (fue el último estudiante en retirarse de la Plaza) fue hecho prisionero y llevado a zonas rurales donde el choque social y cultural lo llevó a modificar su perspectiva, en especial sus críticas radicales al maoísmo.

Actualmente prefiere ser considerado un intelectual crítico antes que miembro de la Nueva Izquierda, movimiento que rechaza las reformas liberales de los 90´s y que propone el enlace entre maoísmo y nacionalismo.

En la “Introducción” a *The Politics of imagining Asia* de Wang, Theodore Huters señala la importancia del pensamiento de aquél por su interacción discursiva con el pensamiento europeo y subraya el “shock” de autodescubrimiento para el lector occidental cuando lee a Wang, ya que ofrece una mirada “exótica” para Occidente, sobre la relación entre Europa, Asia y China.

Esta experiencia es de gran importancia metodológica ya que, por un lado, el autodescubrimiento a partir del extrañamiento respecto del sí mismo, constituye el punto de partida para el diálogo intercultural que Wang se propone estimular. Por el otro, al discutir Wang las ideas occidentales en un pie de igualdad con los teóricos occidentales[6] disuelve el prejuicio del privilegio del “nativo” en la construcción y legitimación del conocimiento. La historia y el pensamiento de Europa y de Occidente no constituyen un obstáculo cultural para Wang, una suerte de historia ajena a la cual solo tienen acceso los que a ella pertenecen.

Sin duda, Wang es el intelectual chino contemporáneo más riguroso y su preocupación básica es la insatisfacción con el modo en que los occidentales conciben el pasado chino y la evolución de la China moderna. Wang busca ofrecer una diferente visión de China, desde un marco conceptual que escape al binarismo de la perspectiva occidental/china y que proporcione un nuevo análisis de patrones discursivos que estructuren la comprensión de la historia. Lejos de ubicar a China en un ghetto libre de contacto con las ideas extranjeras, se propone deconstruir las categorías de origen europeo y ponerlas en suspenso, con la esperanza que surjan nuevos modos de mirar a China en particular y a Asia en general. (Huters, 2011: 3)

En la redefinición que Wang procura hacer de una modernidad alternativa al capitalismo occidental globalizado, es clave la revisión de la lógica del Estado Nacional. Este modelo, en su versión moderna importada de Occidente constituye, a su juicio, uno de los obstáculos más severos para la comprensión de China, tanto como el concepto complementario de “imperio agrario tradicional”, cuya definición obtura la capacidad de sujeto agente de la propia historia. (Huters, 2011: 3) Este patrón ha sido –y continúa siéndolo- fuente de las interpretaciones distorsionadas del pasado y obstáculo para la construcción de una sociedad mundial más justa y multicultural, cuya creación requiere pensar en una modernidad más allá de la lógica del capitalismo y de los Estados Nacionales y del encorsetamiento de sus actores en conceptos de dudosa legitimidad histórica y teórica, entre ellos, ´Europa´ y ´Asia´.

Si bien ambos (Wang y Habermas) coinciden en el objetivo general de la construcción de una sociedad mundial que ciertamente no se identifica con la sociedad global existente, la propuesta habermasiana de la sociedad futura está hecha, según Wang, desde el patrón de los Estados Nacionales y desde una perspectiva eurocentrada de la construcción de Europa.

La cuestión de la modernidad en China

La idea de modernidad, aclara Wang, comienza a discutirse en China cuando comienza a discutirse en todos lados. La influencia del darwinismo, del marxismo y del evolucionismo bergsoniano motoriza hacia fines del s. XIX el debate sobre el cambio y el progreso, que, por cierto, no había estado con anterioridad ausente cuando se contraponían ´antiguos vs. jóvenes´. (Con esta afirmación, por un lado, Wang se diferencia claramente de otras corrientes de pensamiento basadas en la “excepcionalidad” de la experiencia china y de la inconmensurabilidad de tradiciones, y por el otro, se posiciona como un igual en el diálogo intercultural).

A principios del siglo XX Zhang Taiyan, Lu Xun, Liang Qichao y Mao, entre otros, plantean la cuestión de la modernidad. Pero, mientras durante el siglo XX se discute profusamente en Occidente sobre lo moderno, la modernidad y el modernismo, en China la idea misma de modernidad siguió siendo marginal.[7] Es recién a fines del siglo XX cuando la cuestión de la modernidad se transforma en moda.

1989 marca una nueva época para China y para el propio Wang, quien revisa críticamente su pensamiento anterior, incluido el sentido del clima de libertad y esperanza que se abre en los 80 y que incluye tanto la resistencia a la tradición y la apertura a Occidente, como la aún escasa comprensión de la propia historia. A ese déficit están dedicados los cuatro volúmenes de *Rethinking the rise of modern chinese thought,* que llevan a Wang 13 años de escritura. La represión e incertidumbre llevaron a Wang a preguntarse qué iba a ser de China y a repensar su pasado.

Wang Hui y Habermas: diálogo sobre la modernidad

Una primera coincidencia entre ambos pensadores es la defensa de la modernidad y su

crítica a la modernización en cuanto proyecto eurocéntrico.

Esta defensa se basa en la valoración de la capacidad de autocrítica de la modernidad, fuente y recurso de revisión del pasado y de innovación del futuro. Mientras que la modernidad extrae la crítica de su propia experiencia y condiciones de existencia, el pensamiento antimoderno, se limita a ejercer una mera oposición, que ratifica su dependencia respecto del objeto de crítica, y que, carente de distancia, no tiene capacidad para intervenir en los procesos históricos. Por ello es, finalmente, conservador.

Al respecto, Wang señala que, la identificación entre modernidad china, colonialismo y capitalismo hace que las críticas a éstos (por parte del pensamiento anticolonial tercermundista) incluyan a aquélla y que el antimodernismo sea el resultado. Así se daría la paradoja de que la modernidad china es antimoderna.

¿Qué es la modernidad para ambos? En términos generales, un proceso histórico cuya temporalidad lineal e irreversible establece una relación crítica con el pasado, al que se define en términos de tradición, y la apertura innovadora hacia el futuro. Justamente las complejas relaciones entre continuidad y cambio constituyen el núcleo de la modernidad, que se asume como consciencia reflexiva de una "nueva época". A este espíritu de época hay que agregar los procesos de secularización y racionalización, la distinción de esferas de valor (arte, ciencia y ética), la separación entre los dominios de la economía (capitalista), de la política (Estados Nacionales soberanos) y de lo social (sociedad civil), la ciencia y la tecnología (modernas), los derechos fundamentales y la democracia sobre bases de igualdad y libertad. Sin embargo, a poco de analizar cada una de estas cuestiones y, especialmente con el pasaje de los rasgos más generales formales a los más concretos y singulares, comienzan los problemas. Así, Wang efectúa un giro en la interpretación del concepto y sustituye la pregunta por "¿qué es la modernidad?" por la de "¿cuál modernidad?"[8]

La contraposición dicotómica entre tradición y modernidad es una de las cuestiones contra la que arremete Wang, ya que, a su juicio y al de muchos otros autores críticos del eurocentrismo, dicho dualismo constituye una experiencia europea luego extrapolada a la historia mundial. Se trata de un concepto ´paraguas´ (Schwartz, 1996: 51), superinclusivo y apto para todo terreno, y paradójicamente por ello mismo, vaciador de los rasgos distintivos de la singularidad. "Tradición" es el pasado europeo premoderno, al cual se adjudican rasgos de permanencia, inmutabilidad, repetición y simplicidad. En China este periodo se correspondería con el pasado imperial, respecto del cual la investigación historiográfica nos muestra que está lejos de constituir un periodo inmovilizado en una tradición integrada. La misma ausencia de una palabra china para tradición, observa Schwartz, confirma la inadecuación del uso del concepto.[9]

A fin de ilustrar el carácter histórico del concepto de modernidad ("no es de mi interés buscar una definición estándar de modernidad") y acabar con las interpretaciones de lo diferente y diverso (en relación a Europa) en términos de desarrollos ´anómalos´ de la historia ´universal´, Wang toma como *leading case* al Estado Nacional. Nos recuerda que en China, los Estados Nacionales se adelantan al Imperio, mientras que en la versión eurocéntrica de la historia los Estados Nacionales constituyen su culminación y la superación de aquél, al que se considera expresión de épocas más arcaicas. ¿Cómo habría que interpretar, entonces, a estos Estados? ¿Serían "premodernos" (y tradicionales), por aparecer antes del Imperio? Sin embargo, ya vimos que en la interpretación "normalizada" de la historia son éstos últimos quienes representan la tradición. ¿Cómo aplicar el esquema tradición/modernidad, en este caso?

Pero si China no encaja en ninguno de los dos modelos, ni el de la tradición ni el de la modernidad europea: ¿será que no es moderna? La interpretación eurocéntrica de China en términos de inmovilidad carente de historia, afirma Schwartz, solo pareciera abonar el prejuicio occidental del mandarín sonámbulo. Sin embargo, China es ejemplo de la reinvención permanente[10], incluso de los elementos de continuidad como el confucianismo, reinterpretada por cada gobernante que quiere legitimarse, incluido Mao.

En relación a la interpretación habermasiana de la modernidad Wang discute varias cuestiones. Entre ellas, el lastre teleológico-normativista que supone su definición en términos de proyecto incompleto. A su juicio, sólo podría entenderse la incompletitud si pensamos que la modernidad no es solo una conciencia temporal particular, sino también la anticipación de una condición social por venir: la Ilustración, el Estado Nacional soberano, un telos anunciado. Pero además, la incompletitud es sospechosa para Wang, ya que, hay una

inadecuación entre la promesa (cargada de normatividad) de la meta y su realización, de modo tal que, mientras aquélla es valiosa, las realizaciones históricas concretas son deficitarias. Wang ve la causa de esta situación en la existencia de dos principios mutuamente opuestos, el de especialización y el de secularización. ¿Cómo esperar que se supere la contradicción entre la diferenciación entre los dominios de valor (ciencia, moral, arte), la economía y la política, guiados por una racionalidad instrumental que erosiona el mundo de la vida y la realización de la racionalidad comunicativa, socavada por aquélla pero, garante, a la vez, de la realización del proyecto? (Schwartz, 1996: 73) Para Wang la modernidad siempre será incompleta, porque no se trata de una meta, sino de un camino habitado por tensiones, contradicciones y paradojas, entre ellas la existente entre los procesos elitistas (de diferenciación y especialización) y populares (secularización) de Ilustración, y su realización dependerá de los procesos de democratización económica, social., política y cultural, y de la agencia ciudadana de los movimientos sociales.

Una cuestión clave en el discurso de Wang sobre la modernidad es la discusión respecto de su origen. Pero esta cuestión no se agota en la pretensión subyacente a la teoría de la modernización, según la cual el origen europeo occidental de la modernidad constituye el modelo y destino de cualquier otra modernidad. Al respecto, Wang plantea otro problema. Básicamente, argumenta que el origen de Europa y de la modernidad europea no es europeo. O, más precisamente, que no es solamente europeo.

Mientras que para Wang Europa es el resultado de una multiplicidad de procesos, muchos de ellos ni autoproducidos ni autocentrados, Habermas –sostiene Wang- nos presenta una Europa autoproducida a partir de su propia experiencia singular. No se afirma con esto que Habermas ignore los aportes de otras culturas en la configuración del mundo europeo moderno, sino que éstos son siempre incorporados a un sujeto soberano que selecciona, dispone, acepta o rechaza, según los criterios de su voluntad racional (o irracional).

Esta cuestión es decisiva para Wang, ya que marca una suerte de contradicción en la propia teoría habermasiana, al vulnerar los principios mismos de la acción comunicativa proporcionando una narración monológica del nacimiento y desarrollo de Europa (y de Occidente)

Ya hable Habermas de una modernidad o reconozca, más recientemente, su multiplicidad, privilegia en su construcción la temporalidad lineal en desmedro de las interacciones espaciales, y ésta es la diferencia central con Wang. Para Habermas, la irrupción del potencial de la razón comunicativa, expresada en procesos de Ilustración, pareciera ser producto de condiciones endógenas del desarrollo de la sociedad europea. La narrativa habermasiana no destaca el rol constitutivo de otros espacios geoculturales en la construcción de la Europa Moderna y en la idea misma de Occidente, aun cuando estas contribuciones no fueron secundarias ni accidentales: ¿cómo entender Europa con independencia de Asia? (Podríamos agregar: ¿"y de América"?), ¿cómo dar cuenta de Occidente sin la idea de Oriente?, ¿cómo pensar en una sociedad mundial si cada región, finalmente, se construye a partir de sí misma, es decir –se pregunta Wang-, a partir del sistema de sus Estados Nacionales, dejando de lado otras experiencias históricas, en una suerte de reorganización de partes monádicas independientes unas de otras? ¿Cómo ignorar las interacciones, flujos y fusiones entre lo propio y lo ajeno, lo cercano y lo lejano, los préstamos entre el pasado y el presente?

Interpretando el argumento de Wang, podemos afirmar que la modernidad habermasiana es eurocentrada, aunque no eurocéntrica. Mientras que el eurocentrismo constituye una ideología legitimadora del poder expansivo de Europa, a la que erige como motor y modelo del desarrollo histórico, el eurocentramiento se funda en una visión simplificadora de los procesos históricos que, por cierto, no carece de efectos. Se trata de una construcción pretendidamente "neutral" pero que, vista desde la perspectiva intercultural de la historia mundial, sigue siendo monológica. Recortar de este modo el concepto de Europa constituye un error historiográfico, con consecuencias teóricas, políticas e ideológicas.

Sin embargo, el propio Habermas ha rectificado en los últimos tiempos el carácter eurocentrado de su teoría de la modernidad y se ha abierto a consideraciones más plurales y complejas de los procesos históricos. En "La religión como reto a la autocomprensión de la modernidad", Habermas se pregunta cómo debemos pensar la sociedad mundial multicultural emergente. Como vimos**,** ésta es también la pregunta de Wang.

En este texto, Habermas discute el núcleo duro de la modernidad: la secularización. La persistencia del fenómeno religioso y la

necesidad de pensar el multiculturalismo de la sociedad contemporánea incluyendo a seculares y no seculares, lleva a Habermas a enfatizar la necesidad de construir sociedades inclusivas, postnacionales y postoccidentales. La religión, lejos de ser vista como un resabio del pasado, es un fenómeno contemporáneo que reactualiza las viejas conversaciones y disputas entre la fe y el saber. Desde este lugar Habermas moviliza la dureza del evolucionismo cognitivo y de la unilinearidad etapista de la historia, y cuestiona la relación conceptual ciertamente anquilosada entre tradición y modernidad, en lo que hace a la cuestión clave de la religión. Apartándose tanto de la visión sistémica de la modernidad (por homogeneizante) como de la culturalista a la Huntington (por sostener la fragmentación entre culturas concebidas como identidades acabadas en conflicto), Habermas considera la teoría de las modernidades múltiples de Eisenstadt. Para este autor, la sociedad multicultural mundial es una nueva formación cultural desacoplada por igual de todas las civilizaciones tradicionales (Occidente incluido), y a través de una dinámica global de modernización. Así, la perspectiva generalizadora de la teoría social se combina de este modo con la perspectiva comparativa del estudio de las civilizaciones. Habría una infraestructura social globalizada que funcionaría como una arena y escenario común en el cual civilizaciones de raíces culturales múltiples lucharían por modificar esta base social compartida, dando cuenta así de la fragmentación cultural de la sociedad mundial.

Sin duda, a Habermas le interesa la vocación antieurocéntrica de esta teoría y su rescate de la diversidad social y cultural dentro de la modernidad global. Sin embargo, y aun cuando no profundiza en el desarrollo crítico de la misma, no deja de preguntarse si esta teoría no se limita a alterar el fenómeno de superficie o si no constituye una reconfiguración culturalista de la teoría de la modernización.[11]

En suma, el paso dado por Habermas le permite introducir la diversidad espacial de la modernidad, pero aún es insuficiente a los fines del discurso crítico de Wang Hui por no ser lo suficientemente radical a la hora de analizar las relaciones y deudas entre Europa y Asia, Occidente y Oriente. Así como su enfoque de la relación tradición –modernidad es claramente eurocentrado, también lo es su comprensión de las relaciones entre Occidente y Oriente, que permanecen en un plano de exterioridad. Sin embargo, desde la perspectiva de Wang, esta cuestión es clave para los propósitos (también habermasianos) de construcción de dicha sociedad postnacional, postsecular y postoccidental.

Mientras que Habermas dialoga con la teoría de las modernidades múltiples de Eisenstadt, Wang se pregunta si la modernidad es una, única o interactiva. Desde su perspectiva no hay una sola y única modernidad, pero tampoco una multiplicidad de ellas que luego entrarían en contacto. Las modernidades son el resultado de procesos interactivos que deben ser abordados desde la historia y desde el sistema mundial y no desde la autoproducción de un sujeto singular. Para Wang se trata de encontrar lo universal en lo singular. Lo singular lleva siempre la diferencia, al otro dentro de sí mismo; lo singular es mestizo.

Respecto de esta cuestión, Wang se pregunta si todos las instituciones de la historia europea moderna (mercados, división del trabajo, mecanismos legales, burocracia, Estado Nacional, ciencia y tecnología, etc.) surgen sólo de ella.[12] ¿Pudo haber sido posible el capitalismo europeo sin el motor asiático y los recursos americanos? Por cierto que la respuesta es negativa. ¿No tuvieron, acaso, otras regiones sus propias historias que posibilitaron el desarrollo del capitalismo en Europa? ¿Ha sido la modernidad china solamente una respuesta a los desafíos de la modernización occidental? (Wang, 2009: 81)

Al respecto, Wang menciona algunos ejemplos. En los años 30, si bien los historiadores chinos estaban influenciados por la concepción eurocéntrica de la modernidad, mostraron que en China había habido mercados, sistemas de servicio civil, división del trabajo, etc. y que estos elementos habían aparecido antes que en Europa. Esto es una cuestión histórica. Quiere decir que estos elementos no pueden ser considerados “occidentales”, a menos de abonar “el robo de la historia” (Godoy, 2006). Esto sin negar que la Revolución Industrial, la ciencia y técnica y la democracia modernas son occidentales, y transformaron a todos. (Aunque en el caso de la ciencia y la técnica “modernas” hay que preguntarse, con Amartya Sen -y también con Joseph Needham – si la ciencia y técnica moderna es solamente occidental)

En los 40, académicos japoneses discutieron los elementos “capitalistas” de la dinastía Song (960-1279). Estudiando las relaciones de transporte y comercio mostraron que el desarrollo de la historia mundial moderna después de esta dinastía podría proveer el contexto para entender la historia moderna

occidental. Los ejemplos de las especies y del té, y la construcción del Gran Canal en China, mostraron que China no era el punto final del transporte este-oeste, sino un nexo entre varios circuitos de transporte globales.

Ishisata Miyazaki, un importante historiador, sugirió que Oriente y en particular China no solo proveyeron mercados y recursos para la Revolución Industrial, sino que alimentaron el aspecto humanista de la Revolución Francesa. La conclusión es que si solo hay historia europea, la Revolución Industrial europea no hubiera nunca sucedido, dado que la revolución industrial no es solo una cuestión de maquinaria sino de la estructura entera de la sociedad. Un movimiento induce al otro.

Similar tesis esgrime Andrés Gunder Frank cuando sostiene que el surgimiento del capitalismo europeo marca en 1400 el surgimiento de la economía mundial que utiliza la plata americana para expandirse en el mercado asiático. Ambos, Miyazaki y Frank sostienen una perspectiva común sobre la historia europea, otorgando importancia al comercio y transporte en la construcción del capitalismo y cuestionando la visión de la modernidad como universal y progresiva.

En conclusión, hoy el renovado debate sobre la modernidad debe necesariamente incluir a la modernidad europea occidental y a la crítica anticolonial, postcolonial y/o decolonial al eurocentrismo, pero debe dar un paso más, repensando el concepto mismo de historia mundial. El reconocimiento de la multiplicidad de modernidades, la deconstrucción y reconstrucción de los conceptos de Europa y Asia, de Occidente y de Oriente son clave para poder innovar el futuro y construir una sociedad mundial que sea algo más que -y diferente a- la prolongación del capitalismo y el sistema internacional de Estados Nacionales. Como muestra Wang (pero también Amartya Sen, Jack Goody, Sucheta Mazumdar, entre otros[13]), las conversaciones e intercambios entre Occidente y Oriente son muy antiguas y no pueden reducirse a la relación colonial. Mucho de la Ilustración europea ha sido tributario de Oriente, y mucho del orientalismo constituyó una reacción contra los excesos del terror revolucionario. Uno de los objetivos de las misiones jesuíticas a Oriente fue, sin duda, prevenir a estos reinos acerca de los futuros males revolucionarios y aprender de ellos. Siempre tendemos a ver la presencia del pensamiento occidental en Oriente, pero poco sabemos de la influencia inversa de Oriente en autores como Leibnitz, Voltaire, Hegel y el romanticismo alemán.

Ahora bien, la incorporación de Asia como sujeto decisivo en la construcción de la modernidad europea no significa erigirla en punto de partida o de llegada. Europa y Asia no pueden entenderse aisladamente: Europa se separa de Asia en la época griega; Asia es un concepto europeo. No puede entenderse la modernidad europea sin el concurso asiático y americano. Wang se pregunta si puede entenderse la modernidad asiática de los siglos X y XI como el desarrollo histórico de dos mundos paralelos o como dos mundos más cercanamente unidos. ¿Son -se pregunta Wang- las distintas modernidades expresión de distintos procesos separados (como sostiene la teoría de las modernidades múltiples) o de un único proceso de carácter mundial? Y contesta: André Gunder Frank tiene la respuesta haciendo notar que Asia y Europa estuvieron profundamente unidas en el siglo XIII y XIV y que cualquier discusión sobre el nacimiento de la modernidad debe asumir la existencia de un sistema mundial. Y de modernidades antes de “la” modernidad. El significado de la comunicación no es meramente la unión de dos mundos. (Wang, 2011: 57)

En síntesis, la narrativa histórica que Wang propone es interactiva. En ella no solo disminuye la idea de Europa, sino también la de Asia. Ninguna de ellas es una entidad autocontenida o un conjunto de relaciones autocontenidas, ni el principio ni el fin de una historia mundial lineal. Asia y Europa deben ser examinadas conjuntamente. Las relaciones históricas internas son importantes, afirma Wang, pero in *the long run*, ¿cómo apreciar los efectos de las relaciones interregionales, siempre en expansión, en la transformación interna de una sociedad? (Wang, 2011: 58)

Se trata entonces de un cambio epistemológico, orientado a revalorizar “la experiencia, la historia y el conocimiento”. Podría decirse que Habermas no ha sacado las suficientes consecuencias de su concepto de acción comunicativa, en especial de sus fundamentos intersubjetivos, dado que, cuando de su aplicación práctica se trata, la acción comunicativa se parece más al intercambio entre subjetividades existentes que a la producción misma de éstas.

Esto puede observarse, según Wang, en el modo en que Habermas plantea la reconstrucción de Europa como región, tarea que sigue siendo específicamente europea. Sin embargo, ¿cómo se compatibiliza la

construcción de una sociedad mundial cosmopolita, la ampliación de la esfera pública y la reconstrucción de Europa como región, con independencia del contexto mundial, de las interacciones con otros sistemas regionales, etc.? En opinión de Wang, Habermas no toma la suficiente distancia del concepto mismo de ´Europa´ ni es lo suficientemente radical en sus críticas al complejo capitalismo/ Estado Nacional.

Wang también critica las versiones de Asia que, apelando a los "valores asiáticos", refundan el dualismo oriente/occidente. Las tareas de la democracia postnacional que plantea Habermas deben ir más allá de Europa y de Asia, y no estar constreñidas por su propia experiencia. A su vez, las distintas experiencias del regionalismo asiático deben ir más allá de la expansión de la idea de Asia y del crecimiento de la dinámica de poder entre los Estados Nacionales de la región. Análogamente a lo que sucede en Europa, para Wang la integración regional de Asia apela a una idea de Asia que, basada en intereses supranacionales, se limita a incorporar a los Estados Nacionales en una comunidad más amplia. Pero la hegemonía global no puede ser desafiada mediante la construcción de una hegemonía regional. En suma, para Wang, detrás del regionalismo asiático (como del europeo) está la cuestión de los Estados Nacionales, cuya estructura actual debe ser superada en el sentido de su apertura a la incorporación de otras experiencias. En Asia hay complejas etnicidades, comunicaciones regionales y formas de agrupación tradicionalmente consideradas imperio (redes transestatales tributarias, diversos patrones migratorios, etc.). Estas experiencias heterogéneas podrían promover integraciones transnacionales que otorgarían densidad y riqueza a las redes legales del sistema constitucionalizado del derecho internacional ya que, a su juicio, las instituciones jurídico-legales globales no son suficientes para limitar la colonización capitalista.

Finalmente, son muchas las coincidencias entre Wang y Habermas: ambos sostienen que el pensamiento democrático debe ir más allá de los límites de los Estados Nacionales y que debe apoyarse la construcción de esferas públicas políticas ampliadas, profundizar la deliberación, promover la agencia de los movimientos sociales, los derechos fundamentales y la construcción de instituciones jurídico-políticas globales. Ambos se oponen al "centrismo" en política internacional, y van más allá del parroquialismo y de las nociones decimonónicas de soberanía a fin de crear una sociedad cosmopolita y multicultural, abierta, de múltiples capas, unidas por redes a través de conexiones regionales que disminuyan los peligros del sistema de Estados.

Reconstruir Asia y Europa son cuestiones de la "historia mundial". ¿Cómo realizar esta tarea, con qué herramientas? ¿Cómo abordar las interacciones entre miembros de comunidades linguísticas y socioculturales diferentes? Para Wang, se trata de ampliar la acción comunicativa habermasiana, limitada en su desarrollo a la comunidad europea, y redefinirla en términos interculturales.

En definitiva, podría decirse que Wang espera que Habermas haga efectivo lo que el propio Habermas considera como uno de los rasgos del pensamiento postmetafísico: la razón situada. Al concentrarse en los procedimientos de legitimación de la ética, la política y el derecho, quizás haya descuidado Habermas la conexión entre éstos y la facticidad. En este sentido, quizás sea justa la apelación de Wang a la experiencia y a la historia. Si el concepto de acción y racionalidad comunicativa pretende ir más allá del paradigma del sujeto, debe abrirse a repensar las propias bases histórico-conceptuales de su propio pensamiento. Esta exigencia de autocrítica forma parte del propio programa habermasiano. Quizás lo que Wang esté reclamando es la recuperación del núcleo duro de la teoría crítica: la interrelación dialéctica entre empirie y concepto, entre teoría y praxis.

Notas

1. Wang es Profesor en la Universidad de *Tsinghua*, Beijing, Departamento de Lengua y Literatura China, Historia Intelectual. Es editor de *Dushu* (*Reading*). En 2008 fue incluido por el *Foreign Policy* en la lista de 100 intelectuales públicos ´top´.
2. Véase el concepto de "orientalismo en reversa" en Mazumdar, Vasant, Thierry (2009)
3. Cabe señalar que Cao, traductor y entrevistador fue uno de los protagonistas de los escándalos y disputas producidos por la posición de Habermas respecto de la guerra de Kosovo.
4. Según la caracterización que hace Gloria Davies del ´efecto´ Habermas y que caracteriza el título de su artículo.
5. Cao Weidong y Tong Shijun han sido activos difusores de Habermas en China.
6. Destaco la autoridad del "no nativo" para hablar de los "otros", cuando dicha autoridad está legitimada por el conocimiento. Los argumentos de quienes sostienen la primacía del "nativo", cuando de sus

propias historias, experiencias y conocimientos se trata, suele esconder un esencialismo de lo "propio" que estaría más disponible para el nativo que para el no nativo. Asume también una visión distorsionada y, finalmente, positivista, de la tesis de la inconmensurabilidad de las tradiciones.

7. Leo Ou-fan Lee en Cohen, P. & Goldman, M. (1990), *Ideas across cultures. Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin Schwartz*, Mass., Harvard University Press.

8. Este giro es compartido por muchos otros autores, entre ellos Amartya Sen quien frente a la pregunta por la democracia se pregunta ¿cuál democracia?

9. Habermas, sin embargo, no tiene reparos en utilizar esta dupla conceptual para caracterizar otros desarrollos civilizatorios no occidentales, en especial en el este de Asia.

10. Al respecto es oportuno señalar el aporte decisivo de Joseph Needham, quien "redescubrió" China para Occidente, publicando una obra monumental sobre los desarrollos de distintas disciplinas científicas y tecnológicas en China en distintos momentos de la historia.

11. Podría observarse la persistencia del evolucionismo, en la medida en que la teoría de las modernidades múltiples se centra en el concepto de época axial (religioso-cultural), que implica un progreso en el camino del mito a las formas subsiguientes de modernidad. ¿Cómo compatibilizar el multiculturalismo de la sociedad mundial con el surgimiento de una nueva formación cultural desacoplada de todas las civilizaciones tradicionales y esto con la reconfiguración que las "raíces culturales propias"? ¿Permanecerían estas intocadas? ¿Efectuarían de la base social global? Cuando se habla de una infraestructura social globalizada (capitalismo, burocracia, ciencia y tecnología), hay que precisar cuál, es decir, dónde, desde cuándo, quiénes. Si hay una cultura global desacoplada y ninguna cultura permanece siendo la misma, cuál es la circunstancia histórica desafiada por la "tradición cultural propia". ¿Cuándo un momento histórico se define como "tradición propia" y en qué consiste ésta? ¿Sólo hay una? ¿O hay tradiciones rivales?

12. Preguntas similares se plantea Amartya Sen respecto de la ciencia, la tecnología, la democracia, posdebates públicos, la tolerancia, etc. en *The argumentative Indian* y en *La democracia de los otros*.

13. Y Enrique Dussel en América Latina.

Referencias

Cohen, P. & Goldman, M. (1990), *Ideas across cultures. Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin Schwartz*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Davies, G., G. Davies (2007), "Habermas in China: Theory as Catalyst", en: *The China Journal*, No. 57, 61-85

Goody, J. (2006), *The theft of History*, Cambridge: Cambridge University Press

Habermas, J. (1988), *Pensamiento Postmetafísico*, Madrid: Taurus

Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro*, Paidós: Barcelona

Habermas, J. (2000), *La constelación posnacional. Ensayos Políticos,* Paidós: Barcelona

Habermas, J., (2006), *The divided West*, Cambridge: UK, Polity Press

Habermas, J. (2007), "El Resurgimiento de la Religión, ¿Un reto para la autocomprensión de la Modernidad?", en: XIV *Congreso Internacional de Filosofía*, Mazatlán, México, 9 de Noviembre

Habermas, J. (2009), *¡Ay, Europa!, Pequeños escritos políticos XI*, Madrid: Trotta

Huters, Th. (2011), "Introduction", en: Wang Hui, *The Politics of Imagining Asia*

Lee, L. en Cohen, P. & Goldman, M. (1990), *Ideas across cultures. Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin Schwartz*, Mass., Harvard University Press

Mazumdar, S., K. Vasant, L. Thierry (2009), *From orientalism to postcolonialis: Asia, Europe and the Lineage of difference,* Routledge: Oxon

Scwhartz, B. (1996), *China and other matters*, Cambridge Mass.: Harvard University Press

Sen, A. (2005), *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté nést pas une invention de l´Occident*, Paris: Payot & Rivages

Sen, A., (2005), *The argumentative Indian*.Writings on Indian History, culture and Identity, New York: Picador

Wang, H. (2003), *China¨s New Order* (edit. Theodore Huters), Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Wang, H. (2009), *The End of Revolution*, Londres: Verso

Wang, H. (2011), *The Politics of Imagining Asia,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Weidong, C. (2006), *The Historical Effect of Habermas in the Chinese Context: A Case Study of the Structural Transformation of the Public Sphere*, Higher Education Press and Springer-Verlag

LOS DÉFICITS DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

María Cristina Reigadas

Pocas cuestiones hay tan controvertidas como la democracia en América Latina. En nuestra historia nos encontramos tanto con su defensa irrestricta como con posiciones francamente antidemocráticas, con la tolerancia complaciente hacia formas no del todo democráticas y hasta con la justificación de su lisa y llana abolición. Estas dificultades no nos son exclusivas, pero en nuestro continente se han visto agravadas por las continuas interrupciones del orden constitucional, por la fragilidad de nuestras instituciones y por la dificultad para construir una historia intelectual que asuma reflexivamente prejuicios y obstáculos políticos, ideológicos y teóricos.

A más de veinte años de recuperadas las instituciones democráticas, el debate político gira hoy en torno a las cuestiones relativas a su consolidación y calidad institucional tanto como respecto a las bases sociales de los procesos de democratización. Visiones institucionalistas y populistas o neopopulistas compiten por hegemonizar el campo interpretativo al respecto. En éstas, el retorno del estado se sucede al de la sociedad civil y los sujetos de sus respectivas esferas pujan por la resignificación del sentido de la crisis de la política y de lo político. Gobernantes, funcionarios, administradores, partidos políticos, por un lado y viejos y nuevos movimientos sociales, ong´s y asociaciones voluntarias por otro, se acusan y reflejan mutuamente: los unos, de querer robarles la función, el rol y la clientela. Los otros, de corruptos, poco transparentes e ineficaces, no sólo en la gestión, sino en su incapacidad para formular objetivos transformadores.

Las mutuas acusaciones no logran soslayar la cuestión de base: los modelos tradicionales de acumulación de poder social y político, la toma de decisiones, los tipos de liderazgo son, por igual, en ambos campos de la acción social, poco democráticos. Importan los resultados más que el modo en que éstos se construyen, e importa muy poco si los sujetos “destinatarios” se transforman, aprenden y crecen en autonomía y poder decisorio.

Este mismo debate se replica en las interpretaciones sobre la historia de la democracia en la región. Por un lado, están los que consideran que la sociedad civil democrática es relativamente nueva en América Latina, siendo la década del ´80 el momento fundacional (Panfichi, coord., 2002), y, por el otro, los que sostienen que la democracia tiene una larga historia, cuyo origen podría ubicarse en el siglo XIX, cuando la sociedad civil le da la espalda a un Estado sobreimpuesto y organizado según las pautas de la división internacional del trabajo y se constituye en el centro cívico de la vida pública en América Latina. (Forment, 2003)

Estos debates sobre los orígenes, el tipo de construcción y la calidad de la democracia en la región se dan hoy en un contexto de marcada desconfianza y desvalorización de la democracia y de baja participación ciudadana.

Respecto de la primera cuestión (Informe del Banco Mundial, 2002; Reigadas, 2004), los datos son alarmantes: en nuestro país, más de la mitad de la población estaría dispuesta a aceptar un régimen autoritario si se garantizara un mejoramiento económico. Mientras que un 43% respalda a la democracia, el 30% es ambivalente y el 26,5% tiene un punto de vista no democrático. A pesar de los altos niveles de afiliación política (3 millones de afiliados), hay escasa participación en actividades partidarias: sólo un 3% participa en ellos. Solamente el 29% de los encuestados considera que hay democracia cuando se garantiza el voto y la libertad de expresión. Por otra parte, las relaciones paternalistas y clientelares no parecen haber sido superadas en la política argentina. La mayoría de los argentinos culpabilizan al Estado de su ignorancia respecto de sus deberes y se consideran niños inmaduros para vivir en democracia. Creen que los cambios deben venir desde arriba, desde el Estado y, a la vez, lamentan su carencia de poder.

Como sabemos, se da muy poco valor a la observancia de reglas, normas y leyes y a sus fundamentos administrativos, políticos, éticos y jurídicos, siendo la corrupción en la Argentina un problema estructural.

En cuanto a los índices de participación ciudadana son significativamente más bajos que en Europa Occidental, Australia y Estados Unidos[1], siendo menor aún el índice de confianza que constituye un aspecto decisivo en la construcción de una sociedad democrática.

En la Argentina solamente un 23% confía en sus compatriotas y menos personas aún en los poderes públicos. Según una encuesta de la Universidad de Belgrano, de 2003, un tercio de la población aceptaría liderazgos fuertes si la gestión produce los resultados esperados y, por los mismos motivos, otro tercio toleraría la corrupción y el clientelismo. Finalmente, la Argentina ha desarrollado una cultura de la sospecha y de la confusión, en la cual el cumplimiento de los deberes y las normas suele estar identificado con el disciplinamiento autoritario y el éxito es considerado como legitimador de la conducta individual y colectiva.

En síntesis, si bien se han multiplicado las acciones de la sociedad civil (movimientos sociales, organizaciones comunitarias, etc.), el índice de participación ciudadana es aún muy bajo y tiende a descender.[2] Segundo, las prácticas de los distintos actores involucrados (provengan del campo social, político o gubernamental) muchas veces no son democráticas y tercero, la baja valoración de la democracia en la región sin duda tiene que ver con lo que buena parte de la ciudadanía considera sus muy escasos rendimientos.[3] En suma, (1) participación ciudadana, (2) calidad de la democracia y (3) valoración de la democracia constituyen un entramado ético-político y social al que debemos interrogar a fin de salir del atolladero que pendularmente nos ha hecho creer que con la democracia sola se come o que, dado que no nos garantiza comer, bien podríamos prescindir de ella.

Sin duda que los obstáculos que operan para fortalecer y profundizar la democracia son diversos, siendo muy importante el impacto de las condiciones que impone la economía global y la política internacional y la carga histórica que al respecto pesa sobre el continente y que, por cierto, no puede ser reducida a las crisis de las últimas décadas. En cuanto a los factores culturales, se ha destacado el peso del autoritarismo y otros más folklóricos como la pereza o cierta 'viveza' idiosincrásica, pero se han descuidado otros, tales como la negación y olvido de la historia, el afán refundacionalista, la mimesis, el excepcionalismo. Por otra parte, se observa que las explicaciones económicas, políticas y/o culturales de nuestras dificultades suelen naturalizar las causas tanto como atribuirlas siempre a agentes externos. En última instancia y aun cuando cíclicamente hay autoculpación y sentimientos de impotencia, la explicación en última instancia está dada por la acción manipuladora de "los otros".

Finalmente, que América Latina tenga 150 millones de pobres y 225 millones de indigentes, y sea el continente con mayores desigualdades distributivas del planeta, tal como lo certifica que el 10% más rico tiene el 40 al 47% del ingreso, y el 20% más pobre del 2 al 4%, constituye un desafío singular para la consolidación de la democracia.

Mientras que algunos se cuestionan cuanta democracia puede sostenerse en tales condiciones, otros, por el contrario, consideran que hay un nexo entre pobreza y debilidad de la democracia y que su fortalecimiento puede, sin duda, contribuir al desarrollo humano y a la igualdad. Es desde esta última perspectiva que propongo revisar los fundamentos de la teoría deliberativa de la democracia.

Las difíciles relaciones entre ética y política

La relación con la ética constituye, sin duda, una de las mayores dificultades con las que se enfrentan nuestras prácticas políticas y nuestra propia comprensión de las mismas. Por cierto que la desvinculación entre ambas no es nueva, ni tampoco nos es exclusiva, ya que proviene de la más temprana modernidad, pero en situaciones de colonialismo, como las que ha padecido nuestro continente, cuando no se posee la fuerza ni el poder, la ética es un poderoso aliado de la liberación. Claro que no cualquier ética, y ese es el punto que es necesario discutir, en especial para unas ciencias sociales en las que la ética está históricamente desprestigiada y en las que el estructuralismo y postestructuralismo han postergado la comprensión de las cuestiones microsociológicas, ligadas a cuestiones tales como el rol del respeto y la reciprocidad, el reconocimiento y la confianza mutua, el diálogo y la conversación, en cuanto medios informales de coordinación social y fundamentos insoslayables del funcionamiento de la economía y de las instituciones políticas.

La propia *mainstream* de nuestras ciencias sociales y la falta de interacción entre filósofos y cientistas sociales es sin duda uno de los motivos por los cuales la ética suele ser restringida a sus aspectos estrictamente prescriptivos y suele resultar ajena a las duras realidades del poder. Por otra parte, el actual interés por la ética, que se manifiesta en oficinas y comités de ética, empresas y foros e iniciativas gubernamentales y no gubernamentales, suele expresarse en discursos moralizantes y vigorosas apelaciones a "los valores", que confirman la desconfianza

de los científicos sociales en ella. Las recientes apelaciones a la ética –más allá de las intenciones- suelen estar al servicio de complejos y oscuros intereses, y finalmente funcionan como *boomerangs*, que neutralizan y/o domestican su potencial crítico.

De este modo, las visiones hegemónicas de la política y de la ética ratifican su divorcio: entre la política, como pura facticidad del poder, y la ética, como discurso abstracto y moralizante, no parece haber más que perversa complicidad, pero nunca un vínculo mutuamente enriquecedor y un límite para los excesos.

Sin embargo, la ética está en la raíz misma de una política democrática, orientada por ideales emancipatorios, y, en esa medida, posee una insoslayable materialidad y potencia en la construcción de la vida social: sin respeto, reconocimiento y confianza mutua es impensable no sólo cualquier reforma estructural sino la vida social misma.

Que no hay cambio social posible sin la activa disposición de los sujetos a la autotransformación y a la cooperación y que, además, los cambios éticos, por involucrar actitudes, valores y significaciones y estar afincados en la voluntad de las personas son lentos, constituyen verdades del sentido común que, sin embargo, no suelen ser tenidas en cuenta por asesores científicos, técnicos y funcionarios a la hora de formular y ejecutar políticas públicas. (A pesar del generalizado rechazo que el utilitarismo y el neoutilitarismo producen en nuestros medios académicos y políticos -y de su probado fracaso-, sigue siendo, sorprendentemente, el fundamento de las políticas públicas.)

Jürgen Habermas y Amartya Sen, entre otros, han mostrado que una política democrática orientada a disminuir la desigualdad no puede reducirse a una cuestión de reparto de bienes fundada, ni fundarse en decisiones técnicas, en valores supuestamente compartidos o en la sabiduría del gobernante, sino que debe estar dispuesta a redefinir intersubjetivamente, y mediante procedimientos congruentes con los fines emancipatorios, las cuestiones que hacen a la vida en común.

Ni la apelación a la regla de la mayoría y la agregación de intereses, ni el principio de equidad y de beneficiar siempre a los más desaventajados, ni las teorías decisionistas de la hegemonía satisfacen los requisitos de una política democrática basada en las aspiraciones de autonomía, libertad y autorrealización que le son propias.

Tampoco el comunitarismo, conservador o progresista, fundamentalista o republicano, cuyos gobernantes y legisladores parecieran disponer de un acceso privilegiado al bien común, cumplen con el requerimiento básico de la lógica democrática de construcción de una ciudadanía activa y de públicos cuya opinión y voluntad estén basadas en normas racionales intersubjetivamente fundadas.

El camino propuesto por Habermas y otros teóricos de la democracia deliberativa es, sin duda, más complejo y más largo, pero necesario. Asumir hoy los principios de la política deliberativa es el modo actual de radicalizar la democracia, mediante la ampliación de la inclusión, la disminución de las desigualdades y la promoción de la capacidad decisoria para realizar los propios proyectos de vida individual y colectiva y generar nuevas formas de desarrollo humano y bienestar. Se procura así conciliar las cuestiones de autonomía, relativas a la justicia y los derechos, con las de autorrealización, referidas a la consecución de una vida buena y feliz, ya que vivir una vida plena, buena y larga con equidad y justicia constituye hoy el supuesto que subyace a toda discusión razonable sobre democratización de la vida pública. Es desde aquí que puede comprenderse que la democracia es una forma de vida y no sólo una forma de gobierno, un procedimiento de elección de las élites o la regla de la mayoría.

Liberalismo, republicanismo y democracia deliberativa

En las últimas décadas, Habermas se ha dedicado a fundamentar la distinción entre los distintos tipos de discursos prácticos, especialmente el discurso legal, el moral y el político, y a explicitar el interjuego entre cuestiones éticas y políticas, pragmáticas y jurídico-legales, basándose en las nociones de intersubjetividad y racionalidad comunicativa, que constituyen el núcleo duro de su teoría crítica. Estos fundamentos comunicativos, intersubjetivos y ético-discursivos de la democracia deliberativa muestran los límites de las concepciones empíricas de la democracia y de las concepciones normativas liberales y republicanas que no pudieron superar los viejos dilemas y oposiciones de la filosofía práctica, entre ellos, la recurrente oscilación entre universalismo y relativismo, individualismo y colectivismo, racionalismo e irracionalismo, ilustración y tradición, validez y sentido, reglas y valores, normas procedimentales y contexto

histórico, justicia y derechos versus bien y felicidad.

En relación con las teorías empíricas de la democracia, la crítica habermasiana subraya la imposibilidad misma de describir el sistema político sin apelar a los aspectos normativos: ¿Cómo hablar de democracia sin presuponer las ideas de igual libertad e igual trato para todos? ¿Cómo debatir y argumentar sin poner en juego los presupuestos normativos de toda comunicación, las pretensiones de validez incondicionales que se juegan en toda situación de habla?

En cuanto a las teorías políticas normativas, Habermas ha terciado en la polémica iniciada por la Teoría de la Justicia, de John Rawls, que generó, en los ´80, un amplio debate entre los liberales y sus críticos comunitaristas, primero en EEUU y luego en Europa y en Latinoamérica. En *Tres modelos normativos de democracia* (Habermas, 1991), Habermas ha señalado la raíz común de ambas posiciones y ha planteado su propio modelo de democracia deliberativa como particularmente apto para superar las limitaciones de aquéllas.

Habermas observa que liberales y republicanos poseen distintas ideas respecto del individuo, la sociedad y el Estado, pero que comparten una concepción igualmente subjetivista y monológica de la vida social.

Los liberales otorgan prioridad al individuo, al derecho y a la justicia, y conciben a la sociedad en términos de contrato entre personas libres, iguales y autónomas, y al Estado como el ámbito del derecho y la justicia que debe resguardar las libertades individuales. Se basan en el principio de la representación (el pueblo no gobierna ni delibera sino a través de sus representantes) y subrayan los aspectos formales de la igualdad.

Los republicanos (particularmente los comunitaristas) critican la concepción ahistórica y abstracta del individuo, la noción contractualista de la sociedad y la concepción del estado como mero guardián de las libertades individuales sostenida por la democracia liberal. Priorizan, por el contrario, el bien, la comunidad y la solidaridad y los ideales de vida buena, respecto de los derechos y la justicia. Para ellos el Estado es el portador y garante de los valores éticos de la comunidad, simpatizando con una visión más sustantiva de la democracia en términos de realización de valores y formas de vida solidarios.

Habermas critica ambos modelos. Por un lado, para la democracia liberal, el bien público queda librado a la abstracción de la ley y al mercado político de las luchas por el poder, que la reducen a una máquina electoralista y a una mera forma de gobierno. Por el otro, los comunitaristas definen el bien común como un *a priori* de valores éticos supuestamente compartidos por la comunidad, cuyo garante y portador es el Estado. Sin en un caso es el trato entre intereses privados lo que determina la organización de la sociedad, en el otro, la política queda pendiente de las virtudes de los ciudadanos orientados al bien común. Ambas posiciones son claramente insuficientes para hacer frente a los requerimientos de sociedades en contextos de globalización, pluralismo valorativo e injusticia social.

Dado que no satisface a Habermas la idea liberal de la “neutralidad” del Estado ni la identificación republicana con los valores de la propia comunidad, propone un procedimiento político (cuasi metapolítico) que garantice la imparcialidad, incluyendo la pluralidad de visiones, perspectivas e intereses en el debate público, que esté orientado a asegurar el incremento de la igualdad y en el cual las decisiones se tomen por acuerdos razonados intersubjetivamente alcanzados. Así, el punto de partida de la política deliberativa es la diversidad de actores, la heterogeneidad social y la conflictividad. La deliberación constituye entonces una herramienta para habérselas con el conflicto y procurarle solución, pero sin la pretensión de considerar que los consensos sean siempre posibles, mucho menos necesarios, y los conflictos erradicables. La perspectiva habermasiana es siempre ajena a todo esencialismo y fundacionalismo último.

El punto central es, para Habermas, que liberales y comunitaristas comparten a) una noción restrictiva de la racionalidad (instrumental y estratégica en un caso y sustantiva en el otro) y b) una noción monológica de la subjetividad, ya sea el individuo liberal portador de derechos o la comunidad portadora de valores homogéneos. En ambas casos, se trata de una ciudadanía pasiva, que se presta poca atención a los procesos de intercambio y aprendizaje mutuo: para los liberales se trata, fundamentalmente, de aplicar las leyes y la regla de la mayoría y para los comunitaristas, de interpretar y realizar los valores de la propia comunidad.

Contrariamente, para Habermas, el núcleo de la democracia radica en la soberanía popular intersubjetiva y discursivamente interpretada. En ella, las decisiones que atañen a la vida societal deben ser tomadas por públicos cuya opinión y

voluntad común se construyen mediante procesos comunicativos fundados en razones.

La deliberación conforma un sujeto plural que toma y da razones y que incluye tanto los sistemas políticos gobernados por los procedimientos formales de la opinión pública institucionalizada como por la política que acontece en las redes informales de la opinión pública. De este modo, la visión discursiva de la democracia se distancia de la visión que considera que el sistema político es la culminación y/o el centro estructural de la sociedad y sostiene que es un sistema de acción entre otros que debe poder comunicarse a través de la ley con las otras esferas de acción. La teoría de la democracia respeta, como el liberalismo, los límites entre sociedad y Estado, pero considera que la sociedad civil es la base de la esfera pública autónoma.

En relación con el modelo republicano, la democracia deliberativa acentúa la formación de la voluntad y opinión política, aun cuando la voluntad soberana del pueblo no puede constituir el todo de la sociedad y ésta no puede estar formada sólo por asociaciones comunicativas, ya que el éxito de la política deliberativa depende de la institucionalización de los procedimientos y condiciones de la comunicación y del interjuego entre procesos deliberativos instituidos y la opinión pública informal. Esto da la imagen de una sociedad descentrada, que combina una soberanía popular procedimentalizada y un sistema político atado a las redes periféricas de la esfera pública política. Ni la sociedad está centrada en el estado ni en un sistema de normas constitucionales que mecánicamente regulan el balance de poder e intereses de acuerdo a un modelo de mercado. Ni la soberanía popular se identifica con un macrosujeto social, un actor colectivo que refleja el todo y actúa por él ni con reglas legales anónimas que remiten a actores cuyas decisiones individuales pueden ser sumadas pero que no han sido solidariamente construidas.

La regla de la ley y la soberanía popular

Los debates actuales sobre la democracia han reavivado las viejas discusiones en torno a las tensiones entre libertad e igualdad, democracia formal y democracia sustantiva, autonomía privada y pública, regla de la ley y soberanía popular. También en este caso, Habermas ha intentado ir más allá de los dualismos, oposiciones y paradojas y ha buscado un equilibrio entre ambos polos. (Habermas, 1998; 2001)

En *Facticidad y Validez*, Habermas analiza en profundidad y extensión el sistema de derechos y su relación con la política, apartándose de la interpretación liberal, para la cual los derechos son meramente impuestos como si fueran una constricción exterior y de la comunitarista, que convierte al derecho en un instrumento funcional a los objetivos del legislador soberano. A diferencia de ellos, Habermas sostiene que los derechos no son previos al sistema jurídico que los establece como tal y que esto es así porque soberanía popular, formación discursiva de la voluntad popular y sistema jurídico son cooriginarios. La legalidad en un estado democrático, entonces, no es una esencia fija sino una idea que se realiza mediante proyectos constitucionales histórica y culturalmente diferenciados.

Habermas reconstruye este proceso del siguiente modo: primero se produce una asociación horizontal de ciudadanos que se reconocen como iguales entre sí y acuerdan mutuamente derechos unos a los otros, y luego se constituye el poder legal. Así, los derechos liberales que protegen al individuo contra el aparato del Estado no son originarios, sino que emergen de una transformación de las libertades individuales que estaban al principio recíprocamente garantizadas y sólo secundariamente adquieren el sentido negativo de delimitar una esfera privada que se supone libre frente a la administración arbitraria. Los derechos frente al Estado surgen como consecuencia de un proceso por el cual los autogobernados se transforman en una comunidad legal organizada en torno a un estado. Luego, hay derechos cuando se expresa una voluntad colectiva que reconoce a todos sus miembros como iguales en el ejercicio de las libertades individuales y colectivas.

En la interpretación habermasiana, entonces, los derechos son expresión de la soberanía popular intersubjetivamente fundada, lo cual equivale a reconocer la prioridad de la libertad colectiva sobre los derechos individuales. Mientras que la autonomía privada de los individuos se garantiza por los derechos humanos (derecho a la vida, libertad, propiedad) y por la regla de la ley, la autonomía política de los ciudadanos se deriva del principio de la soberanía popular y toma la forma de la autolegislación democrática.

Sin embargo, esta prioridad de la voluntad popular no constituye un obstáculo para que Habermas sostenga la cooriginariedad e

interdependencia de ambos elementos, que tanto en la tradición clásica como en los debates actuales constituyen mundos separados y/o en tensión.

Para Habermas, solamente se puede hacer un uso apropiado de la autonomía pública (de los derechos políticos) si éstos son suficientemente independientes y están garantizados en virtud de la autonomía privada de los ciudadanos; a la vez, sólo se disfruta de la autonomía privada (de las libertades individuales) si se tiene y hace uso de la autonomía política. Su mutua cooriginariedad e interdependencia no significa que temporalmente siempre hayan de coincidir. Una vez más, se trata de procesos de aprendizaje por los cuales la regla constitucional y la voluntad popular se diferencian, desafían y oponen en una mutua relación de interpelaciones que suponen tanto momentos de coincidencia armónica como desajustes y rupturas que sólo pueden resolverse en el terreno histórico.

Mediante este proceso, supone que la soberanía popular realiza aprendizajes (interpretación, rectificación, reinterpretación y creación de nuevos derechos) siempre en relación al marco constitucional existente desde el cual y en relación al cual se inscriben los cambios. Al respecto, Honig (2001) sostiene que la noción habermasiana de aprendizaje no sólo es triunfalista y teleológica, sino excesivamente atada al peso del pasado, en vez de abrirse al futuro, mediante la puesta en marcha de un “aconstitucionalismo” de la ruptura y la revolución. Honig agrega que Habermas privilegia la regla de la ley y de la constitución, que siguen ocupando el centro de la escena, quedando los movimientos democráticos relegados a la periferia.

Respecto de la primera cuestión, hay que recordar que Habermas rechaza las filosofías teleológicas de la historia pero no el concepto de evolución, en la medida en que se lo pueda vincular a aprendizajes libres de todo lastre sustancialista y ajenos a toda visión secuencialista y/o necesaria del devenir histórico. Por otra parte, es sólo desde la perspectiva reconstructiva que es posible ponderar los aprendizajes históricos en términos de realización del potencial emancipador de la racionalidad comunicativa y de su evolución.

En cuanto a la segunda cuestión, Honig sostiene que la tesis de la cooriginariedad entre regla de la ley y democracia, mediante la cual Habermas pretende fundar el equilibrio entre ambas, termina rompiéndose a favor de la primera y en detrimento de la agencia democrática, a la cual si bien reconoce como su fuente nutricia, niega su carácter de suplemento peligroso, que eventualmente podría rechazar la constitución existente, apelando inclusive a la violencia en caso de no poder instituir una voluntad pública. Es por ello que Honig objeta la idea habermasiana de autolimitación de la sociedad civil, ya que podría impedir el momento del cambio revolucionario de los derechos. ¿Acaso -se pregunta la autora- las normas constitucionales no pueden ejercer violencia a las nuevas formas de vida?

Por cierto que la respuesta a esta cuestión es clara. Para Habermas, la afirmación de la soberanía popular no se identifica con que los ciudadanos tengan carta blanca para tomar cualquier decisión, sino con la construcción de acuerdos razonables y compromisos que reconozcan los límites de la razón pública: el criterio es que pueda seguir habiendo cooperación.

Lejos de constituir dos mundos separados, se trata de momentos que se requieren mutuamente: la existencia de los derechos no se agota en su institucionalización constitucional sino que requieren ser activados desde la potencia ético-política de una sociedad civil que los reconozca reflexivamente como propios, que los respete y haga respetar y que exija su cumplimiento, en un continuo proceso de reapropiación, resignificación y creación. Sólo así el sistema de derechos pierde su ajenidad respecto del mundo de la vida y se hace carne en las vidas de las personas que se consideran autores y agentes del proceso y no solamente sus destinatarios.

A su vez, las prácticas solidarias, orientadas a la autorrealización de las identidades e ideales de vida individual y grupal, y las luchas de los movimientos sociales por la rectificación y ampliación de nuevos derechos y la creación de nuevos, no constituyen sólo un resultado sino un presupuesto necesario para construir la formación de la voluntad y opinión pública. Por un lado, constituyen el humus que alimenta el sistema de derechos y de justicia, a fin de que éstos no se conviertan en letra muerta o en elemento de opresión y, por el otro, están siempre encuadradas e inscriptas en él.

En síntesis, para Habermas, la alegada paradójica relación entre democracia y regla de la ley no requiere de ningún fundamento sino que se resuelve en la dimensión de la historia, siempre que se conciba a la constitución como un proyecto que se continúa a través de las generaciones.

Así queda garantizada la historicidad de los derechos tanto como su universalidad, dado que los derechos no son eternos, inmutables ni neutros: surgen como tales en una determinada situación histórica -obviamente no se puede escapar a la contingencia-, pero una vez que surgen como tales en una sociedad de hombres libres que aspiran a igual trato, quedan entabladas sus pretensiones normativas de universalidad, en la medida en que todo aquél que pretenda ejercer dicho derecho estará haciendo uso de dicha pretensión. La cualidad formal de los derechos garantiza la igualdad, que es la base para que los individuos reclamen otros derechos: el primer derecho es el derecho a tener derechos y este es el principio de justicia. Si la libertad no es igual para todos no es libertad y si la igualdad atenta contra la libertad, no es igualdad plena, ya que nos está privando de un derecho básico y por lo tanto, confinándonos a la desigualdad. Desde una perspectiva reconstructiva, no hay razón para priorizar uno de estos valores en desmedro del otro, como ha ocurrido en la tradición de la democracia liberal y de la democracia social.

En resumen, porque somos libres e iguales podemos defender y expresar nuestras diferencias, y reclamar otros derechos humanos, dado que los existentes no son los únicos posibles. Tampoco los derechos adquiridos se acumulan necesariamente: siempre se pueden perder y siempre es posible retornar al estado de naturaleza. No tiene sentido, entonces, el relativismo ni la crítica que los identifica con una expresión más del universalismo eurocéntrico o que desconoce la tensión inescapable entre facticidad y normatividad que habita en ellos. En esto consiste la dimensión utópica de la democracia.

Fundamentos discursivos de la democracia deliberativa

El concepto de democracia deliberativa se diferencia de los procedimientos que rigen la resolución de conflictos en el liberalismo (compromiso de intereses) y en el republicanismo (autocomprensión ética), a la vez que busca integrarlos de un modo superador, mediante un procedimiento ideal para la deliberación y toma de decisiones. Al respecto, Habermas afirma que: “este procedimiento democrático genera una interna conexión entre negociaciones, discursos de autocomprensión y discursos referentes a la justicia, y cimenta la presunción de que bajo tales condiciones se alcanzan resultados racionales o equitativos. Con ello la razón práctica se repliega desde la noción de derechos universales del ser humano o desde la eticidad concreta de una comunidad determinada a aquellas reglas del discurso y formas de argumentación que toman su contenido de la base de validez de la acción orientada hacia el entendimiento y en definitiva, de la estructura de la comunicación lingüística” (Habermas, 1998: 240).

Es así que la política deliberativa asume los principios de la ética discursiva, aun cuando sin diluirse en ella, ya que utiliza legítimamente otros principios y medios, entre ellos, jurídicos-legales, pragmáticos y administrativos. El núcleo de la tesis de Habermas sostiene que sólo mediante argumentos y procesos deliberativos se podrá garantizar la igual distribución de las libertades y que solamente discursos democráticos (abiertos a todos los afectados y fundados en razones) podrán concretar, las ideas básicas liberales de igual respeto, igual consideración e igual trato. (McCarthy, 1992) De este modo, la democracia se funda en un procedimiento discursivamente fundado que posibilita el uso dialógico y público de la razón y cuyos presupuestos comunicativos de inteligibilidad, verdad, veracidad y corrección moral, constituyen las condiciones de posibilidad y de legitimación de toda comunicación posible. ¿Cuáles son los principios que rigen la resolución de los conflictos (prácticos) en los que se juegan cuestiones referidas a la libertad y a la igualdad?

El principio del discurso (D), (argumentaciones basadas en razones) y el principios U de universalización de intereses, según el cual, deben tenerse en cuenta los intereses y perspectivas de todos los afectados presentes y futuros por la situación del caso. La generalización de intereses supone un proceso de intercambios y aprendizajes mutuos mediante los cuales se busca modificar las respectivas posiciones a fin de lograr consensos sobre cuestiones públicas racionalmente fundados. Por cierto que éstos no siempre pueden ser alcanzados y que nunca son definitivos y por ello la democracia deliberativa reconoce la legitimidad de otros principios en el campo político.

La deliberación democrática presupone siempre una situación idealizada: que todos los afectados por la situación objeto de la argumentación entran a ella con igual derecho a defender sus intereses y valores libres de toda coacción y acuerdan lograr entendimientos

fundados en buenas razones. Ello no es motivo –como algunos críticos pretenden- para su descalificación por "idealista" e impracticable, dado que lo que Habermas propone es un procedimiento que es a la vez condición de posibilidad y de legitimación de una opinión y voluntad política racionalmente fundadas y un patrón de enjuiciamiento normativo, pero nunca un modelo o una receta para la toma del poder. Al respecto, Habermas ha distinguido reiteradamente las cuestiones fácticas, de legitimación y de aplicación, como también indicado nuevos modos de abordar sus conexiones.

Tampoco el principio del discurso (D) debe ser confundido con un principio teórico, sino con la capacidad comunicacional de argumentar, de dar buenas razones. En el transcurso de la situación discursiva se construye un sistema de expectativas mutuas basadas en interpelaciones, respuestas e intercambios. Pero a diferencia de los diálogos propios de los mundos de la vida, los discursos prácticos se entablan en ocasiones en las que hay que dirimir conflictos prácticos, referidos a cuestiones de libertad, igualdad y justicia. El discurso continúa mediante procedimientos reflexivos el interjuego de respeto, reconocimiento y expectativas mutuas presentes en las conversaciones ordinarias que, por otra parte, garantizan la posibilidad y permanencia de la cooperación social mediante la construcción del espacio público, caracterizado como un ámbito de instituciones mixtas, formales e informales y de fronteras móviles y flexibles.

El otro principio de la ética discursiva, el principio de universalización (U), es complementario de D. Generalizar intereses no significa universalizar una particularidad ni limitarse a las opciones dadas, puesto que se trata de un proceso por el cual se producen transformaciones en el sistema existente de valores y/o intereses con la única restricción de no socavar los principios de igual respeto, igual consideración e igual trato. En este sentido, el principio de universalización es la forma en que se expresa la utopía emancipatoria en sociedades en las cuales son las razones y los argumentos de los propios participantes la piedra de toque de las decisiones políticas. En síntesis, "D" y "U" ofrecen una alternativa para dirimir conflictos prácticos, generar consenso y promover la construcción de esferas públicas congruentes, justas y eficaces, asegurando la creación de espacios públicos en contextos complejos en los cuales debe garantizarse el pluralismo valorativo y disminuir la desigualdad.[4]

Escuchar al otro y ponerse en su lugar, distanciarse de sí mismo para constituirse en otro para sí, modificar la propia posición, anticipar las consecuencias de las decisiones tomadas, imaginar alternativas, son algunos de las acciones discursivas que se realizan en los procesos de deliberación. Como se ve, estos procedimientos no tienen nada de "formales", puesto que involucran debates y tomas de posición respecto a cuestiones sustantivas referidas a intereses, valores, actitudes. Pero dichas decisiones deben fundarse en buenas razones. Las razones que deben intercambiarse, circular y fundar las decisiones pueden ser tanto prácticas como teóricas, jurídicas como éticas o estrictamente políticas. Muchas veces se ha creído ver un resabio de eurologocentrismo en esta exigencia argumentativa. Sin embargo, dar razones no es patrimonio de Occidente, aun cuando, por cierto, la argumentación pone en juego una racionalidad reflexiva que, si bien desenvuelve su potencia en la modernidad, no es patrimonio exclusivo de ninguna cultura o pueblo. Por otra parte, no es precisamente su dimensión monológica y su carácter unilateral (éstos sí cultivados por Occidente), los rasgos que Habermas rescata como elemento constitutivo del argumentar y dar buenas razones, sino su raíz comunicativa e intersubjetiva.

En los debates públicos participan, entonces, individuos esencialmente socializados. En ellos, el punto de vista moral obra siempre ya implícitamente en la estructura del reconocimiento recíproco entre sujetos que actúan comunicativamente. Dado que las personas en cuanto individuos mutuamente dignos de respeto están también moralmente obligadas como miembros de una comunidad comprometida en la realización de metas colectivas (Habermas, 1993), no hay oposición entre justicia y solidaridad. Ambas constituyen dos lados de la misma moneda: si hay que promover los derechos y deberes de individuos socializados, el contexto social constitutivo de la interacción no es algo secundario para aquellos cuyas vidas e identidades son posibles y sostenidas por aquél. (Habermas, 1993: 68) Del mismo modo, dicho concepto del individuo convierte la distinción entre moral privada y justicia pública en una cuestión de grados de organización y de mediación. Así la democracia deliberativa gana para la política su reconexión con el mundo normativo, mediante la asunción

del punto de vista moral y su conexión con la eticidad.

Ciertamente: el punto de vista de la moralidad (universalista) difiere del de la vida ética (concreta y singular), en la medida en que implica una anticipación (del punto de vista del otro) y una aproximación a una idea regulativa. Pero ambos puntos de vista son irrenunciables. El punto de vista moral exige la generalización de máximas e intereses, lo cual obliga a los participantes a trascender el contexto social y particular de su particular forma de vida y adoptar la perspectiva de todos los posibles afectados (Habermas, 1993: 24); esto no significa "objetivar" o 'reificar' la vida moral, adoptando un punto de vista 'exterior' y 'ajeno' sobre los propios valores y formas de vida, sino intercambiar perspectivas, ponerse en el lugar del otro, ir y venir de la propia situación a la ajena, en suma, aprender. En este punto, Habermas es terminante: frente a las críticas que insisten en que la generalización de intereses implica ignorar la inconmensurabilidad de estándares de evaluación, visiones del mundo y tradiciones, invierte el argumento y fundamenta en dicha diversidad el punto de vista universalista (análogamente sostiene que el consenso no elimina en las convergencias las diferencias de perspectivas de los hablantes, sino que las supone como insuprimibles).

Recapitulando: el inevitable (y deseable) pluralismo de las formas de vida contemporáneas exige, para sostenerse, afirmar los principios de la igualdad en la práctica social: cuanto más grande es la diversidad, más abstractas deben ser las reglas que protejan la igualdad e integridad de los sujetos cada vez más extraños entre sí en su diferencia y otredad. (Habermas, 1993: 92) Eticidad y moralidad, bien y justicia, sentido y validez, facticidad e idealidad no son, entonces, los polos de una dicotomía insalvable sino las fluctuantes e inevitables condiciones de la experiencia para un sujeto capaz de lenguaje y acción.

En suma, la democracia deliberativa es una concepción de la política particularmente apta para promover la ampliación de la capacidad de autonomía y de igualdad, porque las decisiones tomadas mediante los procedimientos discursivos racionalmente justificados son inclusivas (todas las partes afectadas participan), porque compelen a todos los participantes a adoptar las perspectivas de los otros y porque no pueden aceptarse acuerdos que vulneren los presupuestos normativos de igual respeto, trato y consideración para todos los afectados.

A diferencia de otras concepciones meramente empíricas de la democracia (como forma de gobierno, mecanismo de elección de élites, regla de la mayoría, etc.) y de las concepciones normativas que colocan los ideales democráticos siempre más allá de la realidad misma, en la democracia deliberativa las pretensiones normativas de igualdad y libertad no son instancias trascendentes sino los presupuestos contrafácticos de toda comunicación y de toda praxis social que se entablan en el aquí y en al ahora, y que constituyen, a la vez, el motor de la acción y el patrón de enjuiciamiento crítico de los logros de la democracia real.

Finalmente, que el concepto de democracia deliberativa funde la vida política en una racionalidad detrascendentalizada que asume plenamente su contingencia sin renunciar a las necesidades de la fundamentación, es un plus que debe ser especialmente valorado en el camino hacia la erradicación de toda forma de autoritarismo y totalitarismo político.

Notas

1. El último Índice de Participación Ciudadana (2005) muestra un descenso en la participación en nuestro país en relación a años anteriores. Hay que relacionar el momento más alto de la participación con la crisis (y postcrisis) del 2001, tanto con la multiplicación de la solidaridad ante situaciones de urgencia y emergencia económico-social como con necesidades vinculadas a la defensa de derechos: troquistas, ahorristas defraudados, familiares de víctimas del gatillo fácil y de la seguridad.
2. Véase el Informe de Participación Ciudadana en América Latina (2005), realizado en 8 países de América Latina por la RID (Red Interamericana para la Democracia), Fundación Conciencia, GADIS (Grupo de Análisis y desarrollo institucional y Social) y FINES (Fundación de Investigaciones Económicas y Sociales).
3. Véase PNUD/Argentina (2004) y (2005), *Informe para el Desarrollo Humano*; Encuesta "Democracia, corrupción y clientelismo" (2003), UB; PNUD (2004) *Democracia en América Latina*.
4. Tomo esta triple caracterización (contextos de complejidad, pluralismo valorativo y justicia social) de J. Bohman (1996).

Referencias

Forment, C. (2003), *Democracy in Latin America. 1760-1990*, Vol. 1, Chicago: University Press of Chicago

Habermas, J. (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (1993), *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*, Cambridge: MIT University Press

Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (2001), "Constitutional Democracy: A paradoxical Union of contradictory Principles?", en: *Political Theory*, Vol. 29, n° 6, 766-781

Honig, B, (2001), "Dead Rights, Live Futures: A Reply to Habermas´s "Constitutional Democracy", en: *Political theory*, Vol. 29, n° 6, 792 -805

Informe del Banco Mundial para América Latina y el Caribe (2002)

Informe de Participación Ciudadana en América Latina (2005), RID/ Fundación Conciencia, GADIS y FINES

McCarthy, Th. (1992), *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid: Tecnos

Mouffe, Ch. (2000), The democratic Paradox, London / New York; Verso

Panfichi, A. (coord.) (2002), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina y Cono Sur*, México: FCE

PNUD, *Informe Democracia en América Latina* (2004)

PNUD/Argentina, Informe para el Desarrollo Humano (2005)

Reigadas, M. C. (1998), "La teoría crítica habermasiana ante el debate liberal/comunitarista", en M. C. Reigadas (comp.) (1998), *Entre la norma y la forma*, Buenos Aires: EUDEBA

Reigadas, M. C. (20002), "Justicia global y derechos humanos", en S. Barbosa, M. Casalla y otros, *Los márgenes de la justicia*, Buenos Aires: Altamira / GEA

Reigadas, M. C. (2004), "Asociaciones voluntarias, capital social y democracia", en *Revista de Estudos em Sociología*, Universidade Federal de Pernambuco, Vol. 10, nº 1 y 2, 65-83

PARTICIPACIÓN DEMOCRÁTICA EN LATINOAMERICANA Y TEORÍA DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA HABERMASIANA

Cristina Reigadas

En este trabajo se abordan algunos problemas de la participación democrática en Latinoamérica, en especial a través de dos de las más influyentes teorías de la *mainstream* del pensamiento político latinoamericano: la teoría de la post-transición democrática (Guillermo O Donnell) y la teoría postestructuralista (Ernesto Laclau). Sus conceptos fundamentales son analizados críticamente a la luz de la teoría deliberativa habermasiana, de la cual se exponen los conceptos centrales y las objeciones más frecuentes.

La situación actual de la democracia en América Latina

La actual crisis económica (¿civilizatoria?) global ha puesto de manifiesto, asimismo, la precariedad de la democracia. Sin desconocer que la vulnerabilidad e incertidumbre, las ambigüedades, tensiones y paradojas le son constitutivas, no podemos dejar de señalar con Caillé (Caillé, 2008), que hoy el sistema democrático está en regresión.

La hipótesis de la regresión democrática no deja de ser inquietante, dada la experiencia de los totalitarismos en la primera mitad del siglo XX en Europa y de los golpes de Estado y dictaduras militares en América Latina, especialmente después de la segunda guerra mundial. En ambos casos la hipótesis es paradójica, ya que el principio de la democracia se ha expandido a escala mundial y pareciera no haber lugar en Europa para nuevos totalitarismos y en América Latina para recaídas en el autoritarismo.

Sin embargo, los crecientes fenómenos de marginación y exclusión, la "irrelevancia" de la gente, los síntomas de la biopolítica, la creciente anomia, el repliegue en la vida privada, la

desconfianza y la ausencia de reconocimiento mutuo y diálogo, la banalización de la violencia, la discriminación al extranjero y la exacerbación de “ismos” de todo pelaje (clasismo, sexismo, racismo, etcétera), llevan a preguntarnos de qué democracia se trata cuando hablamos del éxito y difusión de su principio. Nos llevan también a indagar el vínculo entre democracia, justicia y bien-estar y a cuestionar el supuesto, amplia y firmemente difundido, que sostiene que difícilmente florezca la democracia en situaciones de extrema desigualdad y pobreza, a fin de preguntarnos si puede haber bien-estar sin democracia, o en democracias restringidas, fragmentarias, delegativas y/o plebiscitarias.

En relación al viejo continente, Caillé alerta sobre el ´parcelitarismo´, una nueva forma del totalitarismo que aqueja a las democracias europeas y que, a diferencia del viejo totalitarismo del siglo XX, que subordinaba estrechamente todos los individuos y todas las dimensiones de la existencia social a las totalidades en vigor, tiende a transformar todo en parcelas sometidos a la ley del movimiento browniano de las partículas elementales. (Caillé, 2008: 21) Así, las legítimas intenciones y esfuerzos orientados a liberar a los individuos y grupos de los corsés totalizadores se transmutan, pervirtiendo el ideal democrático y vaciándolo de su contenido y de su forma. Podría objetarse que la fragmentación e indiferencia coexiste con nuevas formas de participación y organización social. Sin embargo, su discurso y acciones no se han plasmado en la transformación efectiva de la vida social. Cuestión que no puede atribuirse, solamente, a su incapacidad práctica, sino a la falta de pensamiento e imaginación política. Situación que, según Caillé, comparten con el *establishment* y los viejos actores sociopolíticos.

En cuanto a América Latina, a las habituales dificultades para consolidar una vía propia de crecimiento y exitosa en términos de reducción de las desigualdades y de eliminación de la corrupción estructural (sin duda un factor poderoso en el mantenimiento de aquéllas), hay que agregar, en particular en nuestro país, la corrosión del lazo social, la naturalización de la transgresión de normas y reglas, la ausencia de reconocimiento mutuo y la pérdida de confianza en las instituciones (especialmente políticas y jurídicas) y personas, la devaluación de la educación general y de la capacitación, las contradicciones entre acción y discurso político, y una participación que se mueve entre los límites de la protesta expresiva y su cooptación por parte de las autoridades. (Sindicaro, 2009; Floria, 2009a)

Los problemas de la participación

Nuestras democracias son estadocéntricas, decisionistas y delegativas y generan, como contrapartida, una ciudadanía pasiva y clientelística que participa escasamente en todos los niveles de la vida social y política. A esto, hay que sumar la baja calidad de las instituciones democráticas (cuestión que ocupa el centro de la atención de las teorías de la post-transición democrática) y finalmente, y aún más preocupante, la devaluación de la estima por la democracia misma, habida cuenta de sus escasos logros en lo que a bien-estar y reducción de las desigualdades se refiere. (Reigadas, 2009a)

Esta situación es tanto más sorprendente por cuanto hay una hiperinflación del discurso de la participación que suele identificarse con la democracia directa y se considera un antídoto contra los males de la representación. Sin embargo, señala Jacques Godbout, tal oposición no se sostiene ni histórica ni conceptualmente, ya que la representación no constituye un modo derivado de la democracia directa sino que surge, en la modernidad, como un sistema de oposición a un poder exterior a la comunidad que, al consistir en la elección de los gobernantes, constituye una forma de participación que permite liberarse de los malos gobiernos. Además, muchas veces la participación ‘directa’ busca que las decisiones las tomen los que no han sido elegidos para tomarlas, sustituyendo a los elegidos y, en este sentido conviene estar atentos al peligro de sacrificar la representatividad a la representación. (Godbout, 2009b: 55) De todos modos y más allá de su justa defensa, la representación está en crisis, pervertida por un sistema político que se representa solamente a sí mismo y que por decisión propia ha aceptado mimetizarse con el modelo de la comunicación de masas, exacerbando tanto el carácter estratégico del poder como la pérdida de potencial cognitivo de la política en aras del modelo estético de la retórica.

Nada autoriza, ciertamente, a identificar sin más participación y democracia. Hoy la participación popular directa oscila entre la mera expresividad y su canalización por las autoridades gubernamentales. En el primer caso, hay que señalar las dificultades para la autoorganización e institucionalización, mientras que en el segundo, se suele apelar a distintos

mecanismos de disciplinamiento de la participación, ya sea a través de la cooptación de los líderes, de la territorialización y ghettoización de la protesta o a través de la ingeniería de la participación, cuyos criterios estandarizados y profesionalizados contribuyen al franco desacople entre los dispositivos participativos y las iniciativas ciudadanas. (Blondiaux, 2008: 138) En tren de acallar conflictos y evitar desbordes, esta `impostura de la participación` puede conducir a una versión edulcorada y formateada de la democracia, lejana a los impulsos emancipadores de toda auténtica participación.

La *mainstream* del pensamiento político latinoamericano

Estas dos versiones de la participación encuentran su expresión en las teorías de la post-transición democrática, uno de cuyos representantes más importantes es Guillermo O´Donnell y en el postestructuralismo gramsciano, cuya figura central es Ernesto Laclau.

Para OD (O´Donnell, 2007), la tarea prioritaria de las democracias actuales en América Latina consiste en democratizar el Estado de Derecho mediante la `accountability´ horizontal,[1] cuyos mecanismos de control legal e institucional mejorarían la calidad institucional. A pesar de reconocer la importancia de la participación popular, en especial en lo que hace a la demanda de derechos por parte de la sociedad civil, esta propuesta opta por un modelo de participación jerárquica de neto corte técnico-ingenieril, centrado en las instituciones del estado y llevado a cabo por los expertos de la administración pública.

Por el contrario, Laclau identifica la participación con la irrupción y construcción del sujeto popular, proponiendo un modelo de democracia radical fundado en una concepción agonística y retórico-expresiva de lo político.

A pesar de sus diferencias, ambas propuestas coinciden en critican la idea de consenso racional y el modelo deliberativo de democracia, a la vez que optan por el realismo político, los consensos fácticos y en el caso de L., el decisionismo. Ambas teorías rechazan las concepciones normativas de la política, por considerar que éstas constituyen una suerte de imperativo categórico ajeno y constrictor de las prácticas políticas, y el universalismo, en cuanto instancia de generalización abstracta y pretendidamente neutral. Las críticas teóricas se combinan con otras fundadas en razones de su aplicabilidad.

OD otorga escaso lugar a la deliberación y al consenso en su teoría del Estado democrático de Derecho. No es que OD desconozca la importancia de la deliberación como un procedimiento para construir una “voluntad política y una opinión pública democrática, tal como lo atestigua la historia entera del pensamiento político”. Por el contrario, reconoce que “la deliberación, el diálogo y el debate ocupan un lugar muy importante en la política democrática, y que cuanto mayor sea su presencia, mejor será la democracia”. Sus críticas, entonces, no van dirigidas a los consensos fácticos tomados por las mayorías circunstanciales, sino a las tesis habermasianas. OD se niega a aceptar que “una esfera idealizada o hipotética de deliberación pública deba convertirse en un componente de la definición o en un requisito de la democracia” (O´Donnell, 2007, n. 42: 32).

En esta línea argumental, se refiere críticamente al modelo de democracia de Sheyla Benhabib, consistente en “un modelo para organizar el ejercicio público y colectivo del poder en las principales instituciones de una sociedad sobre la base del principio que las decisiones que afectan el bienestar de la colectividad *pueden considerarse* el resultado de un procedimiento de deliberación libre y racional entre individuos considerados moral y políticamente iguales entre sí”. Para OD, el “pueden considerarse” no dice en qué sentido, hasta qué punto y por quiénes puede considerarse que las democracias satisfacen el requisito estipulado en la definición. Una objeción semejante cabe al concepto habermasiano de democracia, ya que ésta se basa en “una esfera deliberativa no impedida, que en la práctica es extremadamente difícil encontrar” (O´Donnell, 2007, n. 41: 31).

Reforzando y ampliando las críticas a Benhabib -y refiriéndose al concepto habermasiano según el cual “las únicas normas de acción válidas, entre las que se encuentran las que “establecen un procedimiento para la elaboración legítima de las leyes” (1996: 110) son aquéllas con las cuales todas las personas afectadas por ellas *podrían concordar* como participantes en discursos racionales” (las bastardillas son de OD)-, OD sigue a Luhman quien, retomando a Kant, cuestiona lo inapropiado de aplicar modalizadores condicionales en cuestiones fácticas, ya que ¿quién determina lo que *podría* producir un acuerdo razonable, y de qué manera lo hace?

OD queda, paradójicamente, preso de su realismo pretendidamente antinormativo y de su propuesta-claramente normativa- de mejoramiento institucional, para la cual se funda en el análisis de los casos, desde la perspectiva de la sociología histórica y mediante las herramientas proporcionadas por una teoría de la democracia mínima ampliada. Ahora bien, ¿es suficiente el criterio de la *mainstream* de la ciencia normal, pasado por el tamiz de las peculiaridades históricas, (o a la inversa), para superar el eurocentrismo y fundar sólidamente su teoría de la democracia?

Para mejorar la calidad de la democracia: ¿basta el movimiento de (re)construcción de la teoría?, ¿alcanzan los consensos fácticamente alcanzados y fundados en la regla de la mayoría y la ley positiva para legitimar la toma de decisiones en la resolución de conflictos relativos a cuestiones de igualdad y de libertad?

Finalmente, OD subraya la importancia de la participación para la democracia, en particular de las luchas por la ampliación de los derechos civiles, y del contexto social o entorno, aun cuando les dedica poca atención. La democratización del Estado de derecho corre por canales legales e institucionales, quedando pendiente mostrar cómo aquélla redundará en la democratización de la sociedad. Se trata por cierto de una cuestión empírica en la que los problemas teóricos y morales planteados por OD están entrelazados, pero que, en esta obra, no están lo suficientemente desarrollados.

En síntesis, para OD la deliberación es un procedimiento para llegar a acuerdos fácticos que excluye toda dimensión normativa, entre otros motivos porque la deliberación libre de toda coacción es muy difícil de encontrar en la práctica y porque las normas y leyes que supuestamente fueran producto de tales procedimiento no nos permiten saber quiénes son sus responsables, cómo se producen y cuáles son sus alcances.

OD queda preso del realismo pretendidamente antinormativo de los consensos fácticos y de su propuesta -claramente normativa- de mejoramiento institucional, olvidando que ni siquiera es posible la descripción empírica de un sistema político sin hacer referencia a cuestiones normativas y sin presuponer que fragmentos de racionalidad ya están incorporados a las prácticas políticas, por distorsionadas que éstas sean. (Habermas, 1996: 286) Como sostiene Habermas, “si los ciudadanos tuvieran que describir sus propias prácticas políticas en categorías empíricas no habría razones suficientes para cumplir con las reglas del juego democrático” (Habermas, 1996: 294).

Mientras que OD prioriza la participación de técnicos y expertos a nivel institucional, L. subraya la centralidad de la participación popular en la política. (Laclau, 2008) Para L., la producción de lo político es el momento de emergencia del pueblo, el momento de construcción de hegemonía, mediante el cual el antagonismo político da lugar a la creación de una nueva forma de subjetividad popular. Este momento no puede explicarse en términos conceptuales. Dado que los agentes sociales no están preconstituidos, ni hay tampoco una racionalidad a priori que los unifique, es la retórica, el afecto y la función de liderazgo lo que articula y otorga sentido a la multiplicidad de elementos heterogéneos. Ahora bien, dado que populismo, política y democracia parecieran coincidir, ¿cómo distinguir a ésta del totalitarismo? ¿Cómo distinguir el populismo democrático del antidemocrático? ¿Y los liderazgos? Hablar de desorden y desintegración ¿no supone evaluaciones normativas? Por cierto que Laclau no puede responder satisfactoriamente a estas cuestiones, ya que más allá de sus esfuerzos retóricos, no puede eliminar las cuestiones normativas.

Finalmente, y a instancias de sus discípulos y críticos, L ha intentado corregir el déficit ético de su teoría, optando por una ética de la decisión, que articula de modo contingente el momento de universalidad (vacía), cercano a la diferencia ontológica heideggeriana, y que el mismo L. reenvía a la experiencia mística, y el *ethos* singular, aunque sin fundarse en ninguna estructura ética anterior. Sin embargo, ¿cómo salvar el decisionismo absoluto, se pregunta Critchley? ¿Cómo comprender el momento de decisión política, más allá de la mutua legitimación entre la subjetividad popular y el líder? ¿Cómo juzgar críticamente? ¿Cómo distinguir una decisión democrática de otra que no lo es? ¿Cómo saber si favorece la igualdad, la justicia, la inclusión? Y ¿quién lo sabe? ¿Es autosuficiente el movimiento de construcción del pueblo?

El decisionismo no es una ética adecuada para una política emancipatoria, porque si se abandona el punto de visto normativo, ¿cómo evitar que la cadena de demandas equivalenciales se disgregue en meras diferencias, que serán, finalmente, “agregadas” al estilo liberal? ¿Cuántas veces los movimientos populares han sido cooptados y neutralizados de este modo, más allá de las

buenas intenciones de los líderes? El otro riesgo es que el líder asuma la voz del pueblo y el privilegio de la interpretación verdadera, al estilo del comunitarismo conservador. En suma, los déficits de normatividad de la teoría de la hegemonía condenan a ésta a recaer en el liberalismo y/o en el comunitarismo tan temidos.

Laclau coloca a la política en el terreno místico del silencio o del habla privilegiada ("lo universal habla por sí mismo"). Esta concepción del momento universal de la ética que, en términos políticos, alude a la presencia ausente de la totalidad de la comunidad, puede ser útil para la épica de la movilización, pero nunca para la ética de la construcción: ¿cómo y quiénes realizan el/los sentidos de la cadena de equivalencias?, ¿cuáles son éstos y quiénes las voces autorizadas para la interpretación?

La democracia radical de L no puede dar respuesta a estas preguntas. Más allá de la estructura política formal que presenta, no ofrece criterios ni principios que permitan distinguir lo correcto de lo incorrecto, corriéndose el peligro de legitimar la política, una vez más, en la pura facticidad del poder. El legítimo rechazo de L. a la razón moderna, en su versión ilustrada o funcionalista y su opción por la reconstrucción de los sujetos lo llevan a ignorar y/o minimizar que los participantes en la construcción de una nueva forma de hegemonía popular, lo hacen con sus vidas, sus historias, sus cuerpos y con sus razones. Y las de sus respectivos grupos. Cómo conjugar la irrupción de novedad con el peso de la historia, de las historias, no es un problema que L. ayude a esclarecer. Por temor a incurrir en el esencialismo del consenso, L esencializa el conflicto, sin advertir que conflictos y desacuerdos se instalan sobre un fondo de experiencias previas compartidas, aquello que constituye el mundo de la vida, por frágil que sea. No hay disenso si no hay mundo humano, es decir, algún tipo de entendimiento cooperativo, aunque sea siempre precario, parcial, opaco.

Paradójicamente, el discurso político teorizado por L, no es un discurso práctico. No hay en cuestiones normativas ni veritativas. Carece del espesor de la intersubjetividad, y de las instancias de mediación, imprescindibles en toda teoría política, para ir más allá del acontecimiento y promover la institucionalización de la movilización popular en términos de derechos y beneficios. La política es una actividad que requiere, para lograr los objetivos, del mediano y largo plazo, por el contrario, la política de L solo brilla en la inmediatez del instante privilegiado.

En suma, el déficit de normatividad de ambas teorías se expresa en la ausencia de criterios mediante los cuales evaluar la calidad y/o radicalidad de la política, más allá de la mera facticidad de la regla de la mayoría, de la ley positiva, de la acción de los expertos de la administración pública, en un caso, y de la expresividad popular y/o de su interpretación por parte del líder carismático y sagaz, en el otro.

En ambas propuestas hay, además, una visión reductiva del principio de la soberanía popular, concepto central de toda teoría de la democracia, que en OD se corporiza en los órdenes legales y jurídicos existentes y en L. en la autoafirmación expresiva de la voluntad popular.

Sin embargo, una política democrática debe asumir más riesgos que la primera, por cuanto exige ampliar la participación de todos los ciudadanos, y debe ser, también, más constructiva y responsable que la segunda, por cuanto no puede escapar a las exigencias de validación de las opiniones y decisiones políticas y a su institucionalización.

La democracia deliberativa habermasiana

El modelo de democracia deliberativa habermasiano apunta a la reconstrucción cooperativa y discursiva de la soberanía popular mediante la creación de una esfera política pública acorde a las condiciones de globalización, complejidad, desigualdad y pluralismo de las sociedades contemporáneas. (Bohman, 1996) Esta esfera debería funcionar como una caja de resonancia que detecte los problemas que afectan al conjunto de la sociedad (Habermas, 2009a: 141), garantizando la inclusión, la transparencia de la deliberación, la igualdad de oportunidades para la participación, y la presunción de resultados racionales (Habermas, 2009a: 144) producto de aprendizajes públicos. La esfera pública política es abierta y debe garantizar la accesibilidad a terceras personas, eventuales testigos de las conversaciones y discursos producidos en las instituciones formales e informales respecto de cuestiones valiosas o deseables, que afectan a un gran número de personas. (Young, 1990a: 113)

Habermas traza un completo cuadro de la conformación y funcionamiento de la esfera pública política, con el objetivo de mostrar su potencial cognitivo, por cierto desigualmente

distribuido entre la multiplicidad y diversidad de formas comunicativas. Sin embargo, y a pesar de que muchas de ellas no asumen formas de confrontación discursiva, el esfuerzo habermasiano está orientado a mostrar cómo, tanto las formas de comunicación masivas como las redes informales de comunicación aportan a la construcción de una opinión pública razonada.[2]

Veamos en primer lugar, cómo se configura la esfera pública política. En ella se incluyen a) los discursos institucionalizados del sistema político, dónde se preparan las decisiones vinculantes sobre los programas políticos y su realización (gobierno y partidos políticos), b) las opiniones publicadas de los medios de comunicación de masas, que cuenta con un público más o menos pasivo compuesto de lectores, oyentes y espectadores y que se construyen seleccionando las contribuciones de diferentes actores (políticos, miembros de *lobbys*, y actores de la sociedad civil, tales como abogados de intereses generales, expertos, intelectuales,) y de las opiniones de los encuestados, y c) el nivel de la comunicación cotidiana de la sociedad civil, que se lleva a cabo en esferas informales u organizadas (redes informales de comunicación y movimientos sociales). (Habermas, 2009: 154) La esfera pública política así constituida, actúa de mediador entre el sistema político y la sociedad civil, centro y periferia respectivas del sistema de comunicaciones políticas.

Este modelo subvierte el paradigma "normal" de construcción de lo público político, al reconocer que las comunicaciones ordinarias y los argumentos discursivos están hechos de la misma sustancia, que lo público no se agota en lo estatal, que la esfera política excede al sistema político tradicional (instituciones gubernamentales y partidos políticos), incluyendo el rol activo de la sociedad civil en la construcción de la opinión pública política razonada (medios de comunicación de masas, redes informales de comunicación, organizaciones y movimientos sociales, expertos, intelectuales, etc.) y que la construcción de lo público político no se limita a los ámbitos nacionales sino que es transnacional.

Este modelo expresa, asimismo, el carácter plural y descentrado de la soberanía popular intersubjetivamente construida y discursivamente reinterpretada, que incluye distintos agentes, dimensiones y escalas, que toma y da razones y que constituye una correa de transmisión entre la sociedad civil (base de la esfera pública autónoma) y los procesos institucionalizados de consulta y decisión dentro del Estado. La soberanía así interpretada, no reside ya en "el pueblo", concebido como autoafirmación monológica de un sujeto colectivo, ni se disuelve en el anonimato de los poderes y estructuras constitucionales, puesto que el "sí mismo" de la autoorganización legal de la comunidad desaparece en formas de comunicación que regulan el flujo de la opinión y de la voluntad discursivamente formada, de modo que sus resultados falibles exhiban, sin embargo, presunciones de razonabilidad.

En esta visión discursiva de la democracia, el sistema político no es el ápice ni el centro ni el núcleo estructural de la sociedad, sino un sistema de acción entre otros que, además, debe comunicarse mediante la ley con las otras esferas legítimas de acción (tales como el sistema económico o los contextos del mundo de la vida). Esto vale tanto para el sistema político formal como para la política que transcurre informalmente en las redes de la esfera pública, que dependen de los recursos del mundo de la vida y en especial, de las iniciativas de construcción de opinión de las asociaciones y movimientos de la sociedad civil, que se generan espontáneamente y que se resisten a las intervenciones directas de los aparatos políticos. (Habermas, 1999a: 302)

De este modo, la esfera pública recupera para la política dos aspectos oscurecidos por la crisis de representación y los límites de la participación: su vínculo con la ética y con la verdad, sin que esto signifique sostener un modelo moralizador de la política ni reclamar un fundamento epistémico fuerte para ella. Se trata de fundar la opinión y voluntad política en una razón detrascendentalizada, que asuma, a la vez, los requerimientos de desustancializar las propias posiciones sin renunciar a sus pretensiones de validez.

A diferencia del modelo liberal, basado en la agregación de intereses y del modelo republicano y/o comunitarista, basado la autodeterminación colectiva de una nación y en la autocomprensión ética, en este modelo las soluciones se buscan cooperativamente. En virtud de que buena parte de las mismas no asumen formas de confrontación discursiva. Tanto la perspectiva de la elección racional como la del compromiso ciudadano son restringidas, teniendo en cuenta la complejidad de los sistemas contemporáneos y las aspiraciones de igual participación y oportunidades y de autonomía sostenidas por la ciudadanía. (Habermas, 2009a: 143)

En el modelo democrático deliberativo, “la razón práctica se repliega desde la noción de derechos universales del ser humano o desde la eticidad concreta de una comunidad determinada a aquellas reglas del discurso y formas de argumentación que toman su contenido de la base de validez de la acción orientada hacia el entendimiento y en definitiva, de la estructura de la comunicación lingüística” (Habermas, 1999a: 240). Dado que la democracia deliberativa se hace cargo de intereses, cuestiones evaluativas y normativas y consideraciones pragmáticas y legales, habilita el uso de distintos tipos de prácticas (como la negociación) y de discursos (de autocomprensión ética, morales, pragmáticos y jurídico-legales), bajo la presunción de que mediante ellos se alcancen resultados racionales o equitativos, pero sin reducirse a ellos ni convertirlos en su fundamento.

La política deliberativa se funda, entonces, solamente en los principios mismos del discurso. Estos tienen por objetivo evitar esencializar los intereses y preferencias valorativas del individuo y /o de la comunidad. La deliberación sustentada en los principios de universalización y del discurso, actúa como un filtro que posibilita que los participantes se distancien críticamente de sus propias posiciones y que las transformen, mediante auténticos procesos de aprendizaje.

En el discurso práctico democrático deben incluirse los intereses, opiniones y preferencias de todos los afectados por la situación (presentes y futuros, reales y virtuales) que deliberarán libres de toda coacción, con la sola condición de producir consensos que respeten los presupuestos de corrección normativa (igual trato, consideración y libertad) y veritativa (inteligibilidad, verdad, autenticidad). De este modo, intervienen en la construcción de la opinión y voluntad política los dos principios del discurso: el de universalización (U), por el cual se arriba a los consensos y el del discurso (D), por el cual éste se funda mediante argumentaciones racionales.

Críticas a la democracia deliberativa[3]

Las críticas más frecuentes a la democracia deliberativa, aún las provenientes de su propio campo, provienen de la disconformidad con los mismos principios del discurso, cuyo producto es el consenso racional. En lo que sigue, considero brevemente algunas de estas objeciones.

1) La idea de consenso ignora el carácter conflictivo de lo político, busca eliminarlo y, en consecuencia, ratifica el statu quo.

El conflicto entre intereses, opiniones y preferencias valorativas está en el origen de la deliberación, por cuyo medio se busca el consenso, poniendo en juego la disposición de los afectados al diálogo y al intercambio crítico-reflexivo de expectativas mutuas.

A diferencia de otros consensos, como el obtenido por la regla de la mayoría o el consenso superpuesto rawlsiano, el consenso habermasiano es producto de aprendizajes basados en el intercambio de roles y razones, mediante el cual el sí mismo asume el punto de vista del otro, se pone a sí mismo como un otro, toma distancia crítica de sí mismo, anticipa las consecuencias de las decisiones tomadas y finalmente, modifica su posiciones, todos éstos procedimientos que nada tienen nada de “formales”, puesto que involucran debates y posicionamientos respecto a cuestiones sustantivas.

El resultado final de las deliberaciones no deja, entonces, intocados a los participantes ni a sus respectivas cosmovisiones e intereses, por el contrario, las situaciones discursivas contribuyen a la transformación de los sujetos cumpliendo con las pretensiones emancipatorias de la teoría crítica.

Para la democracia deliberativa el consenso, lejos de eliminar en las convergencias las diferencias de perspectivas de los participantes, las supone como insuprimibles, ya que no se puede prescindir de tener alguna. Cuando las diferencias en cuestión afectan cuestiones de igualdad y libertad, estamos en presencia de conflictos políticos que deben dirimirse mediante los procedimientos del consenso: porque hay conflictos es necesario buscar consensos. Pero estos, no son soluciones de compromiso que busquen acallar la conflictividad, sino producto del esfuerzo deliberativo que pone en juego los presupuestos normativos y veritativos de la comunicación. Si el conflicto es el suelo en el cual se despliega la vida política, el consenso es el horizonte idealizado que la orienta y regula. Lejos de ser la condición normal de la vida política, los consensos no son siempre posibles, y mucho menos definitivos, habida cuenta de que siempre pueden ser más inclusivos y estar fundados en mejores razones.

Tampoco la conflictividad constituye un principio originario movilizador de toda la vida social. Por el contrario, desde la perspectiva habermasiana la vida política transcurre en la

tensión entre la conflictividad y el consenso, ninguno de los cuales debe ser esencializado. Conflictos, disensos y consensos discurren siempre ya sobre el fondo de una vida social compartida y construida a partir de la propia vulnerabilidad y fragilidad de la existencia.

Por otra parte, mal podría la democracia deliberativa "eliminar" los conflictos mediante su resolución, dado que los principios procedimentales que la definen constituyen metanormas discursivas cuyo objetivo no es la resolución de los conflictos (esta cuestión está a cargo de las reglas y criterios prácticos propuestos empíricamente en cada caso), sino la legitimación de los modos en que se toman las decisiones para resolverlos.

2) El principio de imparcialidad es un principio inaplicable (no se puede dejar de tomar posiciones en el terreno político) e indeseable (por cuanto si fuera aplicable, resguardaría los intereses de los poderosos)

Las sociedades postseculares no solo incluyen el pluralismo sino que lo requieren. Por ello, "aun admitiendo que en las sociedades pluralistas tomemos en serio los posibles contenidos de verdad de los valores de otras concepciones y formas de vida, la cuestión de cómo éstas conviven entre sí y legislan en común, teniendo en cuenta a los demás, exige que el punto de vista moral de los participantes se sobreponga al punto de vista ético sobre sus verdades exclusivas" (Vega Encabo, Gil Martín, 2008: 44) (y a sus intereses). Es por ello que Habermas "defiende un modelo redistributivo de actitudes epistémicos, según el cual solo si los ciudadanos de distintas adscripciones colaboran entre sí para conquistar los necesarios cambios de mentalidad será posible eludir una distribución asimétrica entre las responsabilidades cívicas que se deben unos a otros en el ejercicio del uso público de la razón" (Vega Encabo, Gil Martín, 2008: 45). Es en virtud de este fundamento que la deliberación democrática, yendo más allá de la tolerancia, somete al punto de vista universalizador las diferencias de intereses, creencias, opiniones y preferencias que afecten cuestiones de igualdad y libertad.

La imparcialidad requiere la inclusión de todos los puntos de vista implicados, a los efectos de someter a examen crítico sus pretensiones normativas y veritativas. Exige igual respeto, consideración y trato para todos los implicados y expresa la esperanza en la posibilidad de cooperación a pesar de no compartir cosmovisiones, intereses, creencias o valores. Pero se diferencia tanto de la pretensión de neutralidad (por cuanto no considera posible asumir la visión de ningún lado, del "ojo de dios") como de una subjetividad que se niega a discutir sobre preferencias y valores, apartándose de las versiones del multiculturalismo que se resisten a enjuiciar según criterios de validez intersubjetivos las singularidades en liza.

El punto de partida que requiere y justifica la imparcialidad en el terreno político se funda en nuestro anclaje en formas de vida singulares, a las cuales no podemos objetivar en su totalidad. Sólo mediante los intercambios recíprocos con las perspectivas de los demás (que incluye generalización de máximas, intereses, preferencias y opiniones) podemos trascender, modificar y transformar nuestras propias perspectivas. Lo que no podemos hacer es no tener alguna perspectiva. Es la neutralidad la que es imposible, no la imparcialidad que garantiza la objetividad y corrección del juicio práctico. Lo cual no significa 'objetivar' o 'reificar' la vida social, puesto que la imparcialidad no se construye desde el punto de vista externo del 'observador' 'ajeno' a los propios valores, opiniones y formas de vida, sino que requiere del trabajo intersubjetivo de participantes comprometidos a ejercer la crítica reflexiva sobre la propia singularidad. Frente a las críticas que insisten en que la universalización ignora la inconmensurabilidad de estándares de evaluación, visiones del mundo y tradiciones, la democracia deliberativa invierte el argumento y fundamenta en dicha diversidad el punto de vista universalista. El punto de vista de la imparcialidad no es entonces independiente del contexto, pero no se identifica con ninguna perspectiva singular, ni anticipa abstractamente ninguna solución (en virtud del saber experto, del gobernante iluminado o de la utilidad y eficacia de las eventuales respuestas), sino que parte del factum de la pluralidad y diversidad de las formas de vida y del derecho de todas a la inclusión e igual participación, proponiéndose como un procedimiento de validación de los contenidos ofrecidos por los mismos participantes.

3) Respecto de la universalidad de la inclusión, pueden distinguirse distintas posiciones: a) los que sostienen que, a fin de preservar las diferencias de identidad e intereses, deberían incluirse solamente argumentos aceptables por todos (criterio de reciprocidad argumentativa), b)

los que proponen ampliar los límites de la tolerancia e incluir formas de vida “menos civilizadas”, a fin de compensar su marginación y desigualdad

Algunos críticos de la democracia deliberativa (incluyendo a algunos de sus adherentes, entre ellos Nancy Fraser e Iris Marion Young), han sostenido el criterio de la reciprocidad de argumentos, según el cual solamente deberían introducirse argumentos aceptables por todos, a fin de no forzar a nadie a renunciar a sus identidades e intereses. Sin embargo, este criterio entra en flagrante contradicción con el principio de inclusión que rige la política deliberativa y, muy especialmente, con el sentido transformador y emancipatorio de la misma que cuestiona las identidades esencializadas y cerradas en sí mismas. Por el contrario, pareciera merecer las críticas de preservar el statu quo, en nombre de lo `politically correct` del multiculturalismo anglosajón, que promueve el tolerante respeto a las diferencias, a la vez que las mantiene guettoizadas e inmodificadas. Con la finalidad de preservar identidades, solo entrarían al discurso los “iguales”.

En contraste, pero participando de la misma lógica argumentativa, están los que buscan incluir en el discurso práctico a los intolerantes y a las posiciones “poco civilizadas”: ¿hay que ser tolerante con el que infringe las reglas del discurso político? ¿No habría que revisar las formas de evaluación de la buena deliberación, aceptando incluir formas menos civilizadas, habida cuenta que a veces solo la intensidad de la oposición puede abatir el statu quo? (Blondiaux, 2008: 141)

Sin embargo, difícilmente pueda justificarse la contradicción performativa que habilitaría a cuestionar las reglas del discurso a fin de poder disfrutar de sus beneficios.

Ambos argumentos (la propuesta de excluir temas y problemas, o la de aceptar formas ‘menos civilizadas’ o intolerantes) parten de la negación del sentido mismo de los discursos democráticos: su capacidad de transformación y cambio a través de aprendizajes públicos.

4) El consenso racional habermasiano se funda más en “el intercambio de sabios” ilustrados que en las espontaneidades de la vida política

A las mencionadas críticas a quiénes y qué debe ser incluido en el discurso, y cómo (imparcialidad) y qué resultados obtener (consenso) que cuestionan distintos aspectos de la universalización, hay que agregar las críticas que se efectúan a las exigencias de argumentación racional.

Muchos han filiado los requisitos de racionalidad del discurso de la democracia deliberativa habermasiana en la razón moderna ilustrada. Estas críticas se basan, por un lado, en la confusión entre razón teórica y razón práctica y, por otro, en una concepción reduccionista y elitista de la razón, que circunscribe su desempeño al modelo ilustrado y de expertos.

Por el contrario, la racionalidad que se pone en juego en el discurso habermasiano estriba en la capacidad comunicacional de argumentar y dar buenas razones que, como señala el mismo Habermas, nada tiene de “exaltación utópica”, por cuanto “las expectativa de obtener resultados más o menos racionales en la formación discursiva de la opinión y la voluntad política (…) están presupuestas en las comunicaciones cotidianas. (Habermas, 2009a: 145)

Las argumentaciones, continúa Habermas, son formas considerablemente exigentes de la comunicación que, “no obstante, nacen y se desarrollan a partir de las rutinas cotidianas del dar y pedir razones”. En las prácticas comunicativas cotidianas los actores se mueven ya en un espacio de las razones, aclaran pretensiones de validez, aprenden unas de otras y resuelven problemas. Ya que en cuanto quieren hacerse entender respecto de algo, “*no pueden hacer otra cosa* que plantear mutuamente pretensiones de validez para sus emisiones”. Con ello, afirman implícitamente que lo que dicen debería ser aceptado como verdadero o como correcto o como sincero y en cualquier caso como racional; y que lo dicho, en caso de que sea problematizado, puede ser justificado racionalmente en relación con esos aspectos” (Habermas, 2009a: 145). Así, de este modo trivial, está presente en nuestro comportamiento rutinario la referencia a los mejores argumentos.

A fin de contrarrestar el supuestamente excesivo racionalismo habermasiano, Iris Marion Young propone incluir otras formas de comunicación no racionales que podrían contribuir a la formación de la opinión y voluntad política, tales como el testimonio. La democracia deliberativa no podría menos que incluir este tipo de comunicación, en la medida en que se someta a las condiciones del diálogo crítico intersubjetivo y no pretenda constituir una evidencia inapelable y válida por sí misma.

5) Las reglas del discurso marginan a los débiles y están impuestas por los actores razonables dominantes y eurocéntricos

Iris Marion Young y Jane Mansbridge sostienen que las reglas que exigen argumentar racionalmente marginan a los más débiles, que no siempre están en posesión de los recursos adecuados, además de privilegiar las reglas de los "actores razonables", que imponen sus criterios dominantes.

En primer lugar, es obvio que no son las reglas del discurso las que marginan a los débiles, sino los poderes fácticos que estructuran las asimetrías y desigualdades de la vida social. Por el contrario, las reglas del discurso exigen la inclusión de todos los afectados por cuestiones que hacen a la libertad e igualdad, lo cual lleva a afirmar que el discurso beneficia especialmente a los desiguales y víctimas de todo tipo de marginación.

Por otra parte, esta descalificación del discurso presupone la identidad entre realidad y situación discursiva, sin advertir que el discurso es una instancia normativa que funciona como rasero crítico para juzgar la realidad. El discurso posibilita salir de la situación concreta e imaginar una situación (que puede tener existencia real o virtual) regida por los presupuestos contrafácticos de toda comunicación y de toda praxis social, que operan en el aquí y ahora y cuya fuerza normativa constituye, a la vez, el motor de la acción y el patrón de enjuiciamiento crítico de los logros de la democracia real que, en primera instancia incluye las condiciones del propio discurso.

En caso de que las condiciones del discurso se vulneren (ya sea que se excluya a participantes, o que no sean objeto de igual trato y consideración, o que las distintas posiciones no accedan a someterse a crítica, o que los consensos no estén fundados en buenas razones), es la propia situación discursiva la que proporciona los criterios para denunciar el trato inequitativo y distinguir lo correcto de lo incorrecto.

Además, en los casos en que la marginalidad extrema impidiese a los afectados hacer oír y respetar su propia voz, se puede recurrir a la participación virtual. Finalmente, hay que recordar que la democracia deliberativa no funciona en un mundo nouménico, sino que forma parte de una teoría social crítica, que estimula todas las acciones de *empowerment* y de desarrollo de capacidades necesarias para acceder a iguales condiciones de participación en el discurso, aun cuando, las acciones de empowerment, la determinación de las necesidades básicas, el desarrollo de las capacidades, y la organización de las demandas sociales requieren de debates públicos.

Finalmente, en el supuesto de que los "actores razonables" imponen sus criterios dominantes y eurocéntricos se combinan una serie de argumentos que implican a la teoría habermasiana en su conjunto.

En relación a lo primero, se presupone que los discursos, tanto en sus procedimientos como en su realización empírica, reproducen las estructuras de la dominación, ignorando sus presupuestos comunicativos normativos y veritativos. Estos, por otra parte, se encuentran distribuidos, aunque desigualmente, tanto en la diversidad de las conversaciones ordinarias como en los distintos contextos culturales presentes y pasados. Dar razones no constituye por cierto un patrimonio exclusivo de Occidente, aun cuando por cierto la argumentación pone en juego una racionalidad reflexiva que despliega su potencia en la modernidad europea. Sin embargo, es también en la modernidad occidental cuándo y dónde se acentúan sus patologías, que Habermas critica, tanto como rescata su potencial comunicativo de dar razones.

Reflexiones complementarias

Quisiera finalizar este trabajo con dos reflexiones de Amartya Sen sobre la democracia, por hallarlas coincidentes y complementarias con la perspectiva habermasiana.

La primera retoma nuestro último punto, referido al supuesto eurocentrismo de la democracia. En *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n´est pas une invention de l´Occident,* Sen afirma que la democracia va más allá de sus instituciones, y que su núcleo reside en los debates públicos. La democracia no constituye un producto exclusivo de Occidente y ha sido practicada por muchos pueblos del mundo, entre ellos, India, china, Japón, Corea, Irán, Turquía, los pueblos árabes y africanos y con independencia de su occidentalización. En este sentido, los griegos no fueron los únicos ni los primeros en difundir los valores de la tolerancia y la deliberación. Tampoco puede sostenerse la excepcionalidad europea frente a la tolerancia y el diálogo, ni la tesis de que algunos pueblos son aún

inmaduros o tradicionalmente hostiles hacia la democracia.

La segunda está referida a la relación entre democracia, igualdad, justicia y bien-estar. Sin duda, en ella está presente el fantasma de Marx. ¿Puede haber democracia sin bien-estar e igualdad? La respuesta de Sen es contundente: no hay hambrunas en democracia. (Podría agregarse que posiblemente los discursos políticos fueran innecesarios si ya hubiera "igualdad de condiciones", tal como Marx lúcidamente lo planteó en sus tesis sobre el fin del Estado y de la política misma). Sin embargo, frente a la cuestión inversa que sostiene que los gobiernos autoritarios pueden ser favorables al desarrollo, Sen afirma que, en términos generales, si se confrontan las estadísticas comparativas, la hipótesis sobre la cual no hay relación clara entre crecimiento económico y democracia en una u otra dirección parece la más plausible. Aun cuando hay pruebas de que es necesario un sistema de democrático para generar un buen clima económico, dado que, como ya señalamos, inclusive la determinación de las necesidades básicas depende de los debates públicos.

Notas

1. La *accountability* horizontal se refiere a los mecanismos de supervisión y control realizados por otras instituciones del Estado mientras que la vertical es aquella ejercida por el electorado y por las asociaciones autónomas de la sociedad civil.
2. El caso de los medios de comunicación masivos es clave en relación a la construcción de una esfera pública deliberativa. En virtud de su estructura abstracta (ausencia de interacciones simples entre asistentes y destinatarios) y asimétrica (no hay intercambio de roles entre los participantes) y de su misma dinámica, dirigida por relaciones de poder, las "opiniones públicas que en ellos se generan no están legitimada por procesos colectivos de aprendizaje y decisión. Al respecto, la comunicación en Internet compensaría las debilidades del carácter anónimo y asimétrico de los medios masivos. Sin embargo, a pesar de estas objeciones, Habermas muestra que la estructura y dinámica de la comunicación de masas no constituye un inconveniente para la producción de opiniones razonadas, dado que las opiniones públicas proceden conjuntamente de los esfuerzos de las élites dedicadas a la formación de la opinión y de las reacciones más o menos conscientes de un amplio y variado público de masas. Además, en circunstancias favorables, los medios pueden contribuir a la calidad deliberativa del proceso político en su conjunto.
3. En "Démocratie déliberative vs démpocratie agonistique? Le statut du conflit dans les thèories et les pratiques de participation contemporaines" Loïc Blondiaux señala algunos límites a la democracia deliberativa habermasiana señalados por autores provenientes del propio campo de la democracia deliberativa, entre ellas, Nancy Fraser, Sheyla Benhabib, Iris Young, Jane Mansbridge, Melissa Williams. Y desde una visión más radicalizada y por fuera del campo deliberativo, Chantal Mouffe.

Referencias

Blondiaux, L. (2008), "Démocratie délibérative vs. Démocratie agonistique? Le statut du conflit dans les théories et les pratiques de participation contemporaines", en: *Raisons Politiques* / 02, Nº 30

Bohman, J. (1996), *Public Deliberation. Pluralism, complexity and democracy*, Cambridge, Mass.: MIT Press

Caillé, A. (2008), "Um totalitarismo democrático? Nao, o parcelitarismo", en: P. H. Martins, A. Matos, B. Fontes, *Límites da democracia*, Recife: Editora Universitaria

Floria, C. (2009a), *Entrevista a Carlos Floria*, en: P. Martins, A. Matos, B. Fontes, 2009

Godbout, J. (2009b), "Ha representacao sem representatividade?, en: P. Martins, A. Matos, B. Fontes, 2009

Habermas, J. (2009a), "¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica?", en: J. Habermas, 2009

Habermas, J. (2009), *¡Ay, Europa!, Pequeños escritos políticos XI*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1999a), "Tres modelos de democracia", en: J. Habermas (1999)

Habermas, J. (1996), *Between facts and norms*, MIT, Cambridge, Mass.

Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós

Laclau, E (2005), *La razón populista*, Buenos Aires: FCE

Laclau, E. (2008), *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires: FCE

Martins, P. H., A. Matos, B. Fontes (eds.) (2009), *Límites da democracia*, Recife: Editora Universitaria

O´Donnell, G. (2007), *Disonancias. Críticas democráticas a la democracia*, Buenos Aires: Prometeo

Portugal, S., P. H. Martinse (2008), *Redes primarias, participación democrática y sistema de salud*, Coimbra: Centro de Estudos Sociais, Facultade de Economia, Universidade de Coimbra

Reigadas, M. C. (2008a), "Confianza y deliberación: las condiciones éticas de la participación democrática", en: S. Portugal, P. H. Martinse, 2008

Reigadas, M. C. (2009a), "El debate de la post-transición democrática en América Latina: política expresiva, neopopulismo y calidad institucional," en: A. Fornari, J. Wester, C. Pérez Zavala (eds.), 2009

Fornari, A., J. Wester, C. Pérez Zavala (eds.) (2009), *La razón en tiempos difíciles. Homenaje a Dorando J. Michelini* (en prensa)

Sen, A. (2005), *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n´est pas une invention de l´Occident*, Paris: Payot & Rivages

Sidicaro, R. (2009), "Notas sobre problemas de nuestra democracia", en: *Cuadernos Argentina Reciente*. *La democracia Argentina (1983-2008)*, Nª 6, Buenos Aires: Miguel Talento Editor

Vega Encabo, J., F. J. Gil Martín (2008), "Introducción. Pragmatismo, objetividad normativa y pluralismo, El debate sobre normas y valores entre H. Putnam y J. Habermas", en Hilary Putnam y J. Habermas, *Normas y valores*, Madrid: Trotta

Young, I. M. (1990a), "Imparcialidad y lo cívico público", en: S. Benhabib, C. Cornella, 1990

Benhabib, S., C. Cornella (1990), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia: Edicions Alfons El Magnánim

DEMOCRACIA Y PLURALIDAD DE FORMAS DE VIDA

Gonzalo Scivoletto

Introducción

¿Es cierto, como afirma Giovanni Sartori, que "el viento de la historia ha cambiado de dirección, y sopla en una sola: hacia la democracia"? (Sartori, 2003: 372). Por el momento todo parece indicar que así es. En todas partes, las masas se levantan para exigir ser incluidas en aquellos sistemas donde las decisiones son tomadas por algunos privilegiados desde los centros de poder (mercados, poder político, poder mediático). Aunque en apariencia se las incluya (por ejemplo, mediante mecanismos formales electorales, encuestas de consumidores y servicios de atención al cliente o espacios para comentarios en los medios digitales) en realidad, los asuntos de la cosa pública muchas veces no llegan a la esfera pública. Sin embargo, esta afirmación un tanto "romántica" de la democracia como "destino" puede resultar sospechosa en la medida que, podría pensarse, se comprenda a la democracia como un modo más de vida entre otros que se ha convertido (o eso se pretendería) en hegemónico. En este trabajo se intenta, entonces, analizar esta compleja relación entre "democracia" y "múltiples formas de vida", desde el marco teórico de la ética del discurso de Karl-Otto Apel.

Como punto de partida para una comprensión más clara del problema, podemos retomar las siguientes preguntas formuladas por Dieter Lohmar, que hemos abordado en otro lugar (Scivoletto, 2008): "¿Debe corresponder a una ética no ligada al mundo familiar también un estilo de vida unitario y una costumbre unitaria?", esto es, "¿pueden ser admitidas diversas formas de ethos en el marco de una ética no ligada a un mundo familiar?" (Lohmar, 1995: 11). Respecto de la segunda pregunta, parece que una de las ventajas que presentan las sociedades democráticas modernas es que precisamente garantizarían la convivencia de las distintas formas de vida o "éticas sustanciales". Pero, al mismo tiempo, la democracia no es (o no parece serlo) un mero marco formal de convivencia, sino que ella misma es una forma de vida y, por lo tanto, también entraña un núcleo de valores o prácticas sustanciales. Entonces, la primera pregunta (donde la caracterización proveniente de la fenomenología husserliana de la "ética no ligada al mundo familiar" puede ser interpretada en el sentido de una ética universal posconvencional) plantea la dificultad de pensar si tal ética no supone, en última instancia, una forma de vida que, en cuanto tal, se erige a sí misma como superior a otras formas de vida. Frente a esta afirmación pueden adoptarse dos actitudes: o bien denunciarla como una nueva forma de homogeneización, y hasta de etnocentrismo, o bien darla por válida. Pero la validación de la democracia también puede tener una raíz puramente etnocéntrica, basada en la idea de que "lo que pasa por racional o fanático es relativo al grupo ante el que creemos necesario justificarnos —al cuerpo de creencias comunes que determina la referencia al término «nosotros»" (Rorty, 1996: 241). En este sentido, la "superioridad" de la democracia al fascismo, por ejemplo, se debería a que "nosotros" fuimos educados en aquella tradición. (Rorty, 2007) Ahora bien, también se puede intentar buscar criterios de legitimación de la democracia más allá de la mera aceptación de la tradición, e incluso aclarar qué está supuesto en la idea de democracia misma. Este es el aporte que la filosofía puede realizar a la democracia.

A continuación, intentaremos analizar la relación entre democracia y múltiples formas de vida en dos dimensiones: en el ámbito estatal y en el ámbito de la política internacional o global.

Pluralidad y tolerancia

En su artículo "Plurality of Good?" (Apel, 1997), que hay que situarlo en el debate entre liberales y comunitaristas, Apel distingue tres formas paradigmáticas de comprender la tolerancia que en cierto sentido representan una evolución histórica de las sociedades modernas (occidentales). El primer modo apunta a garantizar la libertad religiosa y surge en el contexto de la Ilustración y del proceso de separación de la Iglesia del Estado. El segundo modo consistiría en la libertad de opinión y palabra, sobre todo en un contexto de formas totalitarias de poder estatal. Por último, una forma más comprehensiva, según Apel, habría surgido en la actualidad en cuanto al "libre espacio para la auto-expresión (self-display) de

diferentes formas socio-culturales de vida" (Apel, 1997: 199). En este caso nos encontramos con una situación compleja, dado que si bien es el Estado quien debería garantizar este derecho, precisamente es en gran medida el propio Estado liberal-democrático moderno quien ha imposibilitado o limitado la pluralidad de formas de vida. En este sentido, desde una perspectiva comunitarista, tal como lo entiende Apel, se trataría de dar un paso más allá del estado liberal y su supuesta pretensión de neutralidad. En efecto, el comunitarismo busca recuperar los valores fuertes, el ethos, las tradiciones o aquello que Hegel denominaba la "eticidad sustancial". Sin embargo, Apel afirma que los proyectos que han intentado fundar el estado en valores fuertes étnico-religiosos generalmente condujeron a una "destrucción de la tolerancia hacia los derechos individuales y las minorías" (Apel, 1997: 200). Por lo tanto, afirma, "parece que sólo el liberalismo y su neutralidad hacia valores tradicionales puede proporcionar la posibilidad de un tipo de tolerancia que es la precondición para una sociedad multicultural" (Apel, 1997: 200). De tal modo, habría una especie de jerarquía (y no complementariedad), entre tolerancia negativa y positiva, pues la tolerancia negativa sería una condición necesaria, aunque no suficiente, de la llamada tolerancia positiva. (Por ello para Apel, desde el punto de vista de la democracia, el principio de autodeterminación o de soberanía como auto-despliegue de los pueblos se encuentra subordinado a los derechos universales, siempre entendidos como derechos fundamentados pragmático-trascendentalmente y no como expresión de un presunto derecho natural).

A partir de este análisis preliminar se abren dos líneas argumentativas. La primera apunta a la fundamentación de la distinción misma entre tolerancia negativa y afirmativa. Tolerancia negativa es aquella que se muestra como indiferente a los valores tradicionales de los diferentes ethos en la medida que no se violen los principios de igualdad y libertad para la autoexpresión. La tolerancia afirmativa, en cambio, consiste en "apreciar, en principio, que las múltiples y profundas tradiciones valorativas son recursos que pueden enriquecer la cultura humana en general y el compromiso social de los individuos" (Apel, 1997: 200). La segunda línea va dirigida contra un tipo de liberalismo orientado económica y jurídicamente, en el sentido de una concepción hobbesiana de racionalidad estratégica. En esta dirección, tampoco Kant ofrece para Apel una respuesta satisfactoria para la apreciación de valores tradicionales. Como ya observó Hegel, el principio de universalización de las máximas presupone siempre ya en su aplicación una eticidad sustancial sobre la que se opera. Pero Apel tampoco quiere dar lugar a la solución hegeliana de una nueva eticidad representada en el Estado. La tesis de Apel es que "es necesario complementar el principio kantiano de moralidad válida universalmente con el presupuesto histórico de un ethos sustancial" (Apel, 1997: 201). Sin duda este es el desafío, la gran tarea de la filosofía práctica contemporánea de mediar universalidad y particularidad o entre principios universales de justicia y formas particulares de vida buena, es decir, mediar entre Kant y Hegel (Apel, 1988).

A continuación, el texto mencionado al comienzo se orienta hacia consideraciones pragmáticas o empíricas, es decir, a analizar no las cuestiones de validez o de ética normativa sino cuestiones de facticidad o factibilidad. Concretamente Apel plantea algunas dudas frente a la posibilidad de alcanzar una sociedad multicultural basada en la tolerancia afirmativa, y los dos ejemplos que menciona como causa de su cierto escepticismo son Europa y Estados Unidos. "Uno tiene que conceder -afirma Apel- que todavía no ha emergido un modelo de estado constitucional o sociedad civil donde el multiculturalismo sea más que, como mucho, un compromiso entre asimilación a tradiciones de valores dominantes y una tolerancia meramente negativa" (Apel, 1997: 201). Es decir que desde el punto de vista de una primera evaluación de la realidad político-social contemporánea, la situación parece oscilar entre el asimilacionismo y el mero "no molestar" intercultural. También se podría agregar, sin pretender agotar la cuestión, la folklorización cultural basada en un interés meramente turístico. Ninguna de estas tres actitudes políticas apunta a una auténtica valoración de las diferentes culturas y a un proceso de mutuo aprendizaje o de fusión de horizontes (Gadamer). Pero a pesar de esta sana dosis de realismo, según Apel, no tenemos en nuestro presente otra opción que "luchar por (pursue) un orden legal cosmopolita basado en el federalismo político y el multiculturalismo etno-religioso en el sentido de valorar e incluso apoyar una variedad de tradiciones valorativas" (Apel, 1997: 201). Sin embargo, aquí uno puede preguntarse si este principio de reconocimiento intercultural, por llamarlo de alguna manera, es de orden moral o pragmático. Es decir, ¿se trata del reconocimiento fáctico e ineludible de la diversidad cultural y de la imposibilidad de una

cultura homogénea y, por lo tanto, de la necesidad empírica de contar con los otros en un mundo globalizado? ¿O se trata más bien de un principio moral, de un imperativo categórico, que obliga incondicionalmente a reconocer a la otra forma de vida?

Esta distinción puede ser enlazada con la distinción posterior que realiza Apel, siguiendo a Kant, entre lo bueno incondicionalmente y lo "bueno para algo". En efecto, podemos decir que el respeto y reconocimiento de las diferentes culturales es "bueno para" la convivencia, la paz mundial, el mejoramiento del comercio, la captación de mano de obra, etc. Ahora bien, para Apel el gran aporte de Kant es haber subordinado lo bueno relativo o teleológico a lo bueno deontológico. Es precisamente sobre este último que se fundamenta la validez de un principio de tolerancia negativa tal como se encuentra en la tradición liberal. La tolerancia es en sí misma, para Apel, un deber deóntico válido universalmente que permite, precisamente, la coexistencia de bienes individuales o colectivos producto de las diferentes concepciones de vida buena. Sin embargo, la tradición liberal de Kant difícilmente pueda fundamentar una forma de tolerancia afirmativa como la que se ha expuesto anteriormente. En este salto hacia otro tipo de tolerancia, Apel encuentra dos dificultades. La primera concierne a la restricción de la libertad negativa, esto es, a la reducción a la neutralidad. Dicho de otra manera, ¿hasta qué punto la libertad negativa supone la no-intervención, por ejemplo la no-intervención sobre formas de vida que impliquen la supresión misma del principio de la tolerancia? La segunda dificultad es una dificultad de aplicación, es decir, respecto de la manera efectiva de llevar a cabo la tolerancia afirmativa y de simultáneamente restringirla, así como también restringir la tolerancia negativa cuando sea necesario. La pregunta que uno puede plantearse, después de todo, es cuán tolerante de facto puede ser esta perspectiva respecto de las diversas formas de vida. Por ejemplo, frente a un régimen político teocrático, a una sociedad estratificada mediante sistema de "castas", a formas de vida racistas, etc. Creo además que desde la perspectiva de Apel, sólo sería aceptable una pluralidad de formas de vida en el ámbito individual y micro de las relaciones familiares y pequeños grupos. Esto se puede corroborar en las referencias de Apel a la ética del cuidado de sí de Foucault, como la libre realización de una estética de la existencia que, no obstante, debe ser enmarcada en principios generales de justicia (Apel, 1998: 644ss.).

Pero siguiendo con el planteo del propio Apel, la ética del discurso estaría en condiciones no sólo de fundamentar un principio universal de justicia neutral con respecto a las formas de vida concretas (tolerancia negativa); sino, también, un principio de "cuidado" de toda forma de vida (tolerancia afirmativa). En palabras de Apel: "En la medida que comprender a otras personas (y esto significa, interpretar sus expresiones culturalmente impregnadas) es una parte de la razón comunicativa, y de aquí, de solidaridad discursiva con otros, podríamos hablar también de un aspecto hermenéutico-trascendental de la transformación pragmático-trascendental del kantismo. Ahora bien, el giro hermenéutico-trascendental de la filosofía contemporánea nos compele, creo, a ampliar nuestra corresponsabilidad primordial de considerar los intereses de otras personas a grupos o comunidades colectivas" (Apel, 1997: 206). El segundo problema se refiere, entonces, a la realización efectiva de la tolerancia afirmativa, que es otra forma de decir, construir una sociedad intercultural. Según Apel, la ética del discurso puede hacer dos aportes. El primero, desde el punto de vista de su fundamentación pragmático-trascendental, consiste en la diferenciación entre consensos fácticos y el consenso como ideal regulativo. Pues una visión pragmatista pura partiría de la conformación de acuerdos entre tradiciones valorativas diversas a partir del establecimiento de denominadores comunes, siempre empíricos. El segundo, consiste en el principio ético discursivo de que la resolución de los conflictos debe estar en manos de los propios afectados mediante un discurso práctico. A partir de este punto, sistematiza Apel tres tipos de discursos (ideal-típicos, en el sentido de Weber) en la práctica social. El primero es precisamente, el discurso práctico. En este nivel, que se da en el ámbito de la esfera pública racional, ha de tratarse de mediar la comprensión y valoración hermenéutica de las distintas formas de vida con los "parámetros de moralidad de una comunidad ideal de comunicación" (a la que, en términos kantianos no puede corresponderle nada empírico, es decir, en cuanto ideal regulativo), en otros términos, de resolver o decidir hasta qué punto se apoya o se restringe una determinada forma de vida o práctica social (por ejemplo, la condena a muerte por adulterio de las mujeres en algunas comunidades islámicas, la prohibición del uso del velo en los

establecimientos públicos occidentales, etc.). El segundo tipo de discurso es el discurso político. Aquí de lo que se trata es de generar "acuerdos viables" (Apel, 1997: 210) entre los intereses de las comunidades existentes, a fin de evitar el perjuicio de las minorías y favorecer la interculturalidad. Por último, el discurso jurídico que debe "mediar entre la legislatura y un sistema coherente de derecho positivo" para favorecer la realización de un derecho cosmopolita basado en los derechos humanos universales, por ejemplo.

Democracia estatal y democracia global

A continuación podríamos distinguir entre las esferas estatal y global a partir de algunos ejemplos mencionados por Apel al pasar. Primer ejemplo: la discusión entre católicos y anticlericales respecto del derecho al aborto. Como todos sabemos se trata de una situación muy compleja sobre la que difícilmente se pueda lograr un consenso definitivo, aunque al menos sí es posible lograr un consenso sobre los puntos en disenso, por ejemplo, sobre el antagonismo entre el derecho a la vida y la libertad de decisión de la mujer sobre su cuerpo. En este caso, podemos observar cómo funcionan aquí los tres tipos-ideales de discurso distinguidos anteriormente, pero siempre dentro de los límites de la esfera estatal. Está claro, al menos parto de este supuesto, que la solución posible de asuntos como los del aborto, la eutanasia, entre otros tantos, debe emanar de un proceso deliberativo-democrático, y ser asumido por las respectivas posiciones a través del sistema político que se plasmará en las leyes respectivas. Aquí las dos formas de vida, a saber, "católica" y "anticlerical", conviven bajo un mismo marco que ofrece canales institucionales para la deliberación. Segundo ejemplo, también mencionado al pasar por Apel: "La violenta represión de una mujer turca por parte de su familia en Alemania" por razones culturales. Apel plantea que tal acción no debería ser criticada o sancionada por la circunstancia de que este estado tenga la potestad de la violencia legítima para hacerlo, sino por "una cuestión de compromiso crítico con los estándares de moralidad universal" (Apel, 1997: 209). En este caso, se ve claramente que la relación entre la dimensión deontológica y teleológica de las formas sustanciales de vida no es complementaria sino jerárquica. Desde un planteo comunitarista o antropológico podría ponerse en tela de juicio la legitimidad de intervenir en las prácticas culturales de una forma de vida (por más aberrante que nos pueda resultar esa práctica desde nuestra forma de vida). Sin embargo, por ser una acción que atenta contra la integridad física de una mujer, es decir, una acción que se encuentra tipificada como una grave falta dentro del derecho internacional, la intervención y la sanción parece tener una mayor fuerza legitimadora. Ahora bien, un tercer ejemplo (que no menciona Apel) puede referirse a la prohibición del uso del velo de las mujeres musulmanas en Francia (Scivoletto, 2011). En este caso, la "evidente" violación de los derechos de la mujer por el uso del velo es, en principio, bastante discutible, y parece ser que su prohibición (hasta donde estamos informados del caso) no es más que una imposición cultural hacia una minoría. Desde nuestro punto de vista, en este caso hay un error moral en el accionar político al no considerar (de acuerdo a la información disponible) la opinión de todos los afectados, en este caso las minorías involucradas. Ahora bien, puede mencionarse un cuarto ejemplo: la violación expresa de derechos de minorías, y de los grupos en sí (por ejemplo, mediante "limpiezas étnicas") por parte de un Estado. La particularidad de esta situación es que abre una posibilidad de intervención política o político-militar externa.

Apel se ha ocupado específicamente de este caso en un artículo en el que analiza la guerra de Kosovo. (Apel, 2001) Por razones de espacio no podemos llevar a cabo una descripción de tal conflicto. (Chomsky, 2002; Ramonet, 2004; Brems Kundsen, 2006) En todo caso, más allá de las distintas interpretaciones entre quienes defienden el accionar de la OTAN por considerarlo necesario desde el punto de vista humanitario y de la paz de la región y entre aquellos que sostienen que sólo consistió en una acción que respondía a otros intereses, lo que importa aquí es analizar la situación de los derechos humanos de las minorías más allá de las fronteras nacionales. Nos limitaremos a exponer algunas tesis relevantes en nuestro contexto.

Primero. En casos como los de Bosnia o Kosovo, señala Apel, donde fracasa el derecho internacional la "orientación normativamente vinculante recae sobre la ética" (Apel, 2001: 30). Sin embargo, no puede tratarse de una "ética ligada al mundo familiar", puesto que esto podría ser nefasto en conflictos étnico-religiosos. Es necesario entonces una ética universalista, a cuya fundamentación se aboca la ética del discurso.

Segundo. La ética del discurso fundamenta un principio ético universal y posconvencial, pero su aplicación histórica concreta devela que "a veces en aquellas situaciones inevitables donde los procedimientos discursivo-comunicativos de solución de problemas no son posibles porque uno de los interlocutores (partners) potenciales no está dispuesto a cooperar, [tal aplicación] posiblemente tiene que hacerse cargo del riesgo de uso de la fuerza contra la fuerza…" (Apel, 2001: 35). Aunque esto se lleve a cabo bajo la idea de un compromiso simultáneo de realizar esas condiciones discursivas en un futuro, lo cierto es que Apel considera el uso de la fuerza como legítimo en determinadas ocasiones, por ejemplo, como en este caso donde se violan los derechos fundamentales de minorías.

Tercero. Tal tipo de actuación contra-estratégica, que contempla la utilización de la fuerza y hasta la intervención más allá de la soberanía estatal, es una decisión eminentemente política, pero que no puede estar en manos sólo de las potencias mundiales (por ejemplo, los países con derecho a veto miembros del Consejo de Seguridad). Ello se debe a que, como afirma el propio Apel en otro lugar, "la idea del derecho en el sentido de los derechos humanos no puede ser realizada de manera adecuada ni por democracias particulares ni por un Estado mundial como potencia mundial" (Apel, 2006: 26). La institución que debería cumplir un rol fundamental en este aspecto es Naciones Unidas. Incluso con todas las críticas que pudieran realizarse, todas ellas deben estar orientadas a su democratización y consolidación, y no a su disolución. Además, también cumple un rol fundamental la sociedad civil mundial que es representada, según Apel, por lo que él llama "los miles de coloquios y conferencias" (Apel, 1993; 2007). En el primer caso, la participación se da formalmente a partir de los Estados, pero en el segundo son las propias sociedades las que espontáneamente se organizan en torno a los problemas comunes, entre ellos precisamente aquellos problemas respectivos a formas de vida de minorías que reclaman para sí su legítimo derecho a la auto-expresión (self-display). En este sentido, la democracia como forma de vida que reconoce y valora las múltiples formas de vida supone, ciertamente, una "ética sustancial" y, en cuanto tal, no es una mera forma vacía axiológicamente neutra. A la democracia le es constitutiva la tolerancia en sus dos dimensiones, en el sentido liberal clásico de la libertad e igualdad y en el sentido interculturalista contemporáneo o hermenéutico-trascendental. (Böhler, 1990: 140) No obstante, también precisamente por ese carácter de forma de vida la democracia debe reconocer lo "otro" de sí misma, y en este sentido, reconocer a la "intolerancia" como un principio constitutivo de sí misma. Por lo tanto, promover la democracia no es sólo promover la tolerancia sino también la in-tolerancia. En este punto, Zizek, por ejemplo, afirma que "la verdadera lucha política, como explica Ranciere contrastando a Habermas, no consiste en una discusión racional entre intereses múltiples, sino que es la lucha paralela por conseguir hacer oír la propia voz y que sea reconocida como la voz de un interlocutor legítimo. Cuando los "excluidos", ya sean demos griego u obreros polacos, protestan contra la élite dominante (aristocracia o nomenklatura), la verdadera apuesta no está en las reivindicaciones explícitas (aumentos salariales, mejores condiciones de trabajo...), sino en el derecho fundamental a ser escuchados y reconocidos como iguales en la discusión" (Zizek, 2008: 26-27) (cursivas, G. S.). Más allá de que las referencias a Habermas en esta cita y en el resto del texto muestran una interpretación bastante sesgada por parte de Zizek, lo que interesa destacar aquí es que la política democrática debe ser intolerante hacia toda forma de exclusión y "debe crear una sociedad en la que las decisiones de alcance y de riesgo sean fruto de un debate público entre todos los interesados" (Zizek, 2008: 110). Precisamente, esta es la propuesta de la ética discursiva.

Referencias

Apel, K.-O. (1997), "Plurality of Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View", en: *Ratio Juris* 10, nº 2, 199-212

Apel, K.-O. (1998), "Universale Prinzipien und partikulare (inkonmensurable?) Entscheidungen und Lebensformen. Einen Auseinandersetzung mit Peter Winch über ein Problem der Ethik in der philosophischen Situation nach Kant und nach Wittgenstein", en *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Apel, K.-O. (2006), "Ética del discurso, democracia y derecho de gentes", en: *Invenio*, noviembre, año/vol. 9, nº 17, Rosario: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, 19-33

Apel, K.-O. (1993), "Discourse Ethics as a Response to the Novel Challenges of Today's Reality to Coresponsibility", en: *The Journal of Religion*, Vol. 73, No. 4, 496-513

Apel, K.-O. (2001), "On the Relationship Between Ethics, International Law and Politico-Military Strategy in Our Time. A Philosophical Retrospective on the Kosovo Conflict", en: *European Journal of Social Theory* 4 (1), 29-39

Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
Apel, K.-O. (2007), *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas sobre la globalización*, Buenos Aires: Prometeo Libros
Böhler, D. (1990), "Transcendental Pragmatics and Critical Morality: On the Possibility and Moral Significance of a Self-Enlightenment of Reason", en: S. Benhabib, F. Dallmayr (eds.), *The Communicative ethics controversy*, MIT Press, 111-150
Brems Kundsen, T., C. Bagge Laustsen (eds.) (2006), *Kosovo between war and peace. Nationalism, peacebuilding and international trusteeship*, Londres: Routledge Taylor & Francis Group
Chomsky, N. (2002), *El Nuevo Humanismo Militar: Lecciones de Kosovo*, México: Siglo XXI
Ramonet, I. (2004), "La guerra de Kosovo y el Nuevo orden mundial", en: *Guerras del siglo XXI*, Barcelona: De Bolsillo, 125-150
Lohmar, D. (1995), "La mutación del ethos del mundo familiar en el encuentro con el mundo familiar extraño", en: *Philosophia*, Mendoza: UNCuyo, 11-33
Rorty, R. (1996), "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en: *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidos
Rorty, R. (2007), "Universalidad y verdad", en: *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Buenos Aires: Amorrortu, 9-80
Sartori, G. (2003), *¿Qué es la democracia?*, Buenos Aires: Taurus
Scivoletto, G. (2008), "La lucha por la universalidad. Análisis de la supuesta oposición entre justicia global e identidad latinoamericana desde la perspectiva de la Ética del Discurso", en: C. Pérez Zavala et al. (es.), *Justicia global e identidad latinoamericana*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 16-20
Scivoletto, G. (2011), "Comprender y valorar: Acerca de la necesidad, dificultad y posibilidad de "evaluar críticamente" un mundo de vida extraño", en: D. J. Michelini et al. (eds.), *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
Zizek, S. (2008), *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Sequitur

LA IDEA DE LA UNIVERSIDAD

Y DEL COMPROMISO POLÍTICO

Gustavo Salerno

Hasta donde me es posible saberlo, el artículo "¿Ciencia como emancipación? Una valoración crítica de la concepción de la ciencia en la «teoría crítica» "es uno de los pocos testimonios –o acaso el único- que Karl-Otto Apel ha ofrecido respecto de su comprensión de la relación entre universidad, Estado y política. Se trata de una conferencia pronunciada en 1969 en la cual señala que la principal de "las tareas de la universidad hoy y en el futuro" –el tópico de las jornadas en las que se presenta- es la práctica de la ciencia, en tanto ella implica la posible mediación entre teoría y praxis. Apel dedica la mayor parte de su exposición especialmente a un examen crítico de las "autocomprensiones" contemporáneas respecto de la tarea científica. Al inicio y al final de ese trabajo se expide acerca de si la universidad debería asumir para aquella labor un "mandato político", tal como lo exigía el movimiento estudiantil y, al parecer, surgía de la misma «teoría crítica».

Quisiera ante este texto y el problema que plantea proceder aquí de la siguiente forma: en principio, explicitar y destacar analíticamente la postura de Apel acerca del asunto mencionado; luego, inscribir esa interpretación en el marco de una tradición precisa de la universidad moderna, a la cual -según entiendo- ella pertenece; y, finalmente, reflexionar respecto de la "actualidad" que esa tradición, la tesis apeliana y la pregunta misma a la que se responde podrían tener para nosotros.

1

Al poner entre signos de interrogación la consigna "ciencia como emancipación" Apel pretende volverla parte de la reflexión más general acerca de cómo mediar correctamente teoría y praxis. Incluso, la discusión abierta en torno a ello evidencia según él un "momento estelar de la filosofía como potencial teoría de la ciencia" (Apel, 1985, II: 122). La exigencia de emancipación proviene de "la nueva izquierda" sociológica y filosófica propiciada por la «teoría

crítica», quien se mantiene en el ideario humboldtiano modificando la fórmula "en soledad y libertad" por la de "responsabilidad social y compromiso político". Así, pues, Marcuse y Habermas hacen a un lado la concepción axiológicamente neutral de la ciencia, denunciándola como aplicación de una razón instrumental que carece de reflexión y oculta intereses. La ideología es entendida, precisamente, como esa carencia y ese encubrimiento. Sin embargo, una «teoría crítica» es también interesada, bien que no en la manipulación técnica de procesos objetivados ni en la ampliación de la intersubjetividad del posible acuerdo orientador de la acción, sino en la emancipación de la sociedad. Esto lo intenta mediante una reflexión acerca de las consecuencias materiales de las ciencias sociales empírico-nomológicas y que conducen a una potenciación del dominio del hombre sobre el hombre, intentando impedir tales efectos.

Ahora bien, llegados a este punto es necesario saber "cómo puede ser organizada e institucionalizada como praxis políticamente relevante la terapia social propia de la ciencia social crítica de las ideologías" (Apel 1985 II: 136), que paradigmáticamente ejemplifican las metodologías de la pedagogía y la psicoterapia. Ello es apremiante puesto que los estudiantes exigen la "politización" de la ciencia y de la universidad, consigna que en principio Apel juzga como "equívoca y peligrosa". Para evitar este equívoco y esta peligrosidad es conveniente percatarse de que toda comunidad crítica de la ciencia comporta las normas de una ética mínima –como ya señalara Peirce-, entre las que se cuenta el respeto mutuo de los investigadores como sujetos autónomos, y el tomar en serio los argumentos críticos propios y de los colegas. El ideal popperiano de la "sociedad abierta" se instala grosso modo también en esta línea, y agrega la necesariedad de transformar las relaciones políticas y sociales que se oponen a su realización. Esta breve reconstrucción exige puntualizar con inmediatez dos cuestiones.

Por una parte, Apel afirma: "no me parece en absoluto imposible derivar del a priori de la comunidad «ilimitada» de comunicación, que constituye el supuesto de toda argumentación científica, aquel compromiso político y social que puede darnos el criterio supremo de valoración para las ciencias hermenéuticas del acuerdo intersubjetivo y las ciencias sociales críticas" (Apel, 1985, II: 141; subrayado mío). Efectivamente, ese criterio debe consistir en el acuerdo ilimitado libre de restricciones y determinaciones naturales, ideal que, al mismo tiempo, permite a la «teoría crítica» identificar tanto las alienaciones institucionales como la "falsa conciencia" de intereses clasistas que impiden la realización de la comunidad ideal de comunicación.

Por otra parte, es preciso posicionarse respecto de la transición posible desde la ciencia (o los resultados de ésta) a la praxis política. Aquello que se entiende por –y se exige como- "mandato político" o "politización" de la ciencia y la universidad admite según Apel las siguientes interpretaciones: o bien se trata del compromiso político de los científicos individuales como ciudadanos de estado; o bien se concibe en el sentido del reclamo de los estudiantes y de la recepción hecha de los postulados de la «teoría crítica», es decir, como integración de reflexión teórica y compromiso material. Es en este punto donde Apel cree necesario completar o precisar la fundamentación habermasiana, pues el interés emancipatorio que ésta adjudica a las ciencias sociales críticas y a la filosofía no se traduce en la identidad de conocimiento e interés. Antes bien, éstos se separan en el grado más alto de la reflexión filosófica, como lo demuestra justamente el análisis de Habermas acerca de los tres intereses cognoscitivos fundamentales. De este modo, la identidad a la que se aspira no es pertinente "para nosotros como hombres finitos si se entiende por compromiso una arriesgada y políticamente efectiva toma de partido", aunque podría considerársela como un principio regulativo al que –como sostenía Kant- no le corresponde nada empírico (Apel, 1985, II: 143 n. 41).

En suma, Apel comprende que el significado emancipatorio que puede admitir la ciencia corresponde al interés por desdogmatizar y criticar toda convicción irreflexiva o no fundamentada de acuerdo a los criterios de una comunidad ideal de comunicación. Aspirar a algo más que esto –como pretenden los estudiantes y han exigido algunos receptores de la «teoría crítica»- es mera "ilusión idealista". Por tanto, hay que concluir, en primer lugar, que la democracia puede concebirse "como el intento de realizar también en el medium de la política las reglas de juego fundamentales de la comunidad crítica de comunicación", lo que requiere no suprimir la distinción entre ciencia y política; en segundo lugar, que es inadmisible un mandato político de la ciencia si por ello hay que entender el servicio de ésta a la legitimación jurídica de la política

desconociendo las reglas de juego parlamentarias de la formación de la voluntad; y finalmente, que es admisible y posible otro tipo de mandato político, con tal que trascienda el compromiso individual. En efecto, "[n]o es a la ciencia a la que le conviene de forma inmediata, a mi juicio, algo así como un «mandato político», pero sí a una universidad democráticamente organizada, y no un mandato político como tal, sino un mandato de política científica que actualmente es ya prácticamente ejercido y que el estado no debe limitar sino fomentar. Filosóficamente podría interpretarse como el mandato de la cooperación en la realización de las condiciones políticas de posibilidad de la ciencia incluyendo su función emancipatoria de ilustración" (Apel, 1985, II: 145; subrayados míos).

2

Quisiera poner énfasis en el hecho de que las jornadas en las que Apel presentó su trabajo versaban acerca de las tareas de la universidad "hoy y en el futuro". Esta propuesta sugiere que la posición apeliana no sólo concierne a la coyuntura alemana de fines de 1960 –informada, por cierto, de las convulsiones provocadas dentro y fuera de los claustros por el mayo francés-, sino también a toda universidad que se reclama heredera de una concepción moderno-autonomista que siempre (es decir: también en el futuro) hay que defender contra los poderes heteronomizantes que la acechan. Por ende, sobre este trasfondo o sobre esta tradición debe insertarse la postura apeliana acerca del "mandato de política científica", de la relación Estado-universidad y de la competencia emancipatoria de la ilustración.

Como puede saberse, en La contienda entre las facultades… Kant defiende fervientemente dos principios: la primacía del foro universitario (o científico) sobre el poder censor del clero y del gobierno político en materia de evaluación de la publicidad de los escritos, y la estabilidad dentro de la universidad entre las facultades llamadas "superiores" y la "inferior". En rigor, sería conveniente considerarlo un único principio, con un doble alcance respecto de los vértices de la autonomía y la heteronomía.

El posicionamiento de la universidad "hacia fuera" y "hacia adentro" está determinado por la menor de las facultades (la de Filosofía), puesto que -nótese bien-, según Kant, es necesario que la comunidad científica cuente con una facultad "independiente de los mandatos del gobierno con respecto a sus doctrinas y tenga la libertad, no de dar orden alguna, pero sí de juzgar todo cuanto tenga que ver con los intereses científicos, es decir, con la verdad, terreno en el que la razón debe tener el derecho de expresarse públicamente, ya que sin ello la verdad nunca llegaría a manifestarse (en perjuicio del propio gobierno)" (Kant, 1999: 4).

He aquí el núcleo o la tesis principal de La contienda… kantiana. Considero que el sentido fundamental que esta proposición articula debe considerar a la vez las siguientes circunstancias.

El pasaje expresa de manera evidente la imposibilidad que tiene, en principio, el gobierno o Estado de interferir en los asuntos de la facultad de Filosofía. Esto es así por dos motivos: por una parte, según Kant aquella instancia sólo tiene especial interés en legislar respecto de aquellas facultades que se ocupan de bienes populares (el eterno, el civil y el corporal), lo que implica a la vez que éstas (es decir, Teología, Derecho y Medicina) –en tanto influyen sobre las masas (Vernik, 2007: 69)- no se dan a sí mismas las leyes y su control, sino que están determinadas heterónomamente. No obstante, la virtual independencia de la facultad de Filosofía es paradojal (o relativa, como diré más adelante), pues tanto la división como la nomenclatura de lo "superior" e "inferior" en el ámbito académico –en tanto institución no natural- es obra del propio gobierno. (Kant, 1999: 3-5).

Pero, además, la posibilidad de juzgar lo concerniente a los intereses científicos –considerándolos objetos que somete a examen y crítica- expresa parcialmente el rol que le cabe a la menor de las facultades. Podría decirse: sólo señala la competencia universitaria inmanente. Hacia fuera, performativamente, en tanto "permanece adicta al principio de la libertad" la Filosofía indica aquello que el hombre puede y debe hacer: "vivir honestamente, no cometer injusticias, mostrarse moderado en el goce y paciente en la enfermedad, ateniéndose sobre todo a la espontaneidad de la Naturaleza" (Kant 1999: 12-13; subrayados en el original). Me parece que no se cometería injusticia alguna si se aproximan estas indicaciones kantianas al compromiso práctico que problematiza Apel, bien que todavía en el lenguaje de la *Aufklärung*, que se busca y espera. Como sea, esta responsabilidad ética y política es la que opera como telos en el texto kantiano, pues podría llegar el día en el que se trastoquen las jerarquías y la Filosofía, si bien no ejerza el poder, sí asesore al gobierno que lo detenta,

hallando éste así “mejor medio para conseguir sus fines que en su propia autoridad absoluta” (Kant, 1999: 17). Bien se ha observado que, por tanto, el espacio (parcialmente) autónomo reservado a la Filosofía “permite albergar, al mismo tiempo, la `razón crítica´ y la `razón instrumental´, dos tipos de racionalidad no fácilmente conciliables en nuestros días” (Lazzetta, 2007: 112).

Razón crítica, por cierto, que tiene el derecho a la expresión pública, eco casi literal de la principal aspiración de una época que, aunque no sea ilustrada, al menos se encuentra en proceso de ilustración y compromete al ciudadano que ha alcanzado esa cima (por ejemplo, el filósofo o, en general, el “académico”) a que “en calidad de maestro” se dirija al público a través de sus escritos haciendo uso público de su razón emancipado de toda tutela. (Kant, 1987: 25-29)

No dar lugar a la publicidad de esta racionalidad obra en perjuicio del propio gobierno: es decir, además de un “ala derecha” en el “parlamento de la ciencia” que defiende los intereses materiales del Estado (a saber: los sacerdotes, los juristas y los médicos), es preciso que exista un “ala izquierda” a cargo de los filósofos. Esto es así para Kant puesto que “sin contar con el severo examen y las críticas de ésta el gobierno no se hallaría satisfactoriamente informado respecto de aquello que puede resultarle ventajoso o perjudicial” (Kant, 1999: 17). Por consiguiente: la dignidad de la facultad menor (dominante en el “orden cultural”, como propone Bourdieu (Bourdieu, 2008: 89) se mide intra y extramuros: es la ocasión de –y el medio para- tanto la crítica tendente a la determinación de las condiciones de posibilidad de todos los conocimientos “superiores” (y, así, de la reflexión de la universidad acerca de sí misma), como para la crítica del poder (dominante en el “orden político”). En efecto, “ilustrar al público y racionalizar el poder representan dos metas gradualistas cruciales en el proyecto iluminista de Kant” (Lazzetta, 2077: 111; subrayado en el original).

La razón y la reflexión en Apel transforman comunicativamente la razón y la reflexión libres presupuestas por Kant. Esta diferencia no puede obviarse y condiciona toda aproximación posible entre los proyectos de uno y otro. Pero acaso no es descabellado –reconociendo precisamente dicha limitación- destacar algunas líneas de continuidad respecto de los asuntos de la universidad, el Estado y la política tal como ambos los han pensado.

Tanto Apel como Kant entienden que el Estado no debe limitar la política científica propia de la universidad. En este sentido, ambos siguen concibiéndolo como un poder heteronomizante. Es evidente que la universidad contemporánea ya no está organizada jerárquicamente de lo “superior” a lo “inferior”, que existen nuevas facultades científicas que exigen libertad y a las que corresponde adjudicar también la búsqueda de la verdad, y que ellas –al menos, tendencialmente- también pueden entrar en conflicto con el poder del gobierno. Asimismo, la facultad de Filosofía se ha ido institucionalizando dentro de las humanidades como espacio diferenciado (en nuestro medio: como carrera singular) respecto de la historia, la geografía, la filología, etc., y se ha separado de las matemáticas, en tanto ciencia racional pura. Pero aun así, incluso en el contexto de un grado de especialización de los saberes académicos que Kant no conoció, Apel parece recobrar el impulso dado por aquél a la reflexividad y criticidad indispensables para la comunidad científica, en tanto se trata, ahora como antes, de evitar los dogmas y la falta de fundamentación de la actividad propia de cada disciplina.

Tanto Apel como Kant incluyen en el mandato político de la universidad la tarea de contribuir a la ilustración, y agregan también a dicha labor un telos emancipatorio. En efecto, sabemos que la ilustración es la liberación del hombre de su “culpable incapacidad”, la de la falta de decisión para servirse de la razón sin el patrocinio de otro. Y podemos recordar que, al final de La transformación de la filosofía, Apel añade dos principios regulativos para la estrategia moral del obrar a largo plazo: el principio de supervivencia (del género humano como comunidad real de comunicación) y el principio de emancipación (la realización de la comunidad ideal de comunicación en la real). Este último “implica la superación de la sociedad clasista o… la eliminación de todas las asimetrías, producidas socialmente, del diálogo interpersonal” (Apel, 1985, II: 410). Para ello es necesario contar con un instrumental que habilite la autocomprensión reflexiva de los hombres de las estructuras que lo cosifican a través de una explicación que, partiendo del modelo del psicoanálisis y de la crítica de las ideologías, se sirva de todas las ciencias empírico-analíticas y normativo-analíticas.

Tanto Apel como Kant consideran que el ejercicio libre de la reflexión y del examen crítico –que se reclama desde la universidad y a ésta

misma- guarda relación con una ética política que se erige en criterio de la acción comprometida. El primero condiciona ésta a su fundamentación en base a los criterios de una ética mínima e indispensable propia de la comunidad de los investigadores, que debe entenderse a la vez como comunidad ilimitada de crítica e interpretación, y admite incluso que la identidad entre ciencia y emancipación puede considerarse como un principio regulativo. Kant, por su parte, coloca también dentro de la academia (concretamente, en el seno de la facultad de Filosofía) el ideal ilustrado del uso libre de la razón, el cual, mediante el dominio de las inclinaciones, puede conducir a un vivir honesto y justo en tanto se conocen tanto los deberes como los derechos políticos. En este sentido, los filósofos "son motivo de escándalo para el Estado", a quien aquéllos se le aparecen como "propagadores de luces" y "gente peligrosa" (Kant, 2004: 123).

3

¿Qué pueden significar para nosotros estas ideas en torno a la universidad y a su relación con el Estado? ¿Sigue siendo una de las tareas de la universidad hoy y en el futuro el compromiso político y la emancipación? ¿Es actualmente el poder del gobierno la principal amenaza a la autonomía universitaria? He postergado hasta aquí la consideración de dos cuestiones que ahora presento para que coadyuven en la búsqueda de una respuesta a las anteriores interpelaciones.

Por una parte, me refiero a la circunstancia de que Apel indica que el Estado no sólo no debe limitar la política científica que desarrolla la universidad democrática, sino que, además, debe fomentarla. Creo que esta sola indicación puede sugerirnos la posibilidad de repensar al Estado como un peligro acuciante de la vida universitaria: evidentemente, no tenemos que ir muy lejos para notar que el texto kantiano cobra una particular actualidad dados los últimos hechos vividos en torno a este tema en Chile. Efectivamente, en contextos como este, considero correcto afirmar que "la actividad de un pensar crítico, de una interrogación y auto interrogación deliberante, razonada y permanente, como talante propio de una educación ciudadana y democrática, aparece ciertamente como una rémora, un obstáculo para la ganancia rápida, algo de muy poca rentabilidad a corto plazo, una suerte de "piedra en el zapato" para el poder dominante y sus instituciones". (Salvat, 2011)

Contrariamente a esto, creo que, en casos como el argentino la contienda autonomía/heteronomía se está redefiniendo, y ha vuelto lícito que nos preguntemos "si el Estado no aparece en muchas ocasiones como el reaseguro o el resguardo de niveles razonables de autonomía frente a la heteronomía radical a la que la someterían, en otras condiciones, las demandas múltiples de estos actores extra-universitarios y extra-estatales [v. g., el mercado, las instituciones transnacionales de financiación, los medios masivos de comunicación, etc.]" (Rinesi, 2007: 61-62).

Por otra parte, no debería olvidarse que ya según Kant la universidad moderna contaba con "cierta autonomía", consistente en que "sobre los doctos en cuanto tales no pueden juzgar sino ellos mismos" (Kant, 1999: 2). Es decir, incluso para Kant esa autonomía no es absoluta: en un sentido, porque ella paga el precio –sin dudas sumamente costoso- por el uso de un lenguaje mayormente esotérico y por cierta ajenidad de sus métodos y problemas respecto de la sociedad: es decir, los doctos son en parte autónomos porque pareciera que se hablan sólo a sí mismos.[1] En otro sentido, porque de cara a la mediación de teoría y praxis "la autonomía es una categoría relacional que delimita un espacio frente a otros actores y supone, ineludiblemente, una referencia externa" (Lazzetta, 2007: 108; subrayado en el original). Sobre todo, es una categoría que se relaciona con la res-pública, ya que es parte de ésta, una porción de la comunidad política que integramos y contribuimos a definir. (Rinesi-Soprano 2007b: 17)

Así, pues, cuando se denuncia la pérdida de la autonomía universitaria se parte de una presuposición equivocada, de una "situación ideal originaria" de la universidad (su autonomía) a la que –para utilizar el lenguaje de Kant- "no le corresponde nada empírico".

Hacer filosofía en la universidad hoy desde el ala izquierda es elaborar una representación de la propia actividad (por cierto, no sólo filosófica) en la que estén incluidas tanto su insoslayable función crítica del poder como la reflexión en torno a la condición inevitablemente relacional de su autonomía. Esto último debería permitirnos pensar además que los intereses de los doctos y de quienes ocupan el poder gubernamental, unos y otros, se miden de acuerdo al pueblo o la sociedad civil, verdadera fuente de financiamiento y destino final de aplicación de las producciones de la universidad.

Notas

1. Por cierto, sería posible y deseable precisar un poco mejor estas afirmaciones y, a través de ellas, nuestra reflexión acerca de la relativa autonomía de la universidad. Por lo pronto, habría que considerar que el campo de los "doctos" también puede heteronomizarse desde dentro, por ejemplo, en la medida en que la filosofía y las ciencias sociales utilizan un lenguaje –e incluso un método- "tomado en préstamo" de las ciencias naturales. Así, se podría advertir que "las palabras comunes, investigación, enseñanza, dirección de laboratorio, etc., encubren realidades profundamente diferentes" (Bourdieu, 2008: 77).

Referencias

Apel, K.-O. (1985), "¿Ciencia como emancipación? Una valoración crítica de la concepción de la ciencia en la «teoría crítica», en: K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 2 T., 121-145

Bourdieu, P. (2008), "El conflicto de las facultades", en: P. Bourdieu, *Homo academicus*, Buenos Aires: Siglo XXI, 53-98

Chiroleau, A. (2007), "Según pasan los años: la autonomía universitaria y sus retos", en: E. Rinesi, G. Soprano (comps.) (2007a), 119-143

Lazzetta, O. (2007), "Lo público y la actualidad de Kant", en: E. Rinesi, G. Soprano (comps.) (2007a), 107-118

Kant, I. (1987), "¿Qué es la Ilustración?", en Kant, *Filosofía de la historia*, México: FCE, 25-38

Kant, I. (1999), *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Madrid: Trotta

Kant, I. (2004), *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires: Losada

Rinesi, E. (2007), "El conflicto de las facultades en el debate filosófico", en: E. Rinesi, G. Soprano (comps.) (2007a), 29-64

Rinesi, E., G. Soprano (comps.) (2007a), *Facultades alteradas. Actualidad de El conflicto de las Facultades, de Immanuel Kant,* Buenos Aires: Prometeo-UNGS

Rinesi, E., G. Soprano (2007b), "Universidad, Estado y sociedad. Los sentidos de la autonomía y la heteronomía en la experiencia de la universidad pública argentina", en: M. Marquina. G. Soprano, *Ideas sobre la cuestión universitaria. Aportes de la RIEPESAL al debate sobre el nuevo marco legal para la Educación Superior*, Buenos Aires: Instituto del Desarrollo Humano – UNGS, 15-24

Salvat, P. (2011), "Filosofía y violencia", disp. en: http://blogs.cooperativa.cl/opinion/politica/20110901075957/filosofia-y-violencia; cons.: 10/10/11

Vernik, E. (2007), "La universidad moderna, entre la autonomía y el Estado. Notas sobre El conflicto de las facultades de Immanuel Kant", en: E. Rinesi, G. Soprano (comps.) (2007a), 65-79

ÉTICA DEL DISCURSO Y ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO.

Un análisis de las contribuciones de la teoría desde la pragmática trascendental del lenguaje

Santiago Prono

I

El presente trabajo analiza la contribución que puede realizar la teoría ética del discurso para el mejoramiento de la calidad institucional del estado democrático de derecho. Se tiene en cuenta el tema del constitucionalismo y, específicamente, el tipo de justificación habitualmente propuesta del control judicial de normas democráticamente sancionadas. La idea es que a partir del fundamento filosófico de esta teoría ética, relacionado con el procedimiento de reconstrucción trascendental de los presupuestos inherentes a la dimensión pragmática del discurso argumentativo, es posible brindar un mayor respaldo teórico a tal justificación, dado que permite explicitar, no sólo las condiciones de posibilidad del planteo de pretensiones de validez mediante discursos prácticos, sino aquellos presupuestos que, en última instancia, subyacen a los principios que los jueces pretenden resguardar cuando intervienen en las decisiones de los demás poderes del Estado.

II

La teoría ética del discurso comporta un carácter procedimental e intersubjetivo que estriba en la confrontación crítica de argumentos orientada a la obtención de consensos racionalmente motivados como condición de validez de la justificación de las normas morales que incorpora, desde sus propios presupuestos filosóficos, parte de las implicancias conceptuales del giro lingüístico, pragmático y hermenéutico de la filosofía contemporánea.[1] En el caso de Apel, esta teoría ética mantiene la exigencia trascendental de interrogarse por las "condiciones de posibilidad y validez", pero no cree que sea necesario buscarlas en las estructuras de la conciencia, característica del dualismo metódico de la Filosofía moderna, sino que es menester

buscarlas en el lenguaje y la argumentación. (Maliandi, 1997: 117, 2002: 60) E tal sentido, el rasgo teóricamente distintivo que resulta fundamental en la ética del discurso, es su sentido reconstructivo orientado a la explicitación de los presupuestos normativos que subyacen como condición trascendental de validez al planteo de todo argumento con sentido, y cuyo reconocimiento implica un carácter moral inherente a la racionalidad misma.

A partir de esta reconstrucción de la dimensión pragmática del discurso argumentativo se justifican conceptos fundamentales de esta teoría ética. Entre ellos están el concepto de la fundamentación última (*Letztbegründung*), que no debe pensarse en un sentido lógico-deductivo, sino en sentido de una reflexión pragmático-trascendental que simplemente alude al hallazgo de presupuestos inherentes a la argumentación, y que por lo tanto no pueden negarse sin incurrir en una autocontradicción pragmática o performativa (*pragmatischer Selbstwiederspruch*)[2], ni fundamentarse sin comisión de *petitio principii*. Aquí se evidencia la irrebasabilidad (*Unhitergebahrkeit*) del discurso argumentativo, que implica la imposibilidad de "salirse" del discurso para tomarlo como objeto de estudio, y ello porque ya siempre lo estamos presuponiendo, por ejemplo para negar con argumentos la viabilidad de una fundamentación racional de la moral. Otro concepto fundamental es el de la norma básica (*Grundnorm*), la cual refiere a un principio ético necesariamente presupuesto en *toda* argumentación, sea cual fuere el contenido de la misma, e implica una exigencia de recurrir a *discursos prácticos* ante cada caso de conflicto de intereses.[3] Finalmente, también aparece en la ética del discurso de Apel el concepto de comunidad ideal de comunicación (*Ideale Kommunikationsgemeinschaft*), que refiere a una situación discursiva que adopta la forma de un ideal regulativo en la que los interlocutores involucrados aceptan confrontar sus puntos de vista basándose exclusivamente en argumentos. (Apel, 1973: 358ss., 1975: 140ss., 1987: 283ss., 1995: 233ss., 2002: 21ss., 2007: 49-55)

Esta teoría ética tiene como punto de partida, entonces, y como señalé, el análisis de las condiciones de posibilidad (*Bedingung der Möglichkeit*) y validez de la argumentación mediante un análisis pragmático-trascendental (en el caso de Habermas hablamos de una "pragmática universal") que se propone explicitar los presupuestos ya siempre operantes en la misma práctica comunicativa llevada a cabo en términos de argumentos. D. Böhler, discípulo de Apel, señala que "la reflexión pragmático-trascendental de la filosofía reconstructiva no se propone construir ningún modelo, sino que permite recordar (*erinnert*) [o explicitar] lo que nosotros en la praxis de la vida ya siempre hacemos", en el sentido de las implicancias normativas presupuestas en nuestro desempeño como interlocutores discursivos. Se trata del señalamiento reflexivo de los presupuestos que dan sustento a la factibilidad lógica de los razonamientos conceptuales (*logische Fähigkeit des begrifflichen Redens*); y no se trata de una mera comprensión conceptual, sino también de una específica comprensión pragmática (Böhler, 1985: 242, 243). En opinión de Böhler, "el modelo filosófico reconstructivo desarrolla el esquema fundamental y necesario para un procedimiento reconstructivo empírico-normativo-analítico" (Böhler, 1985: 261).

Así, el sentido reconstructivo de la ética del discurso refiere entonces al descubrimiento de las condiciones normativas que son constitutivas de todo entendimiento intersubjetivo, que resultan moralmente relevantes[4]: "cada vez que argumentamos seriamente, además de haber anticipado *nolens volens* las relaciones ideales de comunicación, también hemos reconocido ya siempre, además de la corresponsabilidad, la igualdad de derechos, por principio, de todos los participantes en la comunicación. Necesariamente suponemos, siempre como finalidad del discurso práctico, la capacidad (universal) de consensuar todas las soluciones de los problemas: así, por ejemplo, todas las soluciones vinculantes de los problemas de fundamentación de normas" (Apel, 1991: 157-158). Por esto es que en estos presupuestos de la argumentación, normativos e inevitables, está ya implicado un principio ético-discursivo (Cfr. Apel, 2007: 51-52). Esta tesis central de la ética del discurso fundamentada de manera pragmático-trascendental (Apel, 2007: 136), es la tesis Apel viene sosteniendo desde su *Transformación de la filosofía* de 1973, cuando afirmaba que "a la argumentación racional (propia del ámbito de la ciencia, pero también a la racionalidad propia de los demás ámbitos discursivos) subyace la validez de normas éticas universales" (Apel, 1973: 397)[5].

Teniendo en cuenta esta base teórica de la ética del discurso, cabe interrogar por el tipo de contribución que esta puede brindar para el

mejoramiento de la calidad institucional del estado democrático de derecho.

La teoría ética del discurso, sabemos, puede realizar tal contribución asumiendo un rol crítico, consistente en señalar la necesidad de intentar vincular el discurso crítico libre, público e irrestricto orientado al consenso, con los procedimientos de fundamentación de las normas y decisiones políticas, jurídicas, etc., como así también con los correspondientes intentos de resolución de conflictos. Así, el discurso filosófico de fundamentación ética de la democracia se propone contribuir a la consolidación y a la ampliación de este sistema, así como a la autocorrección de sus falencias o desviaciones. (De Zan, 1991: 297) La idea es que, a partir del procedimiento trascendental-reconstructivo de las condiciones de posibilidad y validez de decisiones y normas que forma parte del procedimiento de fundamentación racional última de las normas morales que establece la ética del discurso, es posible adoptar un sentido crítico interno del desempeño de las instituciones democráticas del estado de derecho, y ello teniendo en cuenta el análisis de los presupuestos ya operantes en las mismas prácticas institucionales que se estudian y/o critican[6].

Ahora bien, más allá de este sentido crítico que esta teoría ética puede adoptar en relación con el desempeño de las prácticas políticas, tema éste ya antes analizado, (Prono, 2012) en esta oportunidad cabe indagar acerca de qué aporte (más) concreto (aún) puede realizar la ética del discurso para el mejoramiento de la calidad institucional de dicho estado democrático de derecho. Una respuesta estriba en que la base teórica de la ética del discurso puede ser tenida en cuenta como criterio de validez para otorgar mayor respaldo teórico a la justificación habitualmente propuesta para fundamentar el control judicial de constitucionalidad, orientado al resguardo de los presupuestos sobre los que se sustenta la democracia[7].

III

Una de las restricciones que se ejerce en el estado constitucional y democrático de derecho sobre las decisiones de los poderes políticos, Ejecutivo y Legislativo, es la del control judicial de constitucionalidad, que siempre genera cuestionamientos. Usualmente se considera que la práctica del control judicial fue introducida por primera vez por el juez J. Marshall en el famoso caso **"**Marbury vs. Madison**"** de la Corte Suprema de Estados Unidos en 1803. En Argentina la Suprema Corte ejerce este tipo de controles desde 1887 en el caso "Sojo, Eduardo c/ Cámara de Diputados de la Nación" del 22 de septiembre de ese año, en el que rechazó el mandamiento de prisión dictado por la Cámara de Diputados contra este particular alegando que ello afectaba la independencia de los Poderes Legislativo y Judicial, y otros principios del orden constitucional. En los últimos años este desconocimiento de la Corte Suprema respecto de la potestad judicial del Poder Legislativo se ha aplicado a los indultos decretados por el Poder Ejecutivo entre octubre de 1989 y diciembre de 1990 a favor de militares involucrados en la violación de los derechos humanos en el último gobierno de facto. También puede tenerse en cuenta la exigencia de la Suprema Corte al Parlamento para la actualización de los haberes jubilatorios a partir del caso "Badaro, Adolfo Valentín c/ANSeS s/reajustes varios" del 8 de agosto de 2006, que fue un caso testigo porque obligó al Ejecutivo a enviar, casi dos años más tarde, el proyecto de ley para asegurar la movilidad jubilatoria que fue aprobado (mediante la ley 26417) en octubre de 2008. Si bien hay antecedentes anteriores, en Europa la difusión de las Cortes constitucionales se remonta al período posterior a la segunda guerra mundial, con la reactivación de la Corte en Austria en 1946 y las previsiones de la Constitución italiana de 1948 y de la ley fundamental alemana de 1949. Experimentos de justicia constitucional centrados sobre una adecuada Corte fueron intentados, hace ya algunos años y luego del fin de los regímenes dictatoriales, en Portugal (Constitución de 1976 revisada en 1982) y en España (Constitución de 1978).

Desde el punto de vista de la Filosofía jurídica y política, el control judicial genera tanto rechazos como aceptación. En el caso de los primeros, las principales objeciones tienen que ver con el hecho de que el Poder judicial en ocasiones pretende modificar, o anular, las decisiones que emanan del Poder legislativo, ya sea determinando el alcance de los derechos individuales o sociales, dirimiendo los conflictos que se generan entre los poderes del Estado, o porque interpreta las reglas del procedimiento democrático. Mientras que ciertos autores se preguntan si deberíamos encomendar esta función únicamente a un Tribunal Constitucional, sugiriendo que algunos aspectos de esta misión merecerían la atención de un poder especial del gobierno (Ackerman, 2007: 113), otros directamente sostienen que una concepción deliberativa de la democracia "tiene

la máxima desconfianza hacia órganos elitistas no representativos para la toma de decisiones, como los judiciales" (Martí, 2006: 292). Por su parte, y contrariamente a este último punto de vista que señala el déficit democrático de la Justicia, se sostiene que en realidad los jueces están en mejores condiciones de decidir que los propios involucrados en un caso determinado, y por lo tanto, puesto que es más importante la destreza intelectual que la capacidad para representar y equilibrar imparcialmente los intereses de los involucrados, es más probable que las decisiones correctas sean tomadas por los jueces, y no por los políticos. (Garzón Valdés: 1989: 644-645; Ferrajoli, 2008: 55, 87, 212-213) En los últimos años, sin embargo, y aun cuando el debate no se haya saldado, son muchos los autores que han venido sosteniendo la necesidad de contar con un recurso como el que representa el control judicial, ya que constituye una herramienta necesaria, no sólo para regular la interacción social, sino para influir y complementarse con las decisiones legislativas. (Ely, 1980; Elster, 1999; Michelman, 1999; Fabre, 2000; Nino, 2003; Sunstein, 2004; Gloppen, 2006; Martí, 2006; Gargarella, 1996, 2006; Tushnet, 2009, Zurn, 2009, entre otros) El posicionamiento teórico adoptado por varios autores respecto del constitucionalismo, y la idea de que el control judicial debería intervenir para resguardar los principios democráticos, ya no resulta novedoso ni original (al menos desde 1980 con la obra de J. Ely, *Democracy and Distrust*), pues desde entonces se concibe una articulación entre el punto de vista de la democracia y del derecho sosteniendo que cuando los jueces intervienen, lo hacen para resguardar la democracia.

IV

En relación con este tema del constitucionalismo, la teoría del discurso de Habermas puede brindar una justificación más amplia a esta pretensión de articular el derecho con la democracia en relación con el control judicial. Frente al problema de cómo abordar la cuestión dada por el hecho de que normas democráticamente sancionadas puedan resultar anuladas por jueces no democráticamente elegidos (al menos no directamente), el posicionamiento teórico asumido por este filósofo es que, y más allá del mero señalamiento acerca de la necesidad de que el derecho resguarde o asegure la legitimidad de los procedimientos políticos, para intentar una salida acorde con su concepción de la democracia hay que tener en cuenta ambas perspectivas, y ello a partir de los presupuestos operantes en la práctica comunicativa para la justificación de procedimientos decisorios en el estado democrático de derecho, que se expresan en su tesis de la identidad de origen entre estado de derecho y soberanía popular. Esta tesis afirma que si bien el estado de derecho y la soberanía popular en un primer momento pueden entrar en conflicto, en realidad se presuponen mutuamente y se relacionan en términos de una implicación de tipo material. Habermas presenta ambos principios como igualmente originarios, pues, señala, ninguno se deriva del otro, y por lo tanto tampoco hay necesidad de suponer que alguno tenga prioridad conceptual; esto significa que la autonomía privada y la autonomía pública se exigen la una de la otra, siendo igualmente originarias e interdependientes. No se trata, por cierto, de una "conexión paradójica de principios contradictorios", ya que los derechos políticos que garantizan la autonomía pública de ciudadanos democráticos sólo pueden ser ejercidos en la medida en que sea posible contar con el reconocimiento de los derechos y la autonomía de los individuos y, a la inversa, los derechos subjetivos e individuales que procuran la defensa universal e igualitaria de libertades, sólo pueden estar garantizados y resultar efectivos en el marco de un adecuado ejercicio de los derechos políticos[8]. El derecho y la democracia pueden conectarse en este sentido porque se presuponen recíprocamente desde el origen mismo de la práctica constituyente. De este modo es posible comprender ya conceptualmente la justificación de este activismo judicial orientado a resguardar la democracia.

Ahora bien, y en orden a complementar esta postura (aquí meramente señalada) respecto del control judicial, aún es posible indagar con mayor profundidad en los fundamentos filosóficos de las razones que permiten justificar dicho posicionamiento. Una justificación del control judicial no resulta totalmente transparente, o comprensible desde un punto de vista conceptual, si no se aclara, y explicita, *qué* se está protegiendo cuando se ejerce tal clase de control: es necesario clarificar el tipo de principios que los jueces deben proteger cuando intervienen en las decisiones del Legislativo o del Ejecutivo. Y para esto se requiere de un método reconstructivo como el que adopta la ética del discurso para la fundamentación racional de las normas morales.

El aporte de esta teoría ética respecto de este tema del constitucionalismo estriba en que los

presupuestos del procedimiento democrático que el control judicial debe resguardar, pueden interpretarse como aquellos que la misma permite explicitar mediante su procedimiento de fundamentación. En efecto, la reflexión que efectúa la ética del discurso sobre las presuposiciones (morales) del discurso[9], y en base al cual explicita su principio procedimental de fundamentación discursiva, permite dar cuenta de los requisitos inherentes a los procedimientos democráticos que el control judicial debería resguardar, por ejemplo para la toma de decisiones en el Parlamento. La idea en este punto, entonces, es que esta teoría ética adopta una importancia fundamental, pues su procedimiento reconstructivo del discurso argumentativo permite explicitar las condiciones en base a las cuales se estructuran los derechos en los que se expresa el valor del procedimiento democrático, y que el control de constitucionalidad debería asegurar cuando se orienta a proteger los presupuestos que lo posibilitan. Estas condiciones pueden concebirse en términos de principios sustantivos de carácter moral, como el principio de autonomía, de dignidad e inviolabilidad de la persona, y expresan derechos (de carácter liberal, pero no sólo negativos, sino también positivos, derechos sociales, o constitucionales, además de políticos, civiles, humanos, etc.) que tienen una importancia fundamental para el sistema democrático debido a que, implícita o explícitamente, son aquellos en los que este se basa, y que por cierto no derivan de la misma práctica democrática, y por supuesto tampoco de presupuestos metafísicos, dogmáticos, religiosos, etc., sino que (y nuevamente) surgen del tipo de reflexiones efectuadas sobre la práctica argumentativa que la ética del discurso explicita en el marco de su procedimiento de fundamentación. En este sentido cabe señalar que tal clase de condiciones normativas implican la amplitud de participación en la discusión de los potencialmente afectados por una decisión, la libertad de expresión en una deliberación, la igualdad de condiciones bajo las cuales la participación se lleva a cabo, la satisfacción de que las propuestas sean apropiadamente justificadas, la exclusión de intereses no generalizables, o la reversibilidad de la decisión, entre otros.

El señalamiento específico de aquello que los jueces pretenden resguardar del procedimiento democrático cuando intervienen anulando decisiones de otros poderes del Estado, permite responder a la pregunta central acerca de por qué estos órganos contramayoritarios pueden prevalecer sobre los órganos representativos de la soberanía popular en una serie de cuestiones que tienen que ver con temas que afectan a los propios involucrados; en otros términos, ¿por qué en ciertas circunstancias debería primar la decisión de órganos sin un origen de tipo democrático directo?, y esto independientemente de la distinción que a este respecto quiera (o pueda) plantearse entre derechos individuales, que es la competencia de los jueces, y derechos sociales colectivos, sobre los que legislan y deciden los políticos (Dworkin, 1999: 146 ss.).

Establecer una conexión adecuadamente justificada entre el valor de la democracia y el control judicial de constitucionalidad, más allá del mero señalamiento acerca de que este tipo de activismo judicial se justifica en el hecho de que resguarda la democracia, estriba entonces en que dicho valor comporta ciertas precondiciones. Cuando los jueces interpretan la Constitución, y esta prevalece por sobre la legislación ordinaria, están en realidad protegiendo estas precondiciones, que son las que la ética del discurso explicita (en términos de W. Kuhlmann) mediante “reflexión estricta”, de carácter pragmático-trascendental, sobre los presupuestos del discurso argumentativo, ya siempre y necesariamente aceptados cuando se plantean pretensiones de validez mediante discursos prácticos. Sobre esta base podemos comprender por qué “la superioridad epistémica no es algo que surge del proceso democrático, sólo a partir del mero hecho de llamarse ‘democrático’; éste depende de ciertas condiciones, positivas y negativas, que el proceso debe cumplir” (Nino, 2003: 272).

El sistema de control de constitucionalidad que queramos elegir y que podamos adoptar, no depende de una cuestión solamente jurídica, ni siquiera tampoco de una puramente política, sino que también depende de otro tipo de consideraciones que comportan un carácter fundamentalmente moral, susceptible de explicitación mediante reflexión pragmática sobre la racionalidad argumentativa. Sobre esta base es posible justificar con un mayor respaldo teórico el control judicial, alegando que el mismo debería orientarse a garantizar la discusión democrática, por ejemplo, impidiendo la discriminación de grupos (cuando no se permite la participación de ciertos partidos políticos en el proceso electoral), favoreciendo la creación de una opinión pública informada (al impedir que ciertas opiniones sean censuradas por la formación de monopolios en los medios de comunicación masiva, tanto privados como

estatales), o impidiendo la privación de la libertad de alguien sin justa causa (Gargarella, 2012), etc.

Teniendo en cuenta esta justificada injerencia del derecho en la política democrática, el aporte de la ética del discurso estriba pues, y nuevamente, en que mediante el procedimiento de orden reflexivo y reconstructivo de los presupuestos de la interacción discursiva, es posible explicitar, y por lo tanto resguardar, las condiciones básicas del procedimiento democrático, que no se encuentran determinadas por este procedimiento, sino que las presupone como su condición de legitimidad. Precisamente por esto es necesario contar con un tal método reconstructivo (como el de la ética del discurso) que permita explicitarlas como paso previo y necesario para poder resguardarlas adecuadamente.

V

Independientemente de sus posibles dificultades, la ética del discurso ha logrado explicitar la concepción ética subyacente al estado democrático de derecho: el reconocimiento, a veces tácito y a veces expreso, pero en todo caso siempre presente, no sólo de que los conflictos que se producen en el seno de la sociedad tendrían que ser resueltos mediante la búsqueda de consenso (Maliandi, 1991), sino que además ello sólo es posible a partir del reconocimiento de principios morales básicos que subyacen al ordenamiento político-jurídico y que, en última instancia, también regulan y son aquellos sobre los que se basa la interacción social a niveles concretos, fácticos, y para cuya explicitación se requiere de un método reconstructivo. Este es precisamente el punto de apoyo que se requiere para la legitimación de las prácticas políticas y la consolidación del estado democrático de derecho, y en el marco del cual se expresa una de sus instituciones, como es la del control judicial de constitucionalidad de normas democráticamente sancionadas.

Notas

1. Para un estudio reconstructivo de lo que, según los propios autores, podemos caracterizar como los fundamentos conceptuales de la ética del discurso. (Apel, Böhler, Kadelbach, 1984; Apel, 1973, 1980: 272, 1986: 45-85, 1996: 17-41, 1998; Habermas, 1971; 1974, 1991; Böhler, 1985, 2003: 221-249; Kuhlmann, 1992). Por el lado de algunos comentaristas puede consultarse a Maliandi, 1991: 47-62; Michelini, 1991: 63-87; De Zan, 1994: 15-45; Damiani, 2009).

2. Este tipo de contradicción se entiende si se toma en cuenta la dimensión pragmática del lenguaje. Semejante contradicción, a diferencia de una contradicción semántica entre dos proposiciones (en la cual el predicado de una niega lo que afirma el de la otra), se comete con una sola proposición, pero en la cual se niega precisamente lo que está implícitamente afirmado en el acto comunicativo por el cual dicha proposición se expresa, o bien se afirma lo que en el acto se niega. Esto significa, en otros términos, que con una tal contradicción se apela a aquello que se quiere criticar para pretender justificar el tipo de objeción que se quiere plantear. (Apel, 1986: 205, 1992b: 17-18, y 1994: 161-162; Maliandi, 2002: 62)

3. El concepto de “discurso práctico, como “principio D” de la ética del discurso, se ha convertido en un término técnico específico de la Filosofía contemporánea, en especial a partir de su empleo en las obras de Habermas, que lo entiende como un examen crítico-argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada.(Habermas, 1971: 23ss.). Tal examen, señala al respecto Maliandi, “es necesariamente dialógico y exige ante todo la simetría y la correspondiente igualdad de derechos entre quienes participan en él” (Maliandi, 2006: 231ss. -esp. 234).

4. Es este sentido reconstructivo de esta teoría ética el que no han sabido leer la mayoría de sus críticos cuando objetan su procedimiento de fundamentación alegando la imposibilidad de alcanzar consensos como instancia fundamental para la justificación racional de las normas morales. (Elster, 1988: 53-65; Wellmer, 1994: 106ss.; Tugendhat, 2001: 151ss.; Küng, 1997, 2006; Küng y Kuschel, 2006). Esta teoría ética ciertamente se orienta a la obtención de consensos, pero esta no es su característica fundamental, y por esto no adopta un sentido constructivista, sino reconstructivo de las condiciones de posibilidad de la fundamentación filosófica. (Prono, 2007)

5. La ética del discurso de este autor también comporta una parte referente a la definición del contenido concreto de normas situacionales, y al análisis de la realidad socio-histórica desde el punto de vista de una ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) teniendo en cuenta las condiciones que afectan la implementación del procedimiento en cuestión. (Apel, 1993, 2001; Kuhlmann, 1992: 25; Böhler, 2003: 222-232) Pero de estas dos partes no me voy a ocupar aquí, sino sólo de aquella primera (parte) hasta aquí mencionada respecto del tipo de reconstrucción señalado.

6. S. Benhabib concibe a esta teoría ética en el sentido de que constituye un “criterio crítico” de la política democrática (Benhabib, 1995: 352-355, esp. 353).

7. Por cierto este es un tema que requiere de un estudio independiente. Pero en lo que sigue sólo me interesa sugerir una línea de investigación que podría tenerse en cuenta para analizar el aporte que esta teoría ética puede realizar a este problema de la Filosofía práctica. (Prono, 2012, 2011a, 2011b).

8. Para un análisis de este tema véase Habermas (1999: 253-254; 1994: 133, 1999: 255, 2006: 275-314, 2009a: 156, 2009b: 87-139; Bobbio, 1985: 23-24).

9. Respeto recíproco, libertad comunicativa para plantear argumentos, no coacción, y demás reglas de simetría que comportan lo que Maliandi denomina como "principios de equidad discursiva" (Maliandi, 2006: 231ss.).

Referencias

Ackerman, B. (2007), *La nueva división de poderes*, México: FCE

Apel, K.-O, D. Böhler, G. Kadelbach (eds.) (1984), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, 2 Ts., Frankfurt am Main: Fischer

Apel, K.-O. (1973), *Transformation der Philosophie*, 2 Ts., Frankfurt am Main: Suhrkamp

Apel, K.-O. (1975), "El problema de una fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del racionalismo crítico)", en: *Diánoia*, XII, México, 140-173

Apel, K.-O. (1980), "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischer Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en: Kanellopoulos (ed.), *Feschrifft für K. Tsatsos*, Atenas

Apel, K.-O. (1986), *Perspektiven auf Sprache. Interdisziplinäre Beiträge zum Gedanken an Hans Hörmann*, Berlín-New York: W. de Gruyter

Apel, K.-O. (1987), "El problema de la fundamentación filosófica última desde una perspectiva pragmático trascendental del lenguaje", en: *Estudios filosóficos*, Valladolid, Vol. XXXVI, Mayo-Agosto, 283-299

Apel, K.-O. (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós

Apel, K.-O. (1992), *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Buenos Aires: Almagesto

Apel, K.-O. (1993), "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch dir Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?", en: M. Kettner, K.-O. Apel (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Apel, K.-O. (1999), *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto

Apel, K.-O. (1995), "¿Límites a la ética discursiva?", en: A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme, 233- 262

Apel, K.-O. (1996), "Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität", en: Apel, K.-O., M. Kettner (eds.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Apel, K.-O. (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Apel, K.-O. (2001), "Diskurse thik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachswängen der Politk, des Rechts und der Marktwirtschaft", en: Apel, Burckhart, *Prinzip vor dem Mit-Veratwortung. Gründllage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg: Königshausen & Neumann

Apel, K.-O. (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis

Apel, K.-O. (2007), "Discourse Ethics, Democracy, and International Law. Toward a Globalization of Practical Reason", en: American Journal of Economics and Sociology, Vol. 66, Nº 1, 49-70

Benhabib, S. (1995), "Afterword: Communicative Ethics and Contemporary Controversies in Practical Philosophy", en: S. Benhabib, F. Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, Massachusetts: The MIT Press

Bobbio, N. (1985), *El futuro de la democracia*, Barcelona: Plaza Janés

Böhler, D. (1985), *Rekonstruktive Pragmatik, Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*; Frankfurt am Main: Shurkamp

Böhler, D. (2003), "Transzendentalpragmatik und Diskursethik. Elemente und Perspektiven der apelschen Diskursphilosophie", en: *Journal for General Philosophy of Science*, Nº 34, 221-249

Damiani, A. (2009), *Handlungswissen. Eine transzendentale Erkennung nach der pragmatischen Wende*, Freiburg/München Verlag Karl Alber

De Zan, J. (1991), "Significación moral de la democracia", en: K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan, D. J. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica

De Zan, J, (1994) "Filosofía y pragmática del lenguaje", en: K.-O. Apel, *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto, 15-45

Dworkin, R. (1999), *Los derechos en serio*, Barcelona: Ariel

Elster, J. (1998), *Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press

Elster, J. (1999), *Constitucionalismo y democracia*, México: FCE

Ely, J. (1980), *Democracy and Distrust. A Theory of Judicial Review*, Mass.: Harvard University Press

Fabre, C. (2000), *Social Rights under the Constitution. Government and the Decent Life*, Oxford: O.U.P.

Ferrajoli, L. (2008), *Democracia y garantismo*, Madrid: Trotta

Gargarella, R. (1996), *La justicia frente al gobierno. Sobre el carácter contramayoritario del poder judicial*, Barcelona: Ariel

Gargarella, R. (2006), "Should Deliberative Democracy Defend the Judicial Enforcement of Social Rights?", en: Besson, S., Martí, J. (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot/Burlington: Ashgate

Gargarella, R. (2012), "La democracia deliberativa en el análisis del sistema representativo. Algunas notas teóricas y una mirada sobre el caso de la Argentina". Disp. en: www.insumisos.com Red de Investigadores Latinoamericanos por la Democracia y la Paz (RILDEPAZ), http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/la%20democracia%20deliberativa%20en%20el%20analisis%20del%20sistema%20repres.pdf. Bajado el 20/4/2011.

Garzón Valdéz, E. (1989), *Derecho, ética y política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales

Gloppen, S. (2006), "Analyzing the Role of Courts in Social Transformation", en: Domingo, P., Gargarella, R., Roux, T. (eds.), *Courts and Social Transformation in New Democracies. An Institutional Voice for the Poor?*, Aldershot/Burlington: Ashgate

Habermas, J. (1971), *Theorie und Praxis*, Frankfurt: Suhrkamp

Habermas, J. (1974), "Zur Logik des theoretischen und praktischen Diskurses", en: Manfred, R. (eds.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg: Rombach

Habermas, J. (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (1994), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (2009a), "Erläuterungen zur Diskursethik", en: J. Habermas, *Philosophische Texte (Bd. 3: Diskursethik)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (2009b), „Zur Architektonik der Diskursdifferezierung. Kleine Replik auf eine grosse

Auseinandersetzung" (2005), en: J. Habermas, *Philosophische Texte (Bd. 3: Diskursethik)*
Kuhlmann, W. (1992), *Sprachphilosophie. Hermenutik. Ethik. Studien zum Transzendentalpragmatik*, Würzburg: Köninghausen & Neumann
Küng, H. (1997), *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid: Trotta
Küng, H. (2006), *Proyecto de una ética mundial*, Madrid: Trotta
Küng, H., K.-J. Kuschel (eds.) (2006), *Ciencia y ética mundial*, Madrid: Trotta
Maliandi, R. (1991), *Transformación y síntesis*, Buenos Aires: Almagesto
Maliandi, R. (1997), *Volver a la Razón*, Buenos Aires: Almagesto
Maliandi, R. (2002, "Conceptos y alcances de la 'ética discursiva' en K.-O. Apel", en: *Tópicos*, Santa Fe, Nro. 10, 59-73
Maliandi, R. (2006), *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires: Biblos
Martí, J.-L. (2006), *La república deliberativa. Una teoría de la* democracia, Madrid: Marcial Pons
Michelini, D. (1991), "Ética discursiva y legitimidad democrática", en: K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan, D. J. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, 63-87
Michelmann (1999), *Brennan and Democracy*, Princeton: Princeton University Press
Nino, C. S. (2003), *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa
Prono, S. (2007), "¿Por qué no más Apel? Análisis y consecuencias de algunas objeciones a su propuesta de la ética del discurso", en: D. J. Michelini, R. Maliandi, J. De Zan (eds.), *Ética del discurso. Recepción y críticas desde América latina*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 134-154
Prono, S. (2011a), "Moral, política y derecho. Un análisis del (problema del) control judicial desde el concepto de racionalidad discursiva de Habermas y Apel", en: *Revista Telemática de Filosofía del Derecho* (Madrid, España), Nº 14, 191-214
Prono, S. (2011b), "Ética, Política y Derecho. Reflexiones en torno al problema del control judicial de constitucionalidad desde la perspectiva de la racionalidad discursiva", *Papeles del Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*, Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, Nº 1, 1-16
Prono, S. (2012), "Ética del discurso. Un análisis sobre la sistematización de la Filosofía práctica", en: *VI Coloquio internacional sobre ética del discurso*", Río Cuarto: Ediciones del ICALA
Sunstein, C. (2004), *The Second Bill of Rights*, Basic Books: New York
Tugendhat, E. (2001), *Lecciones de ética*, Barcelona: Gedisa
Tushnet, M. (2009), *Weak Courts, Strong Rights: Judicial Review and Social Welfare Rights in Comparative Constitutional Law*, Princeton: Princeton University Press
Wellmer, A. (1994), *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona: Anthropos
Zurn, Ch. (2009), *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review*, New York: Cambridge University Press

ECONOMÍA Y JUSTICIA SOCIAL

Wolfgang Kuhlmann

1. El desarrollo de las relaciones económicas y sociales es preocupante en muchos países -también en Alemania, país en el que se centra primariamente mi interés-. La diferencia entre pobres y ricos aumenta constantemente, hay grupos enteros de la población excluidos, la clase media está amenazada, las condiciones de ingresos y de propiedad se separan cada vez más, muchas personas están preocupadas por su futuro. Esto es especialmente preocupante si uno sigue recordando el lema central de la discusión política en la Alemania de posguerra, según el cual sólo es posible prevenir la barbarie si se crean condiciones económico-políticas estables y ventajosas para todos. Este desarrollo está vinculado con -y va acompañado de- profundos cambios en el discurso político público. Aquí, las opiniones de la corriente principal de la economía neo-liberal han tomado el liderazgo y abogan a favor de un capitalismo salvaje, opiniones que no sólo dominan el debate económico en sentido estricto, sino también el debate político. Muy a menudo se habla de una "legítima primacía" de la economía ante la política de los representantes del pueblo, una política que, de todas formas, se ha vuelto impotente.

Si alguien es especialista en filosofía, como soy yo, y al mismo tiempo se siente muy insatisfecho con este desarrollo, ¿qué puede hacer? Me parece que se puede hacer lo siguiente: Se podría intentar *limitar desde afuera* la influencia de las teorías neoliberales *con la ayuda de la filosofía moral*, y esto podría hacerse de la siguiente manera: Si nos sentimos indignados por las injusticias sociales, aceptadas por la corriente principal de la economía, entonces nos apoyamos, en primera instancia, sobre algo como sentimientos morales, sobre nuestro sentido moral, sobre intuiciones morales. Estas tienen una importancia enorme, pero, al mismo tiempo, son instancias unívocas, no muy claras y, además, bastante débiles, las cuales pueden ser tergiversadas, confundidas y desacreditadas fácilmente, por ejemplo, mediante argumentos técnico-económicos. Esto es particularmente

cierto en el ámbito de la justicia social, en el cual las relaciones son de hecho mucho más complicadas que en el ámbito de la moralidad individual, donde nuestras intuiciones morales pre-teóricas son especialmente fuertes. Ahora bien, si fuera posible explicitar las intuiciones morales por medio de la ilustración filosófico-moral acerca del ámbito de la justicia social, hacerlas más unívocas, más fuertes y resistentes, apoyarlas en argumentos, entonces podría resultar, al final, que ciertas tesis y ciertos argumentos de la corriente principal de la economía que entran en colisión con estas intuiciones empedernidas, ya no puedan ser expuestas públicamente, no puedan ser más expuestas por académicos, políticos o periodistas, sin que ellos arriesguen ser tenidos por burdamente cínicos o, incluso, por inmorales. Entonces podría mostrarse, tal vez, que son moralmente intolerables aquellas condiciones en las cuales se aceptan simplemente elevadas tasas de desempleo que empobrecen a amplios grupos sociales a tal extremo, que su participación en la vida económica y política se hace imposible, condiciones en las cuales, por otro lado, existen enormes diferencias de ingresos y de bienes, y hay otros grupos que se enriquecen enormemente; podría mostrarse, además, que un sistema económico que favorece tales circunstancias debe ser cambiado. Incluso se podría mostrar, quizá, que también los economistas que piensan de modo cientificista pueden y tienen que entender estas objeciones como pertinentes en el sentido de la racionalidad científica. A propósito, hay ejemplos alentadores de tales procesos de esclarecimiento, como el cambio del debate público sobre la homosexualidad. En este caso, el efecto se produjo casi exactamente como ha sido descrito.

En lo que sigue intentaré hacer unos primeros pasos en este camino. Mi propuesta parte de la perspectiva de la ética del discurso pragmático-trascendental, la ética que yo defiendo. El estatus de mis consideraciones es resultado de la siguiente reflexión: Como se sabe, la ética del discurso es una ética formal procedimental, es decir, la resolución de problemas concretos de contenido -como, por ejemplo, los de la justicia social- quedan en manos del discurso práctico entre todos los participantes y afectados. Acerca de problemas concretos de contenido, la ética del discurso primeramente parece poder decir solamente lo siguiente: “¡Realicen un discurso práctico y verán!” Pero una información de tal tipo no parece ser de gran ayuda, ya que primero habría que inaugurar el discurso práctico y, entre tanto, no podría saberse nada acerca del contenido. Esta impresión ciertamente cambia si se considera que la ética del discurso puede suponer que el discurso práctico que aún debe ser realizado y soportado puede ser considerado como ya siempre iniciado, a saber: iniciado por medio de las discusiones filosóficas especializadas en la historia de la ética que, por regla general, pueden entenderse como discursos prácticos. Bajo esta condición -que, dicho sea de paso, modifica significativamente el estatus de la ética del discurso y su relación con emprendimientos en competencia-, la ética del discurso puede hacer muchos aportes ya aquí y ahora. Lo que puede hacer ahora es: 1. Puede proveer un informe de avance sobre los temas pertinentes que se han discutido hasta el momento; 2. Si fuera necesario, puede proporcionar complementaciones y correcciones a los resultados obtenidos hasta ahora; 3. Puede intentar hacer pronósticos cuidadosos sobre el probable destino de pensamientos, puntos de vista y argumentos. De todo ello pueden resultar importantes y obvias ayudas para nuestra empresa.

En lo que sigue, reconstruyo, primero, un fragmento de la discusión contemporánea sobre la temática que me parece importante e instructivo y que nos puede indicar, al menos, qué es lo que ha sido relevante en la discusión llevada adelante hasta ahora y cuáles son los puntos de vista que necesariamente tienen que tenerse en cuenta. Dado que son los primeros pasos, el cuestionamiento se limita por ahora al siguiente problema: a examinar la relación entre la economía y la ética en un solo país. Por lo tanto, no se tendrán en cuenta inicialmente aquellas cuestiones que se derivan de la interdependencia económica de los países. En esta reconstrucción nos confrontaremos con una serie de tesis, argumentos y propuestas acerca de conceptos y distinciones que nos pueden ser útiles en el esclarecimiento de nuestras respectivas intuiciones. En la parte final, discutiremos algunas de ellas algo más en detalle.

2. La discusión filosófica más importante sobre la cuestión de la justicia social es la que ha desencadenado John Rawls con su *Teoría de la justicia*, la cual sigue vigente hasta la actualidad. Quisiera presentar algunas de sus partes.

2.1 En su famoso libro, Rawls trató de transparentar el concepto de justicia presentando la posible génesis de la justicia y

demostrando qué es lo que interviene en este proceso de surgimiento y cómo deben conjugarse las cosas a fin de que haya justicia. El proceso al que se refiere es una elección racional de principios para la distribución de los derechos fundamentales, derechos y bienes sociales básicos en una sociedad que habrá de gestarse a partir de un estado primordial modelado de acuerdo con fines, de modo tal que, a partir de la elección de individuos que representan sus intereses propios de un modo prudente, se obtenga un resultado probadamente justo. El artificio fundamental en todo esto es el llamado "velo de la ignorancia", en virtud del cual se produce la elección.

Lo que se elige en esta situación, es decir, el *output* del proceso, son los siguientes *dos* famosos *principios* rawlsianos:

"1. Todos deberán tener iguales derechos a un sistema más amplio posible de iguales libertades básicas que sea compatible con el mismo sistema para todos los demás.

2. Las desigualdades sociales y económicas deben ser reguladas de tal modo que: a) le ofrezcan las mejores perspectivas posibles a los menos aventajados, como así también que b) estén articuladas con cargos y posiciones abiertos a todos según una justa igualdad de oportunidades".

La dualidad de los principios resulta del hecho de que Rawls distingue entre dos tipos de bienes primarios o valores sociales fundamentales: los *derechos de libertad*, que le competen al primer principio, el principio de la igual libertad, y los *bienes materiales* (ventajas sociales y económicas), que son competencia del segundo principio, el cual, a su vez, se divide en el *principio de la diferencia* y el *principio de justa igualdad de oportunidades*. Rawls hace hincapié en que el primer principio tiene absoluta prioridad sobre el segundo; es decir, los derechos de libertad no pueden ser restringidos en favor de beneficios materiales (de todos o de algunos).

Rawls subraya en repetidas ocasiones que la justicia es la virtud primera y decisiva de las instituciones sociales. La justicia nunca debe ser canjeada o restringida a favor de ninguna ventaja.

Para Rawls, la *justicia* es, además, en primer lugar, una *propiedad de las instituciones*, no de personas o acciones; es decir que Rawls entiende la justicia ya siempre como justicia social. "El primer objeto de la justicia es la estructura básica de la sociedad, a saber, la forma en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y las obligaciones fundamentales y los frutos de la cooperación social". Aquí Rawls considera la sociedad como un sistema de cooperación e interdependencia recíproca de los individuos. "La idea intuitiva es que el bienestar de cada uno depende de la cooperación, sin la cual nadie tendría una vida satisfactoria y que, por tanto, la distribución de los bienes impulse a cada uno, también a los menos aventajados, a tener la disposición a cooperar voluntariamente".

La *idea de la igualdad*, o sea, del *trato igualitario*, es el centro de la justicia en Rawls. Todos los hombres tienen el derecho de ser tratados como iguales, a menos que existan buenas razones para proceder de otro modo. Esta idea cobra vigencia en el primer principio (iguales libertades básicas) y en la segunda parte del segundo principio (justa igualdad de oportunidades). En la primera parte del segundo principio, en el famoso *principio de diferencia*, relacionado con desigualdades económicas, la idea es modificada en el sentido de la siguiente reflexión: La justa distribución de los bienes básicos trata de la justa consideración de los intereses de las partes implicadas, de las que todas pretenden obtener la mayor cantidad posible de bienes básicos. Ahora bien, la magnitud de cada parte depende de dos factores: por un lado, del tipo de distribución de la torta hecha en conjunto, por otro, del tamaño de la torta a distribuir. En caso de comprobar -a favor de lo cual hay algunas razones- que la torta podría aumentar su tamaño en caso de distribuirla de modo desigual, entonces sería permitida la desigualdad en relación con los bienes materiales -ciertamente sólo si esto resultase beneficioso, sobre todo, para los más desaventajados-. En consecuencia, justicia no es simplemente igualdad.

El principio de diferencia según el cual se justifica la distribución desigual de ingresos y bienes, es la especialidad de Rawls. Lo hizo famoso. Pero hay que tener en cuenta que Rawls mismo trata esta idea con mucho cuidado. a) El principio de diferencia se inserta en principios que garantizan la estricta igualdad de derechos de libertad y de oportunidades. b) Dado que el ejercicio de estos derechos, así como la percepción de oportunidades están vinculados con las condiciones materiales, el principio subordinado de diferencia no se da de modo independiente de los derechos de libertad. c) La desigualdad en la distribución está atada a condiciones muy estrictas. d) Las razones habituales a favor de la desigual distribución de los bienes materiales está aquí

muy relativizado. (Se refiere, sobre todo, a las desigualdades de nacimiento -posiciones sociales favorables- y de dones naturales -aptitudes, talentos, también predisposiciones psicológicas como la iniciativa-. Rawls considera a estos últimos como hechos meramente naturales de los que las personas afectadas no son responsables y que, en el momento de la distribución de los bienes, tienden a ser contabilizados de forma negativa -debido a que habría que subsanar su falta en el caso de los menos afortunados-. Aquí se afecta también la posibilidad de contabilizar mayores aportes a la elaboración de la torta -los cuales dependen de los talentos y de las disposiciones psíquicas- que los méritos relacionados con la distribución). En general, la concepción está dominada por una "tendencia hacia la igualdad".

2.2 El segundo aporte a la discusión a tener en cuenta es el libro de W. Hinsch, *Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*. (Hinsch, 2002) Se trata de la pregunta: "¿En qué condiciones pueden ser justificadas públicamente las distribuciones desiguales de bienes y recursos materiales en una sociedad cuyos miembros se reconocen mutuamente como personas morales libres e iguales?" (Hinsch, 2002: 119). Hinsch recurre al principio de diferencia de Rawls, pero intenta justificarlo de modo diferente, a saber, a través de la llamada "legitimación pública". Por legitimación pública entiende un procedimiento que se parece al discurso práctico de la ética del discurso, con excepción de la idea de que el pluralismo tiene que ser considerado especialmente en el sentido de que se acepten como válidos sólo aquellos principios y aquellas normas que pueden ser aceptados desde la perspectiva de todas las concepciones del bien involucradas en la discusión -tal como son tácticamente-, es decir, acerca de los que es posible aquí y ahora un "consenso solapado".

Hinsch afirma, a continuación, que hay que partir de la *presunción de igualdad de todos*, en lo que Rawls ya había insistido. Y luego discute -y aquí se encuentra el principal punto de su contribución- los tres tipos de razones de justificación de la desigualdad en la distribución, a saber: 1. Las relacionadas con las necesidades, 2. Las relacionadas con las contribuciones y 3. Razones de prudencia.

Pretensiones de desigualdad de distribución, relacionadas con las necesidades, resultan del hecho de que no todos los miembros de la sociedad están igualmente capacitados para conseguir autónomamente los medios para aportar lo que la sociedad considera necesario para una vida humana digna. Ciertamente que estas pretensiones se refieren a un mínimo, aunque no a un *mínimo físico* necesario sólo para la mera supervivencia sino a un *mínimo moral* (191) con ayuda del cual los afectados deberían ser capaces "de vivir con los demás la vida autónoma de una persona moral con ciertos derechos básicos y ciertas libertades" (Hinsch, 2002: 187). Pretensiones relacionadas con las necesidades sin pretensiones *morales* con un fuerte peso.

Pretensiones de desigualdad de distribución, relacionados con las contribuciones, resultan del hecho que los miembros de la sociedad participan de un modo y con una intensidad desiguales en la elaboración de los bienes compartidos y, por ende, pueden exigir partes no iguales de sus ganancias. Por su estructura se trata de pretensiones *morales* ya que se exige una justa compensación de los aportes realizados. Hinsch muestra ahora, con tres razonamientos, que: 1. en las sociedades pluralistas es imposible obtener un consenso sobre el valor relativo de las contribuciones productivas; 2. más allá de esto, no es posible identificar y determinar de modo suficientemente unívoco los aportes individuales; 3. si se calcula qué es lo necesario -es decir, los resultados de la lotería de la naturaleza en relación con la iniciativa, la inteligencia y la fuerza física-, entonces ya no es posible determinar con la suficiente precisión algo así como el mérito personal de los afectados. De ello se deduce: Es prácticamente imposible caracterizar como justificados, en el sentido de como intersubjetivamente válidos, los reclamos relacionados con las contribuciones. En consecuencia, este tipo de justificación de la desigualdad en la distribución no es posible. Con ello se concluye el tratamiento de las razones *morales* a favor de una distribución desigual de los ingresos. "Si el mínimo moral está garantizado en todas partes, ya no hace falta considerar otras razones morales" (Hinsch, 2002: 268).

El tercer tipo de razones para justificar la desigualdad son las prudenciales, más débiles, de menor rango que las morales. Según Hinsch, la cuestión fundamental reside aquí en la siguiente pregunta: Si las distribuciones desiguales que deben superar las distribuciones desiguales relacionadas con las necesidades tienen que ser ventajosas para todos los afectados, ¿por qué una distribución que sigue la regla maximin es la mejor solución? El punto decisivo es el siguiente: "Los menos aventajados no tienen ninguna *razón prudencial*

para estar de acuerdo con incrementos unilaterales de los ingresos de los más aventajados mientras que sea posible realizar otra distribución que esté relacionada con una mejora adicional de sus propios ingresos" (Hinsch, 2002: 273) Hasta aquí la contribución de Hinsch. Las principales diferencias con la rawlsiana son las siguientes: 1. La justificación de la concepción es diferente ("justificación pública" en lugar del "velo de la ignorancia"); 2. Los reclamos relacionados con las necesidades tienen el papel principal; su satisfacción garantiza un nivel relativamente alto para todos los miembros de la sociedad; 3. El principio de diferencia tiene vigencia recién después de satisfacer todos los reclamos morales relacionados con las necesidades, como mero principio prudencial subordinado.

2.3 El tercer aporte a la discusión al que no referiremos es el libro de S. Gosepath, *Gleiche Gerechtigkeit*. *Grundlagen eines liberalen Egalitarismus* (2004). Los objetivos principales de esta obra son 1. Comprobar que la justicia tiene que ser el punto de vista superior y orientador en la organización fundamental de una sociedad, 2. La comprobación del hecho de que la justicia está relacionada esencialmente con la idea de la igualdad, del trato igualitario, y 3. El desarrollo de una *teoría material de la justicia distributiva*, de un igualitarismo liberal. El *procedimiento* en el que Gosepath se apoyó en esta empresa es el procedimiento coherentista en el sentido del equilibrio reflexivo (*reflective equilibrium*).

Como sus predecesores, Gosepath distingue entre dos esferas principales de la justicia: la esfera democrático-política y la esfera socio-económica. En lo que sigue examinaremos sus reflexiones acerca de la segunda esfera.

Punto de partida y de referencia para lo que sigue es una *distribución original equitativa de los bienes materiales*. Para el *sistema económico* en cuyo seno se realizará ahora la vida socio-económica, existen sólo las dos siguientes restricciones: El sistema económico debería permitir, en primer lugar, la acción autónoma, responsable de sí mismos de los ciudadanos, y, en segundo lugar, debería ser lo más eficaz posible, es decir, que debería procurar una torta lo más grande posible para ser distribuida. Ahora bien, Gosepath admite como legítimas, al igual que sus predecesores, distribuciones desiguales en la esfera socio-económica. Discute una por una las razones más importantes que pueden darse para ello, a saber: a. el principio de responsabilidad o autonomía - aquí se discute el problema de los salarios - y 2. La idea de una compensación por desventajas en situaciones de necesidad.

Según el *principio de responsabilidad*, una persona puede estar legítimamente en peores condiciones que otra si los perjuicios se apoyan en decisiones de las que esta persona es la propia responsable (la parábola de la cigarra y la hormiga de Lafontaine). "Toda persona tiene el derecho de determinar por sí misma lo que ocurre con ella. Pero, en consecuencia, también es responsable de hacerse cargo de las consecuencias de su auto-determinación" (Gosepatht, 2004: 366). En este contexto, Gosepath discute en detalle el problema del *salario* y arriba a la conclusión, al igual que Hinsch, y con razones similares, que en estos casos no hay ninguna razón apropiada a favor de una distribución desigual legítima. Aquí vuelve a ser importante el punto de vista de que del salario, que parece ser resultado de la acción responsable, hay que restar la influencia de las capacidades naturales de las que el afectado no es responsable. Por lo tanto, hay una fuerte tensión entre el principio de responsabilidad y la idea de que los dones naturales no pueden ser computados como logros personales, una tensión que conduce, en última instancia, a una significativa restricción del principio de responsabilidad. (Gosepatht, 2004: 404)

La idea de la *compensación de desventajas no imputables* es, según Gosepath, "la razón moralmente más básica a favor de la distribución desigual de los recursos" (Gosepatht, 2004: 405). Gosepath discute este argumento con mucho detalle y arriba a resultados muy similares que Hinsch. También aquí se trata de mucho más que de la asignación de un mínimo meramente material.

En síntesis, el estado de la cuestión es el siguiente: Si la vida socio-económica está relacionada con una original distribución equitativa de los recursos y si ya han sido compensadas tanto las necesidades en situaciones de emergencia como las ventajas relacionadas con las capacidades naturales, entonces "las desigualdades en la distribución de los recursos son admisibles, si se han producido como consecuencia de la economía del mercado a causa de la acción auto-responsable de los individuos" (Gosepatht, 2004: 425). Hasta ahora, estas desigualdades no han sido limitadas, por lo que Gosepath exige ahora un principio que indica *en qué medida* son admisibles las desigualdades materiales. Encuentra este principio en una determinada interpretación del principio de

diferencia rawsliano. Si se formula negativamente el principio de diferencia, se obtendría un principio como el siguiente: “Las desigualdades sociales son injustas, es decir, superan el límite admisible, si es posible mejorar a largo plazo la situación social y económica de las personas más desaventajadas mediante una redistribución desde los más aventajados hacia los desaventajados” (Gosepatht, 2004: 426). Aquí, Gosepath pone de relieve claramente las consecuencias de una distribución material crasamente desigual -en el caso de los más desaventajados se afectaría moralmente su autoestima, bajo un punto de vista político el valor de los derechos y las libertades fundamentales sería injusto, y se socavaría la cooperación social y la convivencia justa (Gosepatht, 2004: 430)-. Además exige la carga de la prueba de tal modo que los más aventajados tienen que justificar sus ventajas relativas frente a los más desaventajados que tienen una especie de derecho al veto. (Gosepatht, 2004: 430ss.)

3. Hasta aquí he expuesto la reconstrucción de una parte de la discusión contemporánea sobre la cuestión de la justicia social. Lo que nos preocupa es el esclarecimiento y el cercioramiento respecto del contenido y la justificación de nuestras intuiciones morales, las cuales se encuentran detrás de nuestra indignación por la defensa cínicamente desvergonzada de teorías neoliberales. Como aportes a este esclarecimiento me parecen importantes, sobre todo, las siguientes reflexiones y distinciones.

Los autores coinciden en que la justicia es la *virtud primaria y no negociable* de los sistemas sociales; que la justicia tiene esencialmente como objetivo la *igualdad,* el *trato igualitario*; que la justicia, en vista de *los derechos de libertad*, puede consistir sólo en una *estricta igualdad*; que, en lo que respecta a la *distribución de bienes materiales*, existe algo así como la presunción de igualdad, pero que puede *admitirse* la *desigualdad material* bajo determinadas condiciones, a saber, cuando esto es ventajoso para los menos aventajados. Coinciden, además, en que factores como la posición social heredada y los dones fortuitos de la naturaleza (inteligencia, talentos, iniciativa) no son razones suficientes para la distribución desigual, sino más bien, por el contrario, razones a favor del pago de indemnizaciones, con lo que de hecho se neutraliza el factor del rendimiento personal como una razón de la desigualdad en la distribución. Rawls parte de la idea de la igualdad de distribución y permite el principio de diferencia sólo si con su ayuda aumenta la torta a distribuir y se refiere a una tendencia hacia la igualdad. Hinsch y Gosepath prevén redistribuciones bastante masivas para compensar las desventajas por situaciones de emergencia antes de que entre en acción el principio de diferencia. Gosepath, por último, entiende el principio de diferencia menos como permiso de la desigualdad en la distribución, que como principio para la limitación de la desigualdad en la distribución. La carga de la prueba es, con esto, asunto de los más aventajados. Todo el debate gira en torno a algo que Gosepath denomina, con razón, un “igualitarismo liberal” (Gosepatht, 2004: 18). *Distinciones* especialmente *importantes*, que juegan un papel en este debate, son las que se hacen entre los *derechos de libertad* y los *valores económicos*, entre *lo que es nuestra culpa* y lo que *no es nuestra culpa*, es decir, sobre todo, entre el comportamiento de la sociedad ante hechos naturales y ante la lotería natural, y los hechos naturales mismos, entre las razones morales y prudenciales y entre pretensiones u obligaciones directos y secundarios, es decir, entre pretensiones dirigidas directamente a la sociedad y pretensiones dirigidas a los demás sobre la base de convenios privados. Creo que el material proporcionado puede arrojar algo de luz sobre la maraña de nuestras intuiciones morales en relación con la justicia social. Veamos ahora brevemente los principales puntos.

1. De gran importancia es el recordatorio que Rawls coloca, con razón, al principio, según el cual la *justicia es la primera virtud de las instituciones sociales,* del mismo modo como la verdad lo es en relación con el pensamiento o los enunciados. En esto está implicado lo siguiente: a) Las instituciones sociales como un Estado, un sistema económico, etcétera, son hechas por los hombres sobre la base de reglas y, como tales, son *objetos genuinos de la evaluación moral*. Con este argumento, Rawls contradice, con razón, la concepción de von Hayek que comprende el mercado como un producto natural y considera que el concepto de la justicia social es, en consecuencia, un error de categorías. b) Las instituciones en tanto que artefactos hechos por los hombres *pueden ser modificadas y corregidas coherentemente*. La alusión usual a las “coerciones fácticas”, al “capricho de los sistemas”, no debe distraernos del hecho de que ciertamente las instituciones complejas, como la economía de mercado, pueden ser modificadas por medio de una invención prudente y comprensiva, sin que se

tenga que destruir, con esto, el sistema o el efecto principal del sistema. c) La justicia es una de las *principales características* de las instituciones, de las que depende su derecho de existencia. Así como hay que corregir o abandonar enunciados si se reconocen como falsos, del mismo modo hay que corregir o abandonar las instituciones sociales si no son justas. Y aquí es la moral la que determina los límites admisibles que son lo primero que, ante cualquier acción, tiene que ser advertido sin más condiciones. De ello se deduce que el intento de limitar a la economía por medio de la (filosofía) moral tiene que valer como razonable y justificado, aunque a menudo se describa la historia de la economía de modo como si el desarrollo científico de la economía hubiese consistido justamente en la independencia de la economía de la filosofía moral. La ética del discurso puede agregar aquí que los puntos de vista de la moral y de la justicia no son, tomados estrictamente, nada externo o científicamente irrelevante de la racionalidad científico-económica sino que, más bien, subyacen a la racionalidad científico-económica, que forman parte de la infraestructura pragmática de la racionalidad científica. Además puede llamar la atención sobre el hecho que hoy está disponible una fundamentación racional, extremadamente fuerte, completamente libre de metafísica para la obligación de ser moral que nuestros autores suponen, aunque no justifican.

2. Es totalmente razonable, además, recordar la obligación moral de *considerar adecuadamente en la estructura fundamental los reclamos provenientes de situaciones de emergencia*. Esta obligación remite a la obligación moral fundamental y, hasta el momento, no cuestionada de ayudar a las personas que se encuentran en situaciones de necesidad sin tener la culpa. Pienso también que tampoco pude haber objeciones serias en contra de la exigencia de hacer posible un *mínimo moral* y no sólo *material*. Esta exigencia desemboca en que en una sociedad justa hay que asegurar que ningún miembro de la sociedad caiga por debajo de un determinado nivel económico.

3. El tratamiento del siguiente punto es también obvio, pero más complejo y menos claro: Con lo tratado hasta ahora, se ha asegurado sólo que en la sociedad no se quede por debajo de un cierto nivel. No obstante, pueden producirse *desigualdades grandes y persistentes con respecto a los bienes y los ingresos*. ¿Cómo habría que tratar estos casos? Parece conveniente recordar las posibles razones para la desigualdad en la distribución: a. un patrimonio heredado, posiciones sociales hereditarias; b. la lotería de la naturaleza en relación con el talento, la iniciativa etc.; c. consecuencias imputables de las propias acciones (en la medida en que no son atribuibles sólo a los dones fortuitos de la naturaleza); d. golpes de suerte a lo largo de la vida. Veamos los casos individualmente.

a. En el caso que la desigualdad se deba a *posiciones sociales heredadas,* la información de nuestros autores es unívoca y convincente: Hay que corregir la desigualdad dado que la influencia de aquellos factores, de los que los afectados no son responsables, tiene que ser neutralizada. La sociedad tiene que producir justicia, siempre que se pueda, es decir, tiene que asegurar la igualdad de oportunidades para todos. Esta respuesta es bastante plausible, pero no queda claro si tiene que ser necesariamente plausible para cualquiera. Después de todo, Nozick defiende aproximadamente la siguiente posición: “Si mis antepasados han adquirido y transferido sus bienes de forma legal, es decir, si mi patrimonio no se ha generado de un modo inmoral, entonces me pertenece a mí. Ninguna otra persona tiene ningún derecho moral a participar de él. La sociedad tampoco tiene derecho a inmiscuirse. (Nozick, 1974) Con esto se plantean preguntas difíciles: “¿Cuán cercanas son las relaciones entre nosotros, los humanos? ¿Hasta qué punto nos conciernen los asuntos del otro? ¿Qué es lo que nos debemos mutuamente: a. como seres humanos, b. como ciudadanos pertenecientes a la misma sociedad? ¿Hasta qué punto puede o debe intervenir aquí la sociedad?”. Creo que nuestros autores tienen razón en cuanto al problema en sí, pero que las fundamentaciones de sus respuestas -que Nozick no acepta- a las preguntas citadas son demasiado débiles (nuestros autores renuncian expresamente a la utilización de argumentos filosóficos fuertes) para contrarrestar seriamente las objeciones. En esta cuestión, la ética del discurso tiene, según mi parecer, muchas ventajas, ya que defiende la tesis -apoyada por argumentos de irrebasabilidad- según la cual, la razón es siempre ya algo social, que la razón está vinculada necesariamente con la comunicación y la interacción en una comunidad de comunicación, una tesis que es incompatible con todo tipo de individualismos metodológicos. Si se recurre, sobre esta base, a los presupuestos nombrados por los autores, a saber, el hecho de que los hombres en una

sociedad están relacionados esencialmente por medio de la cooperación -cuyos resultados son los bienes a repartir- y de la *competencia* -por los bienes más o menos escasos-, entonces obtenemos necesariamente como conclusión que una sociedad justa tiene que procurar una justa igualdad de oportunidades en esta competencia, que debe eliminar las restricciones a la igualdad de oportunidades. También aquí hay cuestiones de peso, problemas de la realización y problemas colaterales (como, por ejemplo, las colisiones entre el derecho sucesorio que debe ser modificado radicalmente y la pretensión de los padres de poder cuidar de sus hijos) a los que, en el marco de este trabajo, no puedo referirme.

b. Los autores tratan de un modo análogo el caso de que la desigualdad de la distribución se deba a las arbitrariedades de la naturaleza. Pienso que tienen razón, también con respecto a este tema, por las mismas razones que las ya mencionadas. No obstante, la cuestión es algo más complicada, dado que está afectado también el argumento estándar usual de defensa de la desigualdad de la distribución, es decir, el recuso a *aportes* especiales, a *méritos* especiales. Si se les presta especial atención a los méritos, suelen jugar un papel dos cosas: por un lado, el factor de las decisiones responsables libres y las acciones correspondientes ("He tomado a tiempo la decisión de trabajar, tú te decidiste por el canto. Pues entonces ponte ahora a bailar, amiga mía.", le decía, en otoño, la hormiga a la cigarra); por otro lado, el factor de la *desigualdad de los dones naturales*, que a menudo es la fuente de la desigualdad de los aportes. Si se insiste demasiado en el segundo factor, es decir, si se acentúa demasiado la cuestión de cómo habría que restar la lotería natural de los aportes realizados -como lo hace Hinsch, según mi opinión-, entonces la acción libre y responsable casi no juega más ningún papel. Pero esto tornaría absurdo el recurso a la moral en general. Se trata, en consecuencia, de un *equilibrio delicado*. Un segundo punto aquí es que puedo decir no sólo que ya tenga o posea mis dones fortuitos, talentos y habilidades, sino que estos son parte, en un cierto sentido, de "lo que yo soy". ¿Qué quedaría si se restan? ¿Quién es aquella persona a la que uno no se lo atribuye? Sin embargo, creo que es posible resolver los problemas resultantes. El principio según el cual no se puede atribuir a una persona como mérito algo que le es imputable, es fundamental, evidente y generalmente aceptado. Pero la consecuencia es -como en el caso anterior- que la sociedad, en vista de la inevitable competencia de los ciudadanos, tiene que procurar compensaciones por medio de la igualdad de oportunidades.

c. y d. Una vez que se hayan tenido en cuenta las pretensiones relacionadas con las necesidades y que se hayan tomado medidas para compensar las ventajas obtenidas por las posiciones sociales o por la lotería de la naturaleza, entonces ya se ha logrado mucho en orden a la justicia y la igualdad. En tal caso, ya no les puede ir tan mal a los más desaventajados. No obstante, mediante las causas que aún permanecen irresueltas (por ejemplo, las consecuencias de las propias acciones de las que la persona es responsable, golpes de suerte en el camino), pueden producirse aún considerables distribuciones económicas desiguales, pero estas ya no pueden reforzarse automáticamente de generación en generación, y este es el punto decisivo.

Nuestro objetivo principal ha sido esclarecernos acerca del contenido y la justificación de las intuiciones morales, al comienzo, bastante complejas, que subyacen a nuestra indignación moral con ciertas tesis neoliberales. Hemos esperado hacer visible algunos puntos de vista y algunos argumentos aptos para desacreditar de modo eficiente las justificaciones cínicas que se pueden escuchar a menudo a favor del capitalismo salvaje. Los *principios* y los *puntos de vista* que entran en consideración para resolver esta cuestión son, en última instancia, *simples, lo más triviales posible, comprensibles parar cualquiera e indiscutidos*. Estimo que de lo anterior hemos obtenido algo semejante. Detrás de la maraña de nuestras intuiciones morales sobre el tema de la justicia social han aparecido, como fundamentales, evidencias completamente triviales. Esencialmente son las siguientes: 1. Una sociedad justa tiene que procurar que los miembros de la sociedad que, sin tener la culpa, están en situaciones de necesidad, reciban una ayuda adecuada. Esto vale sobre todo en el caso de los que pueden ser considerados como víctimas de una denominada "destrucción creativa" por medio de un proyecto central de la sociedad. 2. Una sociedad justa tiene que procurar una justa igualdad de oportunidades en la competencia por bienes escasos que tiene lugar dentro de ella. 3. La igualdad de oportunidades no debe ser distorsionada por medio de factores de los que los afectados no son responsables. Esto es todo. Se trata de

evidencias con las que -según creo- estarían de acuerdo, por lo general, incluso los seguidores de la economía neoliberal -al menos para sus contextos. Pero de ellas se desprende que sólo pueden ser consideradas justas aquellas situaciones sociales que están *concebidas como ampliamente igualitarias*, mucho más igualitarias de lo que estamos acostumbrados, sobre todo mucho más igualitarias de lo que está previsto por las variantes del capitalismo representadas por los neoliberales. En consecuencia, aquí hay que introducir cambios si se quiere tomar en serio la idea de la justicia.

Referencias

Gosepath, S. (2004), *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Hinsch, W. (2002), *Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Berlín: de Gruyter

Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, New York

Diskursethik und Ökonomik

Audun Öfsti

These: Der Aspekt von Rationalität, der in ihrer „ökonomischen" Konzeption verloren oder ausgeschlossen ist, ist eine essentielle Dimension der Beziehung *zwischen* rationalen Individuen. Das ist eine Dimension, die traditionellerweise in Begriffen der „moralischen Verpflichtung" (Kant) oder, wie im „diskursethischen" Ansatz von K.-O. Apel und J. Habermas, als Grundpfeiler konsensuell orientierter Diskurse erfasst wird. In Kantischen Begriffen könnten wir sagen, dass die Auffassung von (rationaler) Handlungs-Maximen als etwas, das „universalisierbar" ist oder nicht (und in diesem Sinne rational oder nicht rational), von einer „theoretisch" restringierten Konzeption von Rationalität nicht erfasst werden kann. Selbstverständlich, eine *intra*-subjektive Universalisierung, etwa im Sinne von „wertrational" oder „prinzipientreu", ist immer noch denkbar. Doch die für Kant wichtige Universalisierung ist die *inter*-subjektive. Wenn ich nach *dieser* Regel in *dieser* Situation handle (in die Andere verwickelt sind und von meiner Handlung betroffen werden), kann ich dann vernünftigerweise fordern, dass diese anderen in ihrer Beziehung zu mir *nicht* nach derselben Regel handeln sollten, wenn die Rollen getauscht wären und ich der Betroffene wäre? Kann es eine vernünftige Forderung sein, dass es mir erlaubt sein sollte, in dieser Weise zu handeln, den anderen aber nicht? Kann es vernünftig sein, für sich selbst eine Ausnahme zu machen? In welchem Sinne könnte das *konsistent* sein?

Ich denke, hierzu ist einiges anzumerken bzw. hevorzuheben:

a) Die Unterscheidung zwischen intra- und inter-subjektiver Konsistenz, und Kants Unterstellung ihrer gegenseitigen Abhängigkeit oder sogar Einheit, ist offenbar wichtig, aber auch klärungsbedürftig. In KdU § 40 benennt Kant drei "Maximen des gemeinen Menschenverstandes": 1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Hier ist, so könnte man sagen, die Forderung der *intersubjektiven* Konsistenz nicht unmissverständlich artikuliert, obwohl sie bei Kant offenbar mitgemeint ist. Die Phrase "An der Stelle jedes andern denken" birgt nämlich eine

entscheidende Zweideutigkeit. Sie kann bedeuten: Eine theoretisch-vernünftige Wahrheit, in unserem Kontext am relevantesten ein hypothetischer Imperativ, muss auch für alle anderen theoretisch-vernünftigen Erkenntnissubjekte gültig, also universalisierbar/ universal sein. Man kann keine eigene Wahrheiten haben, die anderen vorenthalten sind: was für mich gilt, gilt für alle. Aber die Phrase kann auch bedeuten: Die Universalisierbarkeitsforderung an (Kandidaten für) praktisch-vernünftige Handlungsmaximen schliesst ein, dass sie auch aus der Perspektive des *Gegenstandes* (des Opfers, der Betroffenen) akzeptabel (bzw. „möglicherweise gültig") ist.

b) Gemäß der „ökonomischen" oder bloß „theoretischen" Konzeption von Rationalität mag es tatsächlich völlig rational sein, eine Ausnahme für sich zu machen. Wenn mein Nutzen dadurch maximiert wird, wenn ich es ohne (überwiegende) Kosten *erreichen* kann, anderen gegenüber gemäß einer spezifischen Handlungsmaxime zu agieren (sie in die Irre führen, sie anlügen, sie manipulieren) und dadurch einen Vorteil zu haben, darf das sicher als rational bezeichnet werden. Das Problem besteht nur darin, wie ich damit durchkomme, und das heißt vornehmlich: ohne die Chancen (ungebührlich) zu verringern, dass die anderen sich in ihren Handlungen *mir* gegenüber an für mich vorteilhaftere Maximen halten. Das ist, kann man sagen, ein Thema, bei dem es um zugängliche Mittel, um Macht- und Informationsgefälle und dergleichen Begleitumstände der Situation geht. Und es ist nicht auszuschliessen, dass diese so sind, dass die Befolgung meiner nicht universalisierbaren Maxime erfolgreich sein kann. Wenn ich selbst in meinen Handlungen (unbemerkt/heimlich) Maximen, Strategien folge, die die anderen negativ betreffen, und dadurch einen Nutzen erziele, ohne zu riskieren, dass *sie* mir gegenüber auch denselben (eben *meinen*) Maximen, Regeln oder Strategie folgen, sondern solchen, die ich als davon Betroffener gutheißen kann, dann wäre dies eine rationale Strategie. Mehr noch, sie ist gerade, was strategische Vernunft verlangt. Jedoch, die *inter*subjektive Konsistenz ist so nicht erfüllt. Ich und die anderen handeln nach verschiedenen Maximen. Und somit ist, selbstverständlich, dieser Haken an der Sache unvermeidlich: Ich kann meine Strategie nicht veröffentlichen, sie muss geheim bleiben. Dies bedeutet insbesondere, dass ich in einer offenen Diskussion mit den anderen nicht rational einen Anspruch darauf erheben kann, dass sie meine Handlungsmaxime akzeptieren.

Oder, um etwas genauer zu sein bzw. einen wichtigen Unterschied zwischen theoretischen und praktischen Diskursen zu betonen: Ich kann in *theoretischen* Diskursen über die mögliche universelle Geltung von Handlungsmaximen gewiss – ohne meinen Geltungsanspruch durch diese Performanz aufzuheben – den Anspruch erheben, dass meine Strategie rational und allgemein-intersubjektiv akzeptabel ist, im Sinne der intersubjektiven Konsistenz, wenn dies folgendermaßen zu verstehen ist: Ich beanspruche einfach, dass es für alle, für jede Person als Handelnde(r) akzeptabel, ratsam, rational ist, nach meiner Maxime zu handeln, in genau demselben Sinne wie ich es für einen technisch-praktischen hypothetischen Imperativ tun kann, der z.B. Steine oder Kartoffeln oder anderes jenseits des Bereichs moralischer Subjekte betrifft; ein Imperativ also, der angibt, wie solche Objekte zu behandeln sind, um den Nutzen des Handelnden zu maximieren. Der hypothetische Imperativ mag schlicht wahr sein und müsste daher von meinen rationalen Mitmenschen als Kollegen der Potatologie (mit zugehöriger Korollarien) vernünftigerweise anerkannt werden. Die den hypothetischen Imperativ anerkennende und ihm folgende Person kann im Prinzip jeder sein. Der Subjektbereich, für den die Universalisierung gilt, ist jedoch nur die den Maximen zugeordnete *Handlungssubjekte* (bzw. den „Täterbereich"). Für *sie* muss die Maxime gleichermaßen gelten (als wahr oder falsch). In diese Subjektposition verschmelzen wir alle sozusagen zu dem Wittgensteinschen „ausdehnungslosen Punkt" des *Tractatus*.

Aber das zeigt nun noch einmal die spezifische Begrenztheit dieser Art von Universalität und Verallgemeinerung, und den speziellen, dazu kontrastierenden Charakter des Universalisierungs-Anspruchs der moralischen Perspektive: Ersteres ist eine Universalisierbarkeit unter welterkennenden Subjekten und möglichen Handelnden (oder „Tätern"); die zweite Form ist eine Universalisierbarkeit, die *die Grenze zwischen Handelnden und Behandelten* (oder „Opfern") überschreitet, eine Linie, die für den Kartoffel-Fall irrelevant ist (vielleicht außer für Moralvirtuosen der extremsten Art). In einer theoretisch-vernünftigen Perspektive, die den Gegenstand nur als Gegenstand/ Objekt festhält, ist die Idee der linienüberschreitenden Universalisierung – etwas paradoxal ausgedrückt – *gegenstandslos*.

Die Kantische Universalisierbarkeitsforderung der praktischen Vernunft betrifft also eine Symmetrie oder Reziprozität unter Subjekten, die

den Geltungsanspruch akzeptieren sollten, *sowohl als* Subjekte *und* Objekte der betreffenden maximengeleiteten Handlungen. Die Universalisierbarkeit betrifft die reziproke Akzeptabilität zwischen den Subjekten *und* Objekten der in Frage stehenden Handlungen. Oder angemessener ausgedrückt: die hier gemeinte, die Subjekt-Objekt-Trennungslinie überschreitende Universalisierung *konstituiert* sogar die Intersubjektivität der Vernunftwesen. Und eben das vermag die in der absoluten Subjekt-Objekt-Trennung festgefahrene Epistemologie nicht angemessen zu fassen und zu artikulieren. Sie glaubt daran festhalten zu können (und zu müssen), dass eine rein theoretische Intersubjektivität der Vernunftwesen sich isolieren lässt, bar des genannten konstituierenden Moments.

In unserem Kontext gilt das Hauptinteresse einem anderen Aspekt. Ich meine damit den besonderen Aspekt der „ökonomischen" Begrenzung der (Idee von) Rationalität, die zu einer Vernachlässigung von Rationalität als *Universalisierbarkeit über die Linie zwischen Handelnden und „Opfer"* führt. Es geht um eine eingeschränkte Konzeption von Rationalität. Und ich denke, der Rest wird tendenziell auf Irrationalität oder a-rationale Präferenzen, unsere heteronom gegebene Neigungen etc. abgeschoben. Wie wir wissen, beschränkt die RW-Konzeption nicht die Art der Präferenzen, die ein rationales Subjekt haben mag (abgesehen von *intra*subjektiver Struktur, Transitivität, Konsistenz und desgleichen). Und so öffnet sich hier die Möglichkeit, Kants „Faktum der Vernunft" als eine „Präferenz" in Menschen (vernunftbegabten Wesen) anzusehen, als eine Wunsch-Struktur neben anderen a-rational gegebenen Neigungen, Gefühlen oder Geschmäcke. Hier ist natürlich auch eine gewisse empirische Allgemeinheit dieser Wunsch-Struktur anzuerkennen, obzwar nur als eine recht allgemeine Vorliebe. Man verortet sie innerhalb der (a-rationalen) Präferenzen, etwa als eine Art Meta-Präferenz. Dadurch wird zwar der Bereich von Beweggründen der Art Präferenzen oder Neigungen weit über die Grenzen derer ausgeweitet, die man traditionellerweise mit den Motiven des „ökonomischen" Menschen verbindet, also Profit, Eigennutz, Gier etc. Diese Verortung bedeutet jedoch zugleich, dass der in Frage stehenden Zug unseres Willens seinen Charakter als Teil unserer *Rationalität*, eben als ein „Faktum der Vernunft", verleugnet wird.

Die folgende Perspektive ergibt sich: Die meisten Menschen sind nun einmal durch ihre natürlichen Anlagen und Training (Sozialisierung) so geworden, dass sie bestimmte Haltungen und Emotionen teilen. Sie würden sich z.B meistens nicht wohl fühlen, wenn eine ihrer Handlungen gegenüber anderen Personen solcherart wäre, dass sie diese Handlung gar nicht akzeptieren könnten, wenn die Rollen vertauscht wären. („Wenn jemand anders oder andere mich so behandelten, würde ich das überhaupt nicht als akzeptabel empfinden.") Sie müssen eingestehen – vielleicht neben der Last des Neids und/oder Gefühlen wie Scham oder Erniedrigung – dass diese Nichtakzeptanz auch auf die Gefühlslage gegenüber eigenen Handlungen abreibt oder für sie Folgen hat, so dass auch eigene Handlungen der betreffenden Art ein Unbehagen mitführen würden. Viele Menschen bevorzugen Gleichheit und verstehen dies sogar implizit als eine Art Standard oder Hintergrundseinstellung. Sie würden sagen, dass ceteris paribus, insofern also keine speziellen Bedingungen vorhanden sind, die ungleiche Behandlung „legitimieren" könnten, würde sich solch eine Behandlung „unangenehm" anfühlen.

Die meisten Menschen lehnen es ab, andere schlicht als Dinge (oder als Möglichkeiten, Vorlagen, Hindernisse, als strategisch relevante „Welt"-Faktoren im allgemeinen) zu behandeln und mögen gar angewidert sein, wenn sie Zeugen einer solchen Behandlung Dritter werden. Für Menschen mit derartigen Emotionslagen wird es dann rational sein – und zwar gerade nach der (eingeschränkten, begrenzten) ökonomischen Auffassung von Rationalität – solche Arten von Handlungen bzw. Beobachtungen zu vermeiden. Ihr Gesamtnutzen verringert sich, wenn ihnen das nicht gelingt. Aber dieser rationale Anspruch wird von dem Vorkommnis der erwähnten Gemütslage abhängen und wird für Personen außerhalb des Kreises der so veranlagten keinen relevanten Ratschlag ausmachen, auch wenn sie (als theoretisch-vernünftige) den entsprechenden hypothetischen Imperativ als gültig anerkennen müssen.

Was in der hier angedeuteten Perspektive verloren geht, ist der Status der genannten Hintergrundeinstellung als (rational) *nicht hintergehbare* Prämisse aller normativen Begründung. Die Anerkennung von Anderen als Freie und Gleiche ist keine weitverbreitete (pathologische) „Neigung", sondern eine rational nicht hintergehbare Voraussetzung des Argumentierens überhaupt, sogar des rein „theoretischen" Diskurses. Freilich bedarf diese letzte Behauptung eine Widerlegung des methodischen Solipsismus um schlüssig zu sein. (Dazu einiges im Abschnitt III unten.)

Den Kategorischen Imperativ – oder den moralischen Standpunkt – als eine weitverbreitete a-rationale Haltung, Präferenz oder Meta-Präferenz zu behandeln, ist fatal irreführend. Ihm auf diese Weise Rechnung zu tragen, als irgendeine eigentümliche Vorliebe oder Präferenz für nicht-egoistische Handlungsmotivationen, die unter rationalen Nicht-Psychopathen mehr oder weniger gewichtig ist, verfehlt ernsthaft den entscheidenden Punkt, nämlich die *Rationalität* des Anspruchs auf Universalisierbarkeit von Maximen quer über die Linie Handelnder/Behandelter. Folglich mag die Diagnose und Kritik von ökonomischer Theorie, die eine adäquatere Auffassung von „begrenzter" Rationalität (die der realen, eher dürftigen Rationalität des Menschen angemessen ist) und eine eher lockere oder „erweiterte" Auffassung von Motivationen empfehlen, gerade *nicht* der richtige Weg sein, eine bestimmte Unzulänglichkeit bzw. Begrenztheit ökonomischer – auf jeden Fall neo-klassischer – Theorie korrekt einzuschätzen und ggf. überwinden oder kompensieren.

UN ESTUDIO CRÍTICO DE MARTHA NUSSBAUM'S *POLITICAL EMOTIONS.*

Guillermo Lariguet

Palabras preliminares

El tema que voy a tratar en esta conferencia es el de las emociones que podríamos llamar políticas; es decir, emociones que –para cierta explicación filosófica que comparto- tienen una conexión con el ámbito político; conexión que se puede esclarecer en forma conceptual. La selección del tema es pertinente para este Coloquio Von Humboldt de Filosofía Política que tiene como título "Entre la indignación y la apatía. Los ciudadanos en las democracias contemporáneas". Mientras el primer tipo de emoción demuestra un importante grado de enojo –eventualmente bien justificado-, el segundo muestra una fría indiferencia mensurable en el decrecimiento del sentir, del experimentar una emoción fuerte, sea positiva o negativa, hacia la política o un gobierno que tildemos de "democrático", en alguno de los múltiples sentidos que los teóricos han registrado de este término.

No me referiré en este artículo a la amplia muestra de emociones que los éticos, filósofos políticos o psicólogos morales han procurado clasificar y esclarecer conceptualmente. A diferencia de mi colega Ángel Garrido Maturano, que en este coloquio se ha ocupado de reconstruir –con base en la fenomenología husserliana- la emoción del odio, yo me ocuparé de su opuesto. En efecto, me enfocaré en la emoción de amor y para ello seguiré a la filósofa americana Martha Nussbaum. Mi enfoque no será hecho en registro de ciencia política, en el sentido que no pretenderé describir el modo en que el amor impacta empíricamente en el robustecimiento democrático. Mi cometido es analítico.

Un poco al modo *escolástico* –con el que los analíticos, por extraño que parezca, nos encontramos *familiarizados*-, aquí voy a despejar por anticipado, para facilitar mi pesquisa filosófica, en qué sentidos la

pensadora utiliza el término “amor”. A este respecto, debe señalarse que la mencionada autora, no discute tan extendidamente si hay formas amorosas, como el amor romántico o el erótico, que se consideren cognitivamente disruptivas o problemáticas. No lo hace por cuanto, como se verá luego, ella pone el acento en los aspectos “cognitivos” de esta emoción y, debido a ello, en su capacidad confiable de rendimiento práctico para el ámbito político. Concretamente, ella pone el foco en un aspecto ético del amor, a saber: uno que sea capaz de conectar –serenamente- con los principios de justicia del liberalismo político. El tipo de amor que ella tiene en mente (Nussbaum, 2013: 378ss.) es uno en que el *amador conecta sus planes personales con los intereses y necesidades del amado; solo piensa en su bienestar*. Es otra manera, más emocional, de hablar *kantianamente* sobre los demás. Para un kantiano los agentes humanos somos fines intrínsecos; no somos meros instrumentos. Y debo decir que, pese a los frecuentes rótulos, un aristotélico también tiene una concepción intrínseca de lo bueno y no meramente teleológica. En el caso de Nussbaum, me atrevo a sugerir que se trata -en su caso- de un kantismo *sui generis*, o un kantismo amigo de un aristotelismo, esto es, uno que conecta una preocupación característica del aristotelismo, a saber uno que, como ella misma dice, se conecta con el *eudemonismo* -en tanto preocupación por el otro[2]- *con* la paradigmática inquietud kantiana por el *deontologismo,* entendido en este último caso como devoción por la acción políticamente correcta, esto es, aquella basada en principios políticos justos. Dicho de otra manera, se trata de una concepción kantiana con “carne eudemonista”, la dada por la emoción del amor. El otro sentido que ella adjudica a esta emoción es la que se enlaza con la empatía –como un esfuerzo de ponerse próximo a la situación de otro- y el ejercicio de la imaginación para poder captar las penurias o necesidades de placer saludables del otro. En tal sentido, su noción de amor no es precisamente la que defiende el filósofo mexicano Gustavo Ortiz Millán (2007), que parece acotarse especialmente al aspecto de racionalidad *instrumental* que proporcionarían formas particulares de amor. La racionalidad que tiene principalmente en mente Nussbaum es *categórica,* no instrumental.

Como acabo de señalar párrafos atrás, Nussbaum mantiene una peculiar posición eudemonista combinada con el deontologismo del liberalismo político rawlsiano.[3] Esta repetición temática que hago obedece a la siguiente preocupación, a saber: desde ya quiero atajar una postura escéptica concerniente al eventual valor filosófico de esta empresa combinatoria de la autora. La duda se podría formular en estos términos. ¿Para qué se necesitan emociones en la motivación -en este caso política- si es suficiente para contar con una acción correcta la mera devoción del ciudadano a sus deberes políticos en cuanto deberes? Lo planteo a continuación de manera alternativa por si acaso la formulación que acabo de dar no resulta clara. ¿Por qué acudir a la categoría “cálida” de las emociones –si se me permite la metáfora climática- cuando basta, a la hora de contar con una descripción “completa” de una acción política correcta –o moral según el caso- la atención a la “fría” devoción al deber? Las preguntas formuladas se pueden comprender a la luz de un tipo canónico de “externalismo” de las razones; uno, según el cual, la motivación para actuar -asumida como la dotación de razones justificativas para actuar- se explica en la afortunada veneración del deber por el deber mismo. ¿Para qué, entonces, apelar a la emocionalidad o a lo que, por ejemplo, sentimos o tendríamos que sentir al afirmar “he cumplido con mi deber?”. Añadir la frase “me siento satisfecho” o “reconfortado” o “contento” de haberlo hecho es sólo un “plus innecesario” o, en el mejor de los casos, la “frutilla del postre”. Así me lo han recordado Alessandro Pinzani y Dorando Michelini a quienes agradezco este planteo. Pero no es que mi memoria falle -y esto explique que ellos me lo recuerden- si digo que el punto es más complejo. Mi elección de Nussbaum para esta conferencia no es caprichosa. No me convence la rápida afirmación de que la concentración en la fría devoción al deber satisface una descripción completa de la acción correcta. Es quizás probable que en varias ocasiones baste con la apelación al cumplimiento de un deber *per se.* Empero, las emociones, o “inclinaciones”, son parte constitutiva de una descripción más completa de nuestra compleja constitución moral. Sabemos mucho más de un agente moral si podemos captar si siente algo y qué es lo que siente. Pero no sólo esto. El esquivo fenómeno de la “akrasía” no puede ser explicado solamente por una falla en el cumplimiento del deber en los términos externalistas antes comentados. Un agente puede comprender racionalmente, sin expresión emocional, lo que debe hacer –todas las cosas consideradas- y sin embargo elegir el curso malévolo de acción. La falla que va desde la

comprensión a la conclusión práctica demanda algo más que la idea de cumplimiento del deber *per se.* Demanda una explicación alternativa que sitúe una falla en la emotividad moral, en la disposición correcta del carácter a actuar de manera adecuada. Después de todo, el término "devoción" es demasiado "emocionalista" como para desplazarlo rápidamente al lugar del adorno vistoso de un postre moral.

Todo lo que acabo de decir explica mi predilección por el enfoque de Nussbaum y por ello lo escogí para esta conferencia. Como filósofo que busca traer reposo al alma angustiada por dicotomías, en este caso, razón y emoción, la autora seleccionada trae un buen remedio a este problema. Como mostraré más adelante su propuesta ofrece una manera positiva de saldar la dicotomía. Los externistas kantianos y los internistas humeanos produjeron, a su manera, esta dicotomía. Porque los primeros basaron en la razón práctica la motivación, allí donde los segundos la tornaron inerte para mover la acción y solo le concedieron tal rol a las "pasiones". En la teoría de Nussbaum, razón y pasión van juntas en un todo coherente de potente poder justificatorio[4]. Mi intuición sugiere que esta es una vía más promisoria; su poder calmante consiste en anudar en forma armónica dos ideas aparentemente incompatibles sobre el mundo moral y político: me refiero a razón y pasión. Porque si la verdad es unitaria, entonces esta posición confirma en un nuevo todo coherente el hecho de que razón y emoción se puedan considerar mutuamente imbricadas y operando, en este caso, en el ámbito de la política.

1. Introducción

Como he anticipado en mis palabras preliminares, el libro que tengo por objeto interpelar es el último texto importante publicado por Martha Nussbaum. No se trata de un hito aislado. El libro supone una continuidad -a la vez que un notable avance- de una investigación que la autora realiza desde hace muchos años sobre un conjunto de temas conectados entre sí, a saber: las emociones, el papel de la literatura o la música en la educación sentimental de los hombres como ciudadanos y como agentes morales, su visión del liberalismo político. Así, por ejemplo, textos como *La Fragilidad del Bien* (1995)*, Justicia Poética* (1997)*, La Terapia del Deseo* (2003)*, El Conocimiento del Amor* (2006a), *El Ocultamiento de lo Humano. Repugnancia, Vergüenza y Ley* (2006b)*, Paisajes del Pensamiento* (2008)*, Sin Fines de Lucro* (2010)*,* para mencionar sólo algunos de los más pertinentes para el abordaje de los temas que señalé antes, constituyen antecedentes teóricos que un estudioso de la obra de la Profesora de la Universidad de Chicago, debería tener en cuenta.

La primera página del libro comienza con una sentencia elocuente: "las sociedades están llenas de emociones; las democracias liberales no son la excepción". Como se puede apreciar en las obras que mencioné en el párrafo anterior, la temática de las emociones ha llamado por largo tiempo la atención de la autora en terrenos que los filósofos morales –y en este caso políticos- habían dejado en manos ,más bien, de filósofos de la mente, científicos cognitivos y psicólogos sociales. Si Hegel tenía alguna intuición correcta, ésta parece marchar en sintonía con la verdad de que las épocas tienen un *espíritu.* El *espíritu* de nuestra época parece mostrar un interés acentuado por las emociones en campos prácticos como el *moral* (Roberts, 2003; Camps, 2011), *el jurídico* (Deigh, 2008; González Lagier, 2009), *el estético*, por ejemplo literario y musical, (Levinson, 2010; Gaut, 2009; Alcaraz, 2010) y el *político* como en este caso puntual.

En parte, algunos podrían ver el antes mencionado espíritu epocal como un signo de que la filosofía práctica durante un buen tiempo, quizás por influencias *kantianas,* o proto-kantianas, al menos en sus versiones *estereotipadas,* había prestado menos atención sistemática a las emociones, como datos de nuestra psicología individual y social que son relevantes para la evaluación moral y política[5]. Esta menor atención se manifestó a través de un rasgo de tipo normativo omitido: el papel del carácter -moral- de las personas; carácter que está cincelado por un conjunto de emociones típicas, o disposiciones para actuar que explicarían, en buena medida, la *motivación* para la acción.[6] Es hora, dirían los teóricos de las emociones, de ser más *aristotélicos,* de pensar no sólo en la arquitectura de nuestros principios morales y políticos, sino plantearnos cómo es posible dotarlos de eficacia vía la motivación para actuar. No es importante sólo *volver inteligible o comprensible* por un frío ejercicio intelectual, la importancia social de la justicia como principio; es preciso *quererla.* Y para quererla, para tenerla como objeto conativo, es preciso exponer un temple emocional peculiar; una disposición adecuada para actuar en cierta forma –correcta-; forma alentada también por una educación adecuada.

Ahora pues, el antes mencionado acento en el lado de la moneda aristotélico, no debe ser interpretado como un exceso de retórica excesiva de mi parte. Nussbaum, como se verá, está influida por un enfoque deontológico en el que también importan de manera estelar los principios, en este caso del liberalismo político. La política no puede llevarse adelante sólo con una delicada atención por lo particular, para usar un giro típico de la novelística de Henry James. También las sociedades necesitan articularse, explicarse y justificarse por unos principios generales. Sin embargo, como se verá, una preocupación central del libro de *Political Emotions* es que las sociedades democráticas liberales sean *estables.* Es aquí donde la autora, como en otros textos suyos tales como el que lleva por título *Las fronteras de la Justicia. Consideraciones sobre la exclusión* (2007), parte de la obra de John Rawls para ir más allá de ella. En efecto, *Political Emotions,* al igual que *Fronteras de la justicia, Sin fines de lucro o El ocultamiento de lo Humano,* parte de Rawls pero para llegar más lejos, buscando *complementar* la obra del gran filósofo norteamericano. Esto es importante indicarlo desde el inicio para valorar si la obra de Nussbaum cumple con lo prometido: ofrecer una teoría del liberalismo político más completa y consistente que la de Rawls pero con pie en la obra de este filósofo. En mi opinión, la aportación de Nussbaum constituye un intento de tomar premisas incompletas -y a veces meramente sugeridas- por la obra rawlsiana para ir a través de ellas más lejos y obtener las conclusiones prácticas correctas; correctas pero en consistencia –si no con la letra- al menos con el *espíritu* de *Teoría de la Justicia* y *Liberalismo Político.*

Mis objetivos en este trabajo son dos. Primero (sección 2) necesito ofrecer un resumen de las principales tesis filosóficas que Nussbaum defiende sobre el papel de las emociones en el terreno político. Segundo (sección 3) quiero presentar tres líneas de interpelación crítica que se pueden propiciar para debatir filosóficamente las tesis principales defendidas por la autora. Adelanto que estas tres interpelaciones, basadas en la reconstrucción de la obra precitada de la autora, serán las siguientes: en 3.1 referiré a la compatibilidad o incompatibilidad entre el liberalismo político y la propuesta de un rol estrella para (ciertas) emociones en la vida política. En 3.2 daré cuenta de lo que llamaré la "educación sentimental" para preguntarme de qué modo la misma es filosóficamente viable. Y luego, en 3.3 tendré que aclarar cómo se puede entender mejor el carácter cognitivo que Nussbaum atribuye a un tipo de desempeño emocional o a una clase de emociones determinada.

2. Las emociones políticas para Nussbaum

Nussbaum repite una y otra vez que dos de sus más importantes objetivos en el libro consisten en mostrar lo siguiente: que hay *emociones políticas,* esto es, disposiciones sentimentales -si se me permite la expresión- que es posible conectar con principios que forman el *corazón* del liberalismo político. Justamente: pese a lo que una mirada superficial pudiese pensar, el liberalismo tiene *corazón.* No está solamente estructurado sobre unos "fríos" y "abstractos" principios políticos (pensemos en los dos canónicos principios de la justicia rawlsianos), sino que estos requieren, por una demanda interna del propio liberalismo, una conexión con ciertas emociones. Para ello, según la autora, las emociones deben satisfacer dos condiciones. Primero, exhibir capacidad *motivacional:* esto es, deben ser el combustible que explique nuestro *deseo* de ser justos, de respetar libertades, o *querer* la inclusión de sectores social o naturalmente desfavorecidos. Segundo, deben tener una conexión conceptual idónea con los principios nucleares del liberalismo político, que es el modelo teórico de sociedad justa que Nussbaum toma como axioma de su propia teoría. Cuando hablo de "conexión conceptual idónea" quiero decir que las emociones –cuya eficacia motivacional se postula- no tienen que entrar en contradicción con meta-criterios centrales para el liberalismo político, a saber: la necesidad normativa de un estado *neutral* respecto de las concepciones densas del bien y un diseño institucional que se base en un *consenso superpuesto* de concepciones *no comprehensivas;* es decir, un consenso basado en posturas de valor que tienen aptitud para ser presentadas y debatidas razonablemente en la esfera pública o en lo que la filósofa argentino-mexicana Nora Rabotnikof (2000) llama el "lugar común" (Lariguet, 2008). La relevancia estelar de las emociones políticas de Nussbaum se manifiesta en la posibilidad de demostrar que una teoría -como la rawslsiana-, que busca la *estabilidad política*, requiere, por ello, del oxígeno de ciertas emociones como el amor. La estabilidad no sólo es parasitaria de la legitimidad de las instituciones políticas y de su grado de justificación, sino también de los propios sujetos que actúan dentro de dichas instituciones. En términos morales, ellos

deberían *interiorizar* los principios de justicia. Esto equivale a lo que se indicó párrafos atrás: la necesidad de que los agentes de una sociedad democrática actúen en forma motivada por emociones *adecuadas.* Son "adecuadas", al menos parcialmente, y tal como ya se dijo, si resultan lógicamente compatibles con los principios nucleares del liberalismo político. Para mostrar la compatibilidad entre liberalismo político y su propuesta de un rol connotado de las emociones, la autora revisa dos grandes *concepciones.* Por una parte, una de tipo *coactivo*, como la de Rousseau; por el otro, una no coactiva, como la dada por la tetralogía Comte-Tagore-Mozart-Mill. Ambas concepciones, la de Rousseau y la que llamo la de la tetralogía, comparten la idea de que ciertas emociones son esenciales para la motivación política. Las dos, a su vez, tienen en común el ideario de una *religión de la humanidad o religión civil.* Empero, las diferencias entre las dos concepciones antes aludidas están en que para Rousseau, el estado está habilitado a imponer por la fuerza ciertas disposiciones emocionales, mientras que para la segunda no. En este sentido, el liberalismo político sería, desde un punto de vista de reconstrucción histórica, compatible con la segunda concepción y no con la primera, esto es, con aquella desarrollada por autores como Auguste Comte (con su teoría social), Rabindranath Tagore (con sus odas para una India plural y unida a la vez), Mozart y da Ponte (con sus Bodas de Fígaro, planteando entre líneas el cambio del *ancien régime* hacia una sociedad más democrática) y John Stuart Mill (con su liberalismo político menos radical que el de Bentham). Todos estos autores, con diversos instrumentos, y con sus diferentes matices, apuntaban a una religión de la humanidad o civil. Las apelaciones a *contenidos densos* de una religión, por ejemplo la católica, son *transmutados* en una religión que *todos puedan aceptar;* tal es el caso ejemplificado por Nussbaum de Martin Luther King quien, repetidamente, cita a los profetas o pasajes bíblicos en su discurso político. En el caso del mártir americano se trata de lo que estoy denominando una "transmutación" en el sentido que las citas religiosas se expresan en una forma *razonable,* es decir, una forma que permite abrigar esperanza en cuanto a lograr la cooperación social y la tolerancia.

Ahora bien, en el segundo capítulo (Objetivos, Recursos, Problemas) la filósofa destaca cuáles son los objetivos comunes de sociedades que ella denomina *aspiracionales.* Estas sociedades aspiran a la igualdad mediante la inclusión de aquellos sectores sociales que están peor situados debido a factores que no se encuentran bajo su control. Además, tales sociedades aspiran a una distribución de la riqueza justa, lo que, en términos rawlsianos, es equiparable a establecer discriminaciones justificadas para lograr que los peores situados asciendan a condiciones mejores de vida; condiciones de vida que Nussbaum tabula en su famosa lista de las *capacidades.* Una emoción que es complementaria del amor es la compasión. Ella permite "ponerse en los zapatos de los otros"; el sufrimiento del "otro" entra a formar parte de nuestro propio círculo de preocupaciones. Por tanto, en la compasión la *imaginación moral* jugaría un papel estrella. Si tuviera que escoger un relato *naturalista* diría que amor y compasión son dos contrapesos necesarios en la evolución moral humana para contrarrestar aquello que Kant llamó el "mal radical", una tendencia de nuestra naturaleza a saltarse las leyes morales del altruismo. Nussbaum (en la sección 7 del capítulo segundo) cita a Kant, aunque plantea un campo de aplicación más amplio que el filósofo de Königsberg para el sintagma mal radical. Cuando la autora habla de "mal radical" está pensando en patrones emocionales que no resultan extraordinarios sino todo lo contrario: se trata de conductas ordinariamente reconocibles. Así, el narcisismo y el sentimiento de contaminación, militan, más de lo que podemos darnos cuenta, contra la búsqueda de una sociedad estable. Por ejemplo, este último suele estar vinculado a la repugnancia, o a las fobias hacia ciertos miembros de las sociedades que, sin saberlo, nos enrostran nuestra fragilidad y debilidad corporal. Como Nussbaum ya mostró en su libro *El Ocultamiento de lo Humano,* existen ciertas emociones que poseen un sesgo *no cognitivo;* ese sesgo es *no cognitivo* porque precisamente *nos oculta nuestra genuina constitución antropológica o naturaleza humana.* Con otras palabras, nos oculta nuestra animalidad o parte de ella; especialmente la que tiene que ver con aspectos de nuestra *corporalidad.* Una antropología más compleja, sin embargo, es la que permitiría mantener a raya nuestro constitutivo mal radical, permitiendo aspirar a algo *recto,* aunque tal rectitud se proyecte de una naturaleza tendencialmente *torcida,* para usar la expresión pesimista de autores como Kant.

En contra de la nomenclatura tradicional que ve al liberalismo político cómodamente

asentado en una antropología pesimista (pensemos en Hobbes como un emblema de ello), Nussbaum defiende la *real posibilidad* de emociones como el amor o la compasión, sin las cuales sería imposible explicarse -desde un punto de vista empírico y no meramente analítico- cómo es que una sociedad puede ser estable. Su antropología es más compleja. Lo es porque no es ingenua. No descarta la envidia, el miedo o el odio como rasgos de carácter; recordemos que estas emociones explican el mal radical en los términos de nuestra autora. Pero, sin embargo, una visión empírica sofisticada, por ejemplo una que tome en cuenta inclusive datos etológicos, arribaría a la segura conclusión de que los hombres, a partir de reconocer nuestra fragilidad, somos seres *interdependientes.* En otras palabras, somos seres que advertimos que nos necesitamos mutuamente. Somos, como diría MacIntyre (2001), como los delfines o los chimpacés: *animales racionales* (véase del libro de Nussbaum que comento la sección 6 de su segundo capítulo).

Ahora bien, como se ha señalado en párrafos anteriores, no cualquier emoción es candidata para el liberalismo político. Sólo lo son aquellas que merezcan el rótulo de emociones "adecuadas". La noción de "adecuación" es, como sostendré aquí, *normativa.* Así interpreto esta noción, por cuanto la filósofa opta por una concepción aristotélica de las emociones según la cual, primero, las emociones conforman lo que, en la tonalidad de Bach, llamaré un *clavecín bien temperado;* es decir, están templadas por un carácter virtuoso. Segundo, tales emociones bien educadas ayudan a que los agentes morales –o los ciudadanos de nuestras *politeias* contemporáneas- *perciban y deliberen en forma adecuada.* Según mi reconstrucción del espíritu de la investigación filosófica de Nussbaum, percibir en forma adecuada presupone que el agente en cuestión es capaz de exhibir la capacidad de captar los rasgos normativos sobresalientes que una situación demanda. Además, como han explicado, entre otros, los filósofos Amalia Amaya y Ho Hock Lai (2013), un virtuoso es capaz de deliberar en forma correcta sobre los medios y fines adecuados de la acción política. Las emociones, además, son para la autora *cognitivas.*

En contra de la ya estereotipada idea de *modelos externistas e internistas* basados en la dicotomía entre razón y emoción[7], entre creencia y deseo, como si se tratase de compartimentos cerrados sin comunicación alguna, Nussbaum ve entrelazadas ambas categorías. Hay una relación estrecha entre creencias y pasiones. Las pasiones tienen una *direccionalidad* o *intencionalidad.* Es decir, tienen un *referente,* un "objeto" (Nussbaum, 2013: 17ss). Por ejemplo, *normativamente hablando,* uno siente "indignación" no por cualquier circunstancia, sino por aquellas que revelan una manifiesta injusticia[8]. Esto desnuda un aspecto de nuestra *cognición* moral y política. Es preciso, primero, que nuestra *creencia* sea verdadera: es decir, que haya una verdadera injusticia. Segundo, que tal creencia esté conectada con la emoción normativamente adecuada: la indignación por ejemplo. Tal emoción se justifica por sus vínculos racionales estrechos con la percepción de los objetos que disparan nuestras emociones. No se trata de una relación meramente *causal.* Sin *educación* adecuada, no hay garantías de que se active la emoción correcta. Esto nos conduce al último capítulo: las emociones públicas. En el mismo, Nussbaum (sección 1 del capítulo tercero) se dirige primero a mostrar que el amor a la patria (patriotismo) no necesariamente es una emocionalidad políticamente inconveniente. Siempre que tal emoción se ajuste al ideario liberal, es decir, que no fomente la intolerancia o cercene una *cultura crítica* puede ser bienvenida. Este tipo de amor puede ser la motivación adecuada para que advirtamos la necesidad de *sacrificar* a veces ciertos deseos particulares y personales en aras de lograr objetivos sociales que el propio liberalismo fomenta o admite.

Pero, como se ha indicado anteriormente, hay parcelas de nuestra naturaleza que nos llevan en direcciones contrarias, por ejemplo, hacia el egoísmo extremo (narcisismo) o hacia sentimientos de belicosidad para con nuestros próximos. Aquí es donde entra a jugar un rol protagónico lo que se podría llamar la "educación sentimental". La educación a la que apunta la autora es de tipo "eudemonista", en el sentido de tener una consciencia de que el florecimiento moral personal presupone conceptualmente la necesidad de tener empatía con los infortunios injustos que otros sufren. (Nussbaum, 2013: 11)[9]

La perspectiva de Nussbaum sobre la educación sentimental es que la literatura (capítulo 3 de *Political Emotions*) y la música (abordada con detalle teórico en el *apéndice)* tienen un rol esencial que jugar aquí.

No se trata de una tesitura nueva de esta filósofa. En textos como, *Sin Fines de Lucro, El Conocimiento del Amor, Justicia Poética o*

Paisajes del Pensamiento, uno encuentra retratada –de diversos modos- esta postura. Algún filósofo, como por ejemplo Marcelo de Araujo, podría interrogarse por qué el arte -sea literario, musical, pictórico- tiene relevancia para la filosofía en general, y para la filosofía política en particular. Espero que no se vea como un *argumentum ad verecundiam* recordar que la importancia del arte para la filosofía -en este caso política- fue expuesta con originalidad por Quentin Skinner (2009) en su *El artista y la filosofía política.* No es una respuesta falaz a un interrogante indudablemente bueno, y no lo es porque a continuación daré razones no solo autorales dentro de la tradición filosófica contemporánea. Tales razones están en los textos de Nussbaum, que acabo de citar más arriba. Si mi reconstrucción es correcta, el arte es relevante para ella en un doble sentido que es mejor discernir. Por un lado para los *ciudadanos,* por el otro, para los teóricos, los filósofos políticos, que también son ciudadanos (a veces buenos, a veces increíblemente malos). El arte puede desarrollar en ellos no solo emociones valiosas para un mejor desempeño moral, sino también destrezas cognitivas como un mayor poder de comprensión, una sensibilidad perceptual por rasgos sobresalientes de situaciones complejas, así como potenciar la imaginación, entendida como la capacidad de suponer escenarios más sofisticados de comprensión y solución de problemas políticos. Por ejemplo, pensando en la música*,* no es casual que la autora, ya en el primer capítulo, realice un pormenorizado estudio de la ópera que Mozart -en música- y Da Ponte -en letra- tomaron de la obra de Beaumarchais. Las Bodas de Fígaro, particularmente en su expresión musical estricta, y no sólo en su textualidad o letra, pueden tener la capacidad de motivar emociones idóneas para experimentar la necesidad de una sociedad más democrática, por ejemplo, una basada en la amorosa igualdad entre hombres y mujeres o una sociedad sin distinciones basadas en títulos nobiliarios hereditarios*.*

Pero, por supuesto, la literatura también posee su protagonismo. Las tragedias exhiben una manera particular de suscitar la compasión (Nussbaum, 2013: 261ss.); la misma es una emoción que ayuda a ponerse *en los zapatos* del otro; nos ayuda, además, a evitar tratos injustos, como el que, por ejemplo, querían dar los griegos al pobre Filoctetes, obra sofóclea (Nussbaum, 2013: 261ss.). Otra forma de decirlo es señalando que el género trágico contribuye a una manera más sabia a ver las cosas desde *ambos lados;* tal como ocurre, cuando vemos el conflicto entre Antígona y Creonte, poniéndonos en los puntos de vista incompatibles. (Nussbaum, 2013: 269ss.) La tragedia también enseña humildad. Nos permite comprender que puede haber situaciones en que no tengamos todo el control, donde ocurran eventos que nos *fuercen a* tomar decisiones inevitablemente malas. Malas no sólo por ser inevitables, sino también porque estamos forzados a sacrificar algo valioso. Tal le ocurre, por ejemplo, a *Arjona*, en el *Baghavad Gita.* El héroe debe enfrentarse en batalla a familiares y amigos. *Krishna* es quien tiene a cargo persuadir a Arjuna de que el caso no es trágico, pues existe un *singular deber* que cumplir que consiste en destronar a los ilegítimos e inmorales detentadores del trono. Para Nussbaum (2013: 267ss.), en cambio, la visión anti-trágica de Krishna no es tan sabia ni tan ajustada a las cosas. Para ella, Arjuna, en contraste con Krishna, muestra más amplitud de juicio moral, pues es consciente de los *dos lados del conflicto* y, por esta razón, su juicio moral, aunque expone una enorme dificultad para fundar una conclusión concreta que llevar a la práctica, revela una sensibilidad por la complejidad moral.

Por su parte, la comedia, pensemos por ejemplo en *Acarnienses* de Aristófanes, es una forma desembozada de poner al desnudo literalmente aspectos de nuestra animalidad; desnudo que ayuda a moldear los sentimientos de miedo o repugnancia sobre nuestra corporalidad. (Nussbaum, 2013: 272ss.) Se trata de sentimientos sobre los que la autora ya dio cuenta en su *El ocultamiento de lo humano.* Allí ya explicaba que, a posteriori, estas emociones -que nos ocultan de nosotros mismos- sirven para establecer barreras o etiquetamientos discriminativos con ese *otro que percibimos como animalidad pura:* se trate de pobres, delincuentes, homosexuales y lesbianas, disminuidos en sus capacidades mentales y/o motoras, etcétera. La comedia es una vidriera sin tapujos de estos aspectos animales que ocultamos. Los actores, por ejemplo, exhiben sus cuerpos de manera flagrante, acudiendo inclusive a recursos como la utilización de grandes falos que cuelgan de sus atuendos. Todo apunta a desocultar aspectos que vemos como vergonzantes o repugnantes. La risa es una catarsis, como la compasión en la tragedia, que nos permite liberar emociones problemáticas como la repugnancia: emoción

que coadyuva a una poco justa y racional estratificación social.

3. Tres interpelaciones críticas

Como prometí al comienzo, a continuación quiero señalar tres líneas de cuestiones que, a partir de la obra antes resumida, pueden ser sometidas a debate y mayor escrutinio filosóficos.

3.1 Compatibilidad entre emociones y liberalismo político

La primera cuestión se vincula con la pregunta sobre la compatibilidad lógica entre la propuesta de motivación emocional que la autora defiende con el liberalismo político. Por lo pronto, sería conveniente despejar, en los términos de Nussbaum, que su propuesta de un papel importante para las emociones no sería cruento para el liberalismo rawlsiano. Rawls hablaba de una "psicología moral razonable" y uno podría defender que la propuesta de Nussbaum es de este tipo. Sus emociones no sólo reportarían carácter cognitivamente confiable, sino que serían públicamente revisables mediante lo que la filósofa denomina, según vimos antes, "cultura crítica". Lo que se acaba de decir podría complementarse con la siguiente asunción verdadera en un marco teórico como el de Nussbaum, marco en el cual la noción de *religión de la humanidad, o religión civil*, tiene un grado mucho menor de densidad que las tradicionales concepciones metafísicas o religiosas de carácter comprehensivo que un buen liberal intenta mantener fuera de la vida pública. Sin embargo, a pie seguido hay que reconocer que, el hecho de que el Estado promueva canales que induzcan, influyan o busquen educar o desarrollar determinadas emociones, conlleva un explícito tipo de *perfeccionismo.* La pregunta que hay que formularse, entonces, es si la noción estándar de agencia moral autónoma, bandera del liberalismo político, no sufre alguna conmoción por la versión de Nussbaum. Mi intuición es que este perfeccionismo va en la senda correcta. La autonomía moral no es un cheque en blanco para obrar de maneras que no se puedan validar razonablemente en la esfera pública. En la vida doméstica, por otra parte, formas ostensibles de perversión (como el maltrato a la mujer, o el abuso infantil) no pueden ser permitidas de ningún modo. La contribución al modelaje emocional puede, inclusive, con viento de popa, ayudar a disminuir casos paradigmáticos de perversión o degradación de unos a manos de otros o, simplemente, la auto-degradación. Sin embargo, aquí solo he dado cuenta del tipo de perfeccionismo que me parece intuitivamente aceptable, pero no he explicado si es o no compatible con el liberalismo político. (Quong, 2011) Este tema es el que urge al Profesor Alessandro Pinzani que responda y mi respuesta es que es preciso, para ello, distinguir dos cosas. Primero, reconocer que 'liberalismo político' constituye un sintagma que designa una amplia familia doctrinal, dentro de la cual hay neutralistas y perfeccionistas. Segundo, que el término "perfeccionismo" puede entenderse en un sentido débil o fuerte. En el primero diría que todos los liberales políticos son perfeccionistas. La idea es que ya la pre-selección de la noción de un Estado que debe permanecer neutral en términos de concepciones disputadas del bien y que debe hacer esto porque la autonomía en la vida de la gente es valiosa, supone un recorte valorativo de tipo perfeccionista. No se eleva a rango cualquier estado de cosas del mundo, sino uno que se juzga, como en el caso de la autonomía moral, qué es valioso proteger, impidiendo interferencias arbitrarias.[10] Este sentido es débil, porque no tiene un compromiso "thick" con nociones de bien. Hay, en cambio, nociones más densas de perfeccionismo, y por esto hablo de un sentido fuerte, cuando ya se discrimina, por ejemplo, entre planes de vida autónomos aceptables y planes perversos[11]; cuestión ésta a la que aludí líneas más atrás. En este sentido, *no todos los liberales* son perfeccionistas. Quizá Joseph Raz sí, pero no sería el caso, creo, de John Rawls, que iría mejor con el primer sentido. (Colomer, 2001: 251-296) El otro punto a calibrar, me parece, es si nociones como las de neutralidad y perfeccionismo deben entenderse analíticamente como funcionando "a todo-nada", o bien en forma de una aplicación "gradual" de las mismas. La tesis que defiendo es que es mejor pensar en la segunda posibilidad, por el siguiente motivo. Si la aplicación fuera a todo-nada, la introducción del perfeccionismo fuerte dentro del liberalismo determinaría el colapso filosófico de este último, esto es, una contradicción con su esencia. No podemos tener ambas cosas a la vez, liberalismo político y perfeccionismo fuerte, y no sabríamos muy bien cuál preservar, cuál sacrificar. No queremos que se siga cualquier consecuencia de nuestras nociones filosóficas cuando ellas entran en conjunción contradictoria; no, porque, al menos en este momento, no tenemos la

paciencia de los lógicos para-consistentes que creen que las contradicciones no son tan catastróficas. Una manera de hacer más coherente o reducir la posibilidad de contradicción es mediante el expediente de pensar las nociones de neutralidad y perfeccionismo de forma gradual; una introducción de un tipo de perfeccionismo más bien fuerte, desde este punto de vista, no eliminaría *in toto* la neutralidad; no lo haría porque se trata de la introducción de nociones fuertes que se dejan graduar. Y esta es la forma más correcta de ver las cosas a mi modo de ver, cosa que se prueba recordando que es de sentido común hablar sobre la neutralidad o el perfeccionismo es en términos de mayor o menor grado de intensidad con que tales nociones presentan su exigencia pública.

3.2 Educación sentimental

La segunda cuestión se conecta con la mentada "educación sentimental". No estoy hablando de Flaubert, sino de Nussbaum. Mi sospecha es que su tesis sobre esta educación es muy fuerte. Existe por lo menos la apariencia de que alguien que se eduque escuchando *Las bodas de Fígaro,* tendrá *ipso facto* una mirada más democrática, más sensible a las necesidades de respeto a las mujeres o una mayor sensibilidad por el valor de la paz. O, para poner otro caso, que la asistencia al teatro trágico, desarrollará en nosotros la compasión. O, por último, que leer *El Señor de los Anillos,* nos animará a llevar una vida noble y heroica. Pero, de hecho, no es sencillo establecer una relación analítica entre audición musical, expectación teatral o lectura literaria y un buen carácter moral y político.

La realidad indica que la tesis es más débil. Posiblemente, la educación sentimental deba complementarse con algo así como *las terapias del deseo,* de las que hablaba Nussbaum años atrás. De hecho, en *Political Emotions,* ella le da un lugar connotado a ciertos símbolos, rituales, etcétera, de carácter público, que realizan las sociedades democráticas. Para hablar en forma ligeramente libre respecto de los propios ejemplos puestos por la filósofa, mencionaría a título de invención ejemplificativa verosímil, la conmemoración de la liberación de la India por parte de los ingleses, o recordar la fecha de un genocidio, o celebrar el día de la tolerancia, o visitar museos (antes centros clandestinos de detención como los que vivía Argentina en la dictadura de los setenta) etcétera. Se trata de eventos que pueden tener un impacto causal promisorio, en general, en nuestra psicología moral, alentando emociones públicas favorables a los objetivos nodales del liberalismo[12]. Esta repetición, propia del ritual, sería un análogo de la liturgia estrictamente religiosa (por ejemplo, la católica). Tal ritualización, que ya había sido anticipada con mucho detalle por Comte, tiene una obvia explicación. Un temperamento emocional virtuoso requiere repetición de conductas nobles.

Pero aun si lo anterior va en un camino correcto, la terapia *qua* ritualización de conductas razonablemente nobles o buenas, es insuficiente. Si, como la propia autora admite al hablar del mal radical tal como ya lo entreveía Kant, el hombre también tiende a recaer en conductas malignas, dañinas o perversas, parece que ello obedece en parte significativa a un pobre desempeño de nuestras facultades y emociones morales. Afectadas por el veneno del mal radical, ellas pierden ese rasgo motivacional de darnos razones para actuar en formas correcta.

Un complemento que podría intentarse con el propósito de reducir el mal radical, entonces, podría echar mano de la "morality pill". Con esta expresión inglesa me refiero a lo que teóricos como Marcelo de Araujo (2014: 29-43) llaman "moral enhacement", es decir, "mejora moral". Como ya sabemos, en diversos campos de la vida, muchas personas utilizan drogas que, inicialmente formuladas para curar, se emplean ahora para potenciar, mejorar o expandir facultades físicas (por ejemplo mejor desempeño atlético), cognitivas (por ejemplo mejor concentración) o morales como en este caso (por ejemplo, potenciando un carácter moral más valiente, empático, generoso, etc.). Esta interesante propuesta, según mi parecer, enfrenta un doble desafío. Uno empírico, que pasa por averiguar si es verdad que tales o cuales drogas producirían los resultados esperados. El otro desafío es normativo y se puede desdoblar del siguiente modo. En primer lugar, *preguntarse si es moral* tomar pastillas morales. Esta pregunta transita los siguientes pasos: Primero, consiste en interrogarse sí, como en el caso de la "máquina de Nozick", no preferimos enchufarnos a ninguna máquina para sentir cosas placenteras o, como en este caso, tomar pastillas morales, para ser menos inmorales o más morales. Este experimento mental que habría que hacer presupone más de lo que a primera vista muestra. Porque, en mi opinión, se trata, en segundo lugar, de ver si luego de tomar pastillas morales, podemos con confianza considerarnos tan libres como -

supuestamente- éramos antes de tomar las consabidas pastillas.

El otro desafío es más político que moral. El mismo revierte a la cuestión que traté en el apartado anterior: el perfeccionismo y su compatibilidad con el liberalismo. Mi intuición -débil, de momento- es que no vería con malos ojos que tomásemos estas pastillas y que, incluso, el Estado las suministrara en forma gratuita. Pero no daría el paso de conceder que tal suministro fuese obligatorio; solo admitiría, pienso, que fuese *prima facie optativo.* Si se demostrara que mejorar nuestro desempeño moral mejora nuestra performance democrática en el ámbito político y, en el ámbito moral, nos ayuda a disminuir el mal radical, de modo de, por ejemplo, reducir el crimen, no veo porqué habría un rotundo no para esta posibilidad. Además, tal posibilidad sería una manera de -si se me permite un nuevo verbo- "terapizar" nuestros deseos y potenciar nuestra educación sentimental. El carácter *prima facie* optativo es para evitar la réplica de que, mediante la introducción de un perfeccionismo de este tipo, perderíamos ya un diseño liberal que reputamos valioso. La duda del lector es porqué empleé -más arriba- la cláusula "prima facie". Es sencillamente porque se me ocurre que, en situaciones "extraordinarias", como una tremenda guerra civil por ejemplo, tomar la droga moral podría evitar daños mayores. Esto hace de mi postura un liberalismo "no ortodoxo", si así se entiende al mismo en términos "deontologistas". Esto porque dejo abierta -por reflexión- una puerta abierta a cierta forma de consecuencialismo. Pero esto parece una *contradictio in adjecto* desde que ambas posiciones serían incompatibles. Aquí debería añadir la siguiente cláusula: la doctrina liberal podría tener núcleos deontologistas duros y ello no sería, en principio, lógicamente incompatible con algunas consideraciones consecuencialistas para eventos extraordinarios; y ello sin tener que caer en odiosas pendientes resbaladizas. Empero, todo esto es muy tentativo y espera de mi parte refinamiento posterior.

3.3 El carácter cognitivo de las emociones

Por último quiero referir al carácter *cognitivo* de las emociones preconizado por nuestra filósofa. Nussbaum, en efecto, defiende que las emociones, no obstante suelen tener manifestaciones corpóreas (sonrojarse, sentir dolor en el pecho, sentir calor en las manos, transpirar, temblar, etcétera), tales manifestaciones no son un rasgo absolutamente necesario para la definición de emoción *moralmente adecuada*. Lo que resulta importante es que las emociones son vehículos de conocimiento del mundo; nos dicen mucho de quiénes somos y de qué cosas están bien (una distribución justa de la riqueza, sea lo que ello signifique) o están mal (la discriminación de otras personas por razón de sus credos, raza, color, o religión). Desde este punto de vista, un aspecto no respondido completamente por la filósofa es el que hace al *costado meta-ético* que podría estar implicado en su posición. Afirmar que una emoción es "cognitivamente adecuada" en realidad solapa un juicio evaluativo. Esto es así por cuanto las emociones aptas para la motivación moral y política tienen que ser adecuadas. La idea es de Aristóteles. La ira, por caso, puede ser una respuesta adecuada, dada por la persona adecuada, en el momento adecuado, en el lugar adecuado. Pero la pregunta es ¿adecuado respecto de *qué?*[13] Mi propuesta es que una vía a explorar es la de alguna variante objetiva dura de *realismo moral.* Quiero sostener que tiene que haber una suerte de presuposición de hechos duros, hechos básicos sobre nuestra constitución humana, que oficien de baremos de verdad de nuestros juicios. Tales hechos, desde un punto de vista lógico, tendrían que suponer, a mi juicio, una exquisita combinación de aspectos naturales (nuestra efectiva constitución empírica y la efectiva realidad del mundo *qua* entorno) más el dato de aspectos normativos o evaluativos (qué tipo de humanidad queremos ser). Si la percepción moral puede ser *incorrecta* es porque, pienso, tiene que poder pensarse por detrás en la posibilidad de una analogía entre la percepción meramente empírica y la moral. Las *Müller-Lyer* pueden ocurrir, y ocurren, en el mundo moral, y más todavía en el político; un mundo afectado por intereses -individuales o sociales- brutos de poder. Tales intereses pueden operar como "sesgos distorsivos" de una percepción moral correcta, una que, por ejemplo, afecte negativamente, en forma contingente o habitual, nuestra capacidad de percibir los intereses de los otros. Esto puede ocurrir, por caso, debido a un narcisismo exacerbado que orienta mal nuestra brújula perceptual.

Una objeción segura a mi propuesta de realismo podría echarme en cara que la noción de "verdad" presupuesta es correspondentista y postula, *contra Mackie,* unos hechos muy raros para ser aceptados como posibles. La objeción proseguiría diciendo que los criterios de verdad en la política son plausiblemente de tipo

"constructivista" y que, en todo caso, los liberales en general son "coherentistas". De modo que, si esto es así, ya interpongo una incoherencia interna en el sistema liberal de ideas de Nussbaum. Finalmente, un compromiso con hechos normativos, típico del realismo moral, conllevaría como eventual consecuencia indeseable la intolerancia (Lariguet, 2015). Porque, después de todo, ¿cómo tolerar al que está en el error moral o político? La objeción es muy atendible y esperable, por esto la menciono aquí. Empero, la misma es demasiado general e importante como para pretender darle una respuesta satisfactoria detallada. Me contentaré con señalar que la objeción puede en principio ser replicada diciendo que mi presuposición de un realismo moral que haga inteligible la noción de emociones cognitivamente adecuadas en los términos de Nussbaum me parece la aproximación interpretativa correcta. Luego, no creo que al afirmar esto tenga que descartar ciertas dosis de constructivismo y coherentismo. Sé que al decir esto enfrento una manera usual de pensar de esta forma[14]. Pero creo que no es racionalmente compulsivo compartir esta manera usual.

Por hipótesis no es descabellado admitir que nuestros conceptos políticos o morales son, al menos en parte, constructivos, en el sentido de que, por ejemplo, operan como condiciones de identificación y elucidación de ciertos hechos asumidos, ex ante, como epistemológica y políticamente relevantes. Tampoco debería desdeñar cierta convivencia no traumática entre cierto coherentismo y la aceptación de que nuestros conceptos políticos o morales tienen "fuera de ellos", o "fuera de nuestras mentes", un cierto mundo que "está ahí"… incluso que está ahí porque en parte nosotros hemos propuesto nuestros complejos criterios evaluativos o normativos. Pero una vez que, por ejemplo, tales criterios han sido expulsados de nuestras mentes, y que tales mentes no operan en forma característicamente solipsista, no veo porqué haya que destituir la vieja idea de adecuación del intelecto a las cosas. Esto no descarta, como usualmente se piensa a menudo, la necesidad de que nuestras afirmaciones y conceptos mantengan relaciones de coherencia, entendida como refuerzo holístico mutuo. Pero en mi visión de las cosas, uno no hace equilibrios reflexivos caprichosos solo por el hecho de que entre los principios y las intuiciones se llega a un acuerdo armónico, como si tal acuerdo no tuviera que depender en absoluto del mundo que está fuera de la red. No asumir tal mundo haría del coherentismo puro y absoluto -el que niega alguna pertinencia para dicha red del mundo en tanto que tal- una forma solapada de escepticismo o, en todo caso, una respuesta debilitada al escepticismo, aquel que consiste en negar que exista algo así como un mundo fuera de nuestras mentes. Por el contrario, el escepticismo es un monstruo importante. Y pienso que una manera -si se quiere trascendental- de enfrentarlo es asumiendo como plausible la idea según la cual una red coherente no puede ser arbitraria o caprichosa sobre el mundo. Y por esto tiene que satisfacer al menos un mínimo de "restricciones factuales externas", esto es, de hechos naturales y normativos que están ahí, fuera de nosotros, en cualquier sentido satisfactorio que podamos razonablemente admitir para la frase "estar ahí". De modo que no sacrifico en el altar del realismo moral la existencia del liberalismo político y mucho menos del liberalismo de Nussbaum. Tampoco mi propuesta tendría que generar la consecuencia de la intolerancia. Recordemos brevemente que Nussbaum dice que las emociones, incluso la del patriotismo, están vigiladas por una atenta "cultura crítica" que es la de un liberalismo político que además hace pie en una psicología moral razonable. Pues bien, no es falso afirmar que dicha cultura crítica de algún modo también "está ahí", en nuestras prácticas, lista para controlar cualquier desvariada justificación de hechos normativos del "más allá"; los hechos a los que yo hago referencia están en el "más acá" pues son la resultante de una exquisita combinación de datos factuales sobre nuestra constitución antropológica y social, más los criterios evaluativos que descubrimos, ensayamos, y lanzamos al mundo para intentar configurar nuestras prácticas. Expelidos por la mente ya están ahí; no son solo el resultado de un individuo de soberanía mental tiránica; forman parte de un mundo que ya nos es relativamente independiente.

Por supuesto no puedo saber en este momento qué pensaría Nussbaum de mi hipótesis filosófica anterior y mi respuesta a la objeción que he reconstruido antes. Pero lo que sí se puede decir es que estoy dando razones de porqué creo que la mía es una buena estrategia. Si el camino que propongo resultase menos tormentoso de lo que se suele pensar, podríamos tener el comienzo de una respuesta interesante para el viejo problema de los *qualia y la consciencia fenoménica.* Señalo esto, porque algunos filósofos podrían ver en las emociones, en general, manifestaciones de

sensaciones subjetivas; por ende, de un preocupante *hiato* entre la primera persona y la tercera (Ezcurdia y Hansberg, 2003). Mientras la primera, más corporal y cálida en su emocionalidad, sería válida en el recinto de la propia subjetividad; la tercera persona, en cuanto registro descriptivo de lo que pasa en el otro, sería el ejemplo cabal de la fría creencia, de la *quasi* teoría de un observador bien informado. Pero, ¿informado de *qué?* Porque si el hiato existe, ¿cómo es posible que la tercera persona afirme con vehemencia que está recabando de manera verdadera los datos ofrecidos por la primera persona? Este es un viejo tema que ha obsesionado a los filósofos. (Eraña, García, King, 2012) y que da cuenta, por ejemplo, de porqué Nagel escribió "cómo es ser un murciélago" o que Frank Jackson experimentara mentalmente con lo que "María no sabía". Un mundo puramente físico, carente de *qualias,* no podría explicar fácilmente qué significa decir que hay emociones morales y, mucho menos, que éstas son cognitivas y normativamente adecuadas. Por ello, es que sugiero que el realismo moral, aparentemente presupuesto en las tesis cognitivas de Nussbaum, podría ayudar en esta empresa más que entorpecerla.

Ahora bien, el carácter cognitivo no es un tema del todo cristalino en la obra de la filósofa. Ella habla de emociones que pueden ser adecuadas, aunque *no tengan un carácter obviamente cognitivo*. (Nussbaum, 2013: 402-403) Pienso que nuestra autora aquí apunta a lo siguiente, a saber: a la idea según la cual ciertas repuestas emocionales son tales, aunque no puedan ser formuladas *lingüísticamente.* Aunque ella no hace ninguna precisión ulterior, propongo que aquí se podría ganar en mayor claridad si se comenzase por distinguir entre *actitudes proposicionales, sensaciones darwinianas y emociones propiamente dichas*. (Pérez, 2013) Las primeras son típicamente las creencias, las segundas estados corpóreos como el hambre, el frío que compartimos con los bebés o los infantes, y las terceras son estados intencionales en los términos de Nussbaum. Mientras las creencias y las emociones propiamente dichas tendrían carácter cognitivo, en el doble sentido de su intencionalidad y susceptibilidad de articulación lingüística, las sensaciones no. Estas más bien parecen momentos psicológicos que no necesariamente van acompañados de contenidos conceptuales. En cualquier caso, sería posiblemente mejor si la teoría práctica de las emociones defendida por Nussbaum se acoplara con una teoría de filosofía de la mente que nos permitiera tener un estado del arte clasificatorio de todos los conceptos psicológicos doxásticos, conativos y perceptuales que pueden estar en juego en el escenario moral y político. En el fondo, el problema sobre la relación cuerpo-mente, que de últimas es de índole metafísica, parece inescapable para este debate sobre conceptos psicológicos relevantes para el ámbito práctico. Esto porque una buena distinción de aspectos metafísicos y de filosofía de la mente que nos lleve a una taxonomía fina de conceptos psicológicos en juego en el ámbito moral o político nos permitiría, pienso, tener la zona de las emociones morales que le interesa a Nussbaum mejor iluminada.

Notas

1. Este trabajo fue expuesto, como acostumbro, con el empleo de una canónica estrategia analítica consistente en avanzar lentamente considerando posibles réplicas de interlocutores exigentes. En esta oportunidad mi anticipación de las réplicas se ha visto notablemente enriquecida por la intervención de comentaristas reales. En efecto, una versión anterior de este trabajo fue expuesta en el von Humboldt Kolleg realizado en la Universidad Federal de Santa Catarina, titulado "Entre indignação e apatia: os cidadãos nas democracias contemporáneas. Florianópolis (Brasil), 24-26/11/2014. Estoy agradecido con los comentarios de los Profesores Alessandro Pinzani, Marcelo Araujo, Dorando Michelini, Jutta Wester y Santiago Prono. Ellos no imaginan cuánto me ayudaron a pensar mejor y reelaborar la versión previa de este artículo. Con posterioridad, la cuidadosa lectura de Luciana Samamé me ayudó a mejorar más aún este texto. Las asperezas que eventualmente queden en mi artículo son por tanto de mi entera responsabilidad.
2. Se trata de un eudemonismo *sui generis.* Tradicionalmente, el eudemonismo ha sido un conjunto de doctrinas que han referido a la búsqueda de florecimiento o bienestar "personal" y no a la preocupación por el bienestar de los otros. En consecuencia, en Nussbaum hay una evidente re-significación de este término.
3. Unas ideas más detalladas del amor en Nussbaum son las siguientes. Primero se parte del círculo doméstico o familiar; el amor a la pareja, los hijos; luego se expande hacia los amigos. De modo ulterior, es posible expandir crecientemente una idea de amor que empezó siendo doméstico, para pasar a ser amor por los otros de la propia sociedad o estado, hasta llegar al amor hacia otros más lejanos, con lo cual estaríamos ascendiendo a una sociedad cosmopolita. Las raíces de esta concepción crecientemente expansiva del amor, según Nussbaum, ya estaban en germen en la postura que Herder tenía al respecto. (Nussbaum, 2013: sección 2, capítulo primero)

4. Esta es una consideración aristotélica en tanto, como me recuerda Samamé, razón y pasión van juntas en la definición de acción. Para esta cuestión: Kosman, 1980: 103-116.

5. Es un lugar común en la literatura filosófica, particularmente a partir del clásico artículo de Elizabeth Anscombe, *Modern Moral Philosophy,* publicado en 1958*,* y de ahí en adelante reproducido por otros filósofos, que la diferencia entre kantismo y aristotelismo en teoría moral es demasiado intensa como para pasarla por alto. Sin embargo, creo que la lectura que hizo Anscombe, si bien útil para presentar algo así como un panorama estratificado de exposición de la historia de la ética como disciplina, adolece del inconveniente de su simplismo; simplismo que conlleva una estereotipación de las diferencias entre ambos autores. Una reconstrucción textual más sofisticada de las fuentes originales de la obra de Aristóteles y Kant deberían conducir a admitir que sus diferencias son más bien *metodológicas y de acento*; pues ambos, creo, aceptan que hay estados de cosas valiosos intrínsecos, solo que el primero pone el acento en el carácter moral y el segundo en la acción. Pero ni el primero desdeña por ejemplo las reglas, ni el segundo es tan legalista al punto de dejar totalmente de lado las emociones. Para Engstrom (1996; 102-138) la noción de "bien supremo" es uno –de los varios diría yo- conectores entre Aristóteles y Kant.

6. El sintagma "motivación para la acción" suele entenderse con referencia a "razones para actuar". Existe una disputa ya clásica en metaética contemporánea entre internismo humeano y externismo kantiano. Aquí me saltearé esta disputa para no desbarrancar mi artículo hacia orillas que demandarían otro texto independiente. Sí debo recordar que la expresión "razones para actuar" tiene una ambigüedad sistemática pues puede aludir a dos cosas diferenciables por principio: o bien a razones que expliquen –característicamente en forma factual y eventualmente causal- una conducta, o bien que la justifiquen normativamente o racionalmente de acuerdo a algún patrón aceptado de razón de tipo práctico en general. No siempre estos dos niveles (explicativo y justificativo) coinciden en la elucidación conceptual de la naturaleza de determinada conducta. La propuesta de Nussbaum, es interesante dejarlo en claro ahora, intenta saldar positivamente esta cuestión de la ambigüedad. Mi tesis hermenéutica de su obra es que si bien ella podría aceptar la "distinción" entre estos dos niveles, podría empero rechazar una "dicotomía" entre ambos. Un tipo de teoría normativa como la de ella, en este caso de raigambre aristotélica, no vería dicotomía o hiato entre los antes referidos niveles. Ello porque la explicación ya es "normativa", en tanto que en las premisas iniciales de tal explicación se encuentran virtudes, esto es, disposiciones a la acción ya educadas. Esta teoría ha sido criticada, no obstante, por considerarse que su abordaje de la motivación deja ingenuamente de lado datos empíricos de las ciencias cognitivas como neurociencias y psicología moral. En Lariguet (2013) explico esta crítica e intento responderla.

7. Sobre esta idea que considero estereotipada: Lariguet, 2014.

8. No sentirla en ningún momento podría ser un signo de mala ciudadanía. Las injusticias también se perpetúan si no hay indignación; esto es lo que Shklar (2010: 81ss.) denomina injusticia pasiva.

9. En este sentido ella se aleja de las concepciones que tradicionalmente autores como Kant o Schopenhauer tenían respecto de concepciones eudemonistas. Ellos las venían como recipiendarias del egoísmo y, por tanto, no eran consideradas por estos filósofos como bases idóneas para la construcción plausible de un sujeto moral. (Samamé, 2011: 140-159).

9. De manera clásica el liberalismo ha ensalzado las libertades negativas como un modo de garantizar la efectividad de la no interferencia arbitraria. Republicanistas como Pettit, en cambio, han propuesto que esto es insatisfactorio y por ello vindican la necesidad de un estado de no dominación; una noción que, como sabemos muchos, es más exigente que la de libertad negativa.

10. Desde este punto de vista la noción de "agencia moral autónoma" a preservar podría no ser "puramente formal" sino que podría albergar algún aspecto sustantivo vinculado a que dicha autonomía debería ser compatible con algunos bienes. Planteado en forma inversa, la autonomía sería inaceptable como realización de ciertos males.

11. Cuando digo impacto causal no hago mío el *mito de lo dado*. Uno puede luego volver más complejo el punto meditando en la vinculación entre el impacto causal y la justificación normativa proporcionada por determinados conceptos.

12. Mi pregunta de algún modo recoge un interrogante que me planteó el Profesor Dorando Michelini en el sentido de si las emociones morales o políticas lo son, porque, en parte, *presuponen normas válidas.* Mi respuesta es que sí. En efecto, presuponen que hay normas objetivas –o válidas si se prefiere un término más favorito a kantianos o éticos del discurso. Piénsese por ejemplo en la tragedia de Agamenón. Si se admite, ex hypothesi, qué él se vio forzado a sacrificar a su hija Ifigenia, el hecho de que no reporte ninguna emoción de dolor o culpa por el hecho no sólo habla de su temple moral, sino también de la aparente falta de atención consciente, de la presencia en su "razonamiento moral", de una norma moral objetiva de no dañar a su hija. Luego hay otra pregunta de Michelini, esperable en un ético del discurso como él, y es la de si las emociones morales son relevantes para la llamada "fundamentación" de la moral. No tengo una respuesta muy bien pensada sobre esto; pero por lo pronto solo diré que yo me preguntaría antes por si es necesario "fundamentar" en los términos de Michelini la moralidad. No parece haber en la ética del discurso apeliana una preocupación por la discusión epistémica y ética de los últimos años sobre los problemas del fundamentismo y, por consiguiente, de la posibilidad de versiones no fundamentistas de la ética que, sin embargo, no eliminan la posibilidad de pensar la objetividad o la validez en formas alternativas presumiblemente plausibles. (Ortiz Millán, 2013) La

pregunta en todo caso cae por fuera de la posición de Nussbaum, construida sobre una teoría ética a partir del carácter moral del agente y no de sistemas que buscan claves axiomáticas de construcción. La cuestión para Nussbaum sería en cierto modo superflua.

13. En la actualidad trabajo en un texto defendiendo una manera de contrarrestar esta versión usual.

Referencias

Alcaraz, M. J. (2010), *Significado, Emoción y Valor. Ensayos sobre filosofía de la música*, Madrid: Antonio Machado Libros

Amaya, A., H. Hock Lai (2013), *Law, Virtue, and Justice*, London: Hart Publishing

Araujo, M. (2014), "Moral enhancement and political realism", en: *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 24, n. 1

Aristóteles (2005), *Retórica,* trad., presentación y notas de Q. Racionero, Madrid: Gredos

Camps, V. (2011), *El gobierno de las emociones*, Barcelona: Herder

Colomer, J. L. (2001), "Autonomía y gobierno. Sobre la posibilidad de un perfeccionismo liberal", en: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Alicante, N°. 24

Deigh, J. (2008), *Emotions, Values, and the Law,* Oxford: Osford University Press

Engstrom, St. (1996), "Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant", en: S. Engstrom and J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant and the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press

Eraña, Á., C. L. García, P. King (2012), *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica,* Vol. 1, *Teorías de la justificación en la epistemología analítica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas

Ezcurdia, M., O. Hansberg (2003), *La naturaleza de la experiencia. Sensaciones*, Vol. 1, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas

Gaut, B. (2009), *Art, Emotion, and Ethics*, Oxford: Oxford University Press

González Lagier, D. (2009), *Emociones, Responsabilidad y Derecho*, Madrid: Marcial Pons

Kosman, L. A. (1980), "Being properly affected: Virtues and Feelings in Aristotle´s Ethics", en: *Essays on Aristotle´s Ethics*, California: University of California Press

Lariguet, G. (2008), "Reseña a en busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea de Nora Rabotnikof", en: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía,* Vol. 40, N° 119

Lariguet, G. (2013), "Experimentación en ética", en *Volumen de las XXIII Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia,* La Falda, Córdoba, Argentina

Lariguet, G. (2014), "Ética, giro experimentalista y naturalismo débil", en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas,* Vol. 16, Mendoza, Argentina

Lariguet, G. (2015), "Verdad, democracia y tolerancia", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía Política",* Buenos Aires

Levinson, J. (2010), *Ética y estética. Ensayos en la intersección*, Madrid: Antonio Machado Libros

MacIntyre, A. (2001), *Animales racionales y dependientes. Porqué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona: Paidós Ibérica

Nussbaum, M. (1995), *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la Tragedia y Filosofía Griega,* trad. A. Ballesteros, Madrid: Visor

Nussbaum, M. (1997), *Justicia Poética. La imaginación literaria y la vida pública,* trad. C. Gardini, Barcelona: Andrés Bello

Nussbaum, M. (2003), *La Terapia del Deseo. Teoría y Práctica de la Ética Helenística,* trad. M. Candel, Barcelona: Paidós Ibérica

Nussbaum, M. (2006a), *El Conocimiento del Amor. Ensayos sobre filosofía y literatura,* trad. R. Orsi Portalo, J. M. Inarejos Ortiz, Madrid: Antonio Machado Libros

Nussbaum, M. (2006b), *El Ocultamiento de lo Humano. Repugnancia, Vergüenza y Ley,* trad. G. Zadunaisky, Buenos Aires: Katz

Nussbaum, M. (2007), *Las Fronteras de la Justicia,* trad. R. Vilà Vernis y A. Santos Mosquera, Barcelona: Paidós

Nussbaum, M. (2008), *Paisajes del Pensamiento: la inteligencia de las emociones,* trad. A. Maira, Barcelona: Paidós

Nussbaum, M. (2010), *Sin Fines de Lucro. Porqué la democracia necesita de las humanidades,* trad. M. V. Rodil, Buenos Aires: Katz

Nussbaum, M. (2013), *Political Emotions. Why love matters for justice,* Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press

Ortiz Millán, G. (2007), "Love and Rationality. On some posible rational effects of love", en: *Kriterion,* Vol. 48, N° 115, Belo Horizonte

Ortiz Millán, G. (2013), "Contra la fundamentación de la ética", en *Normatividad y argumentación,* Hurtado y Fernández comps. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas

Pérez, D. (2013), *Sentir, desear, creer. Una aproximación filosófica a los conceptos psicológicos*

Quong, J. (2011), *Liberalism without perfection,* Oxford: Oxford University Press

Roberts, R. (2003), *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology,* Cambridge: Cambridge University Press

Rabotnikof, N. (2005), *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas

Samamé, L. (2011), "Moralidad y Felicidad en Schopenhauer y en Kant: Conciertos y Desacuerdos", en: *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, Vol. 2, N° 2

Shklar, J. (2010), *Los rostros de la injusticia,* trad. A. García Ruiz, Barcelona: Herder

Skinner, Q. (2009), *El artista y la filosofía política. El buen gobierno de Ambrogio Lorenzetti,* introd. de E. García, trad. de E. García y P. Aguado, Madrid: Trotta

9. RELIGIÓN

LA FE RELIGIOSA

EN LA DISCUSIÓN PÚBLICA

Jorge R. De Miguel

¿Cuál es la contribución que las religiones pueden hacer a la discusión pública? Éste parece ser ahora el interrogante que más se adecua a las nuevas tendencias teóricas y sociales en torno al lugar de las creencias religiosas en las democracias secularizadas de nuestro tiempo. El esquema clásico moderno de separación entre Iglesia y Estado, de protección mutua, va dejando paso a una perspectiva diferente, en la cual, la fe deja de estar remitida sólo al ámbito privado de la conciencia individual y grupal y es pensada en el marco de su creciente participación en la discusión pública. Para algunos autores, como Habermas y Ferrara, ello indica que ya estamos en presencia de sociedades "postseculares", que juzgan de una manera más positiva el rol de las religiones en una democracia. (Habermas, 2008a: 119; 2008b, 245-46; Mendieta, 2010; Ferrara, 2009: 89-90) La cuestión en debate ahora sería, más bien, cuáles son los límites de un ejercicio legítimo de la fe religiosa en la esfera pública. (Boettcher; Harmon, 2009: 7 ss.)

A finales del siglo XX y principios del actual, algunas elaboraciones teóricas resultaron pioneras en el intento de repensar la condición secular de las sociedades contemporáneas. Fueron ellas reflejo y, a la vez, anticipo del fenómeno de una mayor difusión de lo religioso en las culturas democráticas, Surgieron, así, si se quiere, algunas vías posibles de reconciliación entre la esfera pública y las creencias religiosas. Tal el caso de las reflexiones del último Rawls acerca de la razón pública, seguidas críticamente por Habermas en trabajos más recientes. Con ellas, quedó conformada una visión que podría denominarse *político-moral* de la cuestión, el intento más representativo de reorientación de la cultura política democrática hacia una postura más acogedora de las creencias religiosas.

En las reflexiones siguientes, defenderé la dirección adoptada por ambos filósofos, aportando, sin embargo, algunos elementos críticos que permitan repensarla.

La razón pública rawlsiana

Rawls llama "razón pública" al modo en que una sociedad democrática se plantea objetivos, establece con ellos un orden de prioridad y toma decisiones al respecto. Alude a la razón que comparten los ciudadanos en tanto miembros iguales del cuerpo social, por lo que excluye la que pueda desenvolverse en los ámbitos más acotados de la sociedad civil, como Iglesias, Universidades, asociaciones de todo tipo, en los que aquéllos se agrupan siguiendo sus propios ideales e intereses. Con tales características, por un lado, la razón pública sólo es posible en un régimen democrático, en el cual, las decisiones políticas que afectan al conjunto son tomadas por el cuerpo colectivo de ciudadanos, quienes ejercen un poder de control entre ellos en la promulgación de las leyes y de las normas de la Constitución. Por otro, la razón pública está limitada a cuestiones políticas fundamentales, como los principios constitucionales esenciales y algunos tópicos básicos de justicia. (Rawls, 1993: 212-14; 1999: 132-33)

Esta visión rawlsiana se asienta en lo que se conoce como un "requerimiento de restricción" aplicado a todas las doctrinas de tipo "comprehensivo", esto es, aquéllas que se basan en un conjunto de principios sustantivos válidos para la totalidad de la vida humana. Cabe advertir que tal tipo de creencias abarca no sólo a las religiosas, sino, también, a las que tienen un origen secular, como podrían ser las políticas, las morales y las filosóficas. Todas ellas están en derecho de participar del debate público limitado al ámbito de la sociedad civil, pero no pueden ser invocadas como una "verdad completa" cuando se trata de normas y decisiones de los poderes del Estado en cuestiones que afecten principios básicos constitucionales. (Rawls, 1999: 131-32) En esta última esfera, en virtud del pluralismo de creencias de una sociedad democrática, es preciso argumentar según razones que todos los ciudadanos *podrían* aceptar, aunque no las compartan. La restricción es posible puesto que, para Rawls, en una democracia constitucional "bien ordenada", los ciudadanos coinciden en una común concepción *política* de la justicia, mientras que, como individuos, son libres de sostener doctrinas comprehensivas de origen religioso o secular. Por tanto, en un régimen democrático, la *razón pública* coexiste con múltiples *razones no públicas* o *sociales* (pero no *privadas*) que se expresan el marco de la sociedad civil. (Rawls, 1993: 220)

Para el filósofo norteamericano, es vital trazar una neta distinción entre lo que llama el "foro político público" y el "trasfondo cultural" (*background culture*) de la sociedad civil. El primero comprende tres tipos de discursos: el de las decisiones judiciales, en especial, las de la Suprema Corte de Justicia; el de los funcionarios gubernamentales y legisladores; y el de los candidatos a cargos públicos electivos en sus campañas. Todas estas instancias están obligadas por la razón pública cuando se trata de la deliberación y toma de decisión acerca de tópicos constitucionales esenciales, como libertades y derechos políticos, y cuestiones básicas de justicia, como igualdad de oportunidades y distribución justa de los beneficios. En cambio, lo propio de la cultura social democrática es la discusión que se lleva a cabo en las diversas asociaciones, instituciones religiosas, educativas, científicas, etc., y en los medios de comunicación de todo tipo. En tales ámbitos, se despliegan una multiplicidad de razones no públicas y de procedimientos de justificación que bien pueden apelar a las más variadas doctrinas comprehensivas. (Rawls, 1999: 133-34)

Si bien la distinción rawlsiana entre razón pública y razones no públicas es útil para delinear dos ámbitos distintos de aplicación, no parece rendir cuenta en totalidad acerca del modo en que, efectivamente, se produce el proceso argumentativo social. Desde mi punto de vista, cabe dudar de que la discusión en la sociedad civil pueda evadir los requisitos de la razón pública cuando se lleva a cabo fuera de los estrictos marcos de una comunidad de creyentes, religiosos o seculares, es decir, cuando se expone en el dominio público social de los ciudadanos. Es cierto que Rawls extiende las obligaciones de la razón pública a los ciudadanos que no ocupan cargos públicos, quienes están sometidos a aquélla como *ideal*. Ello significa que, al momento de votar por sus representantes, tienen el mandato moral de pensarse a sí mismos como si fueran legisladores o jueces que deben resolver en una cuestión de la manera más razonable. Ello incluye declinar los propios intereses, siguiendo un "criterio de reciprocidad", que contemple a todos los demás como ciudadanos libres e iguales, con la misma capacidad de decidir en materias políticas esenciales. Este "deber de civilidad" los eleva a la condición de custodios de la razón pública que controlan y repudian, si es necesario, a aquellos funcionarios, jueces o candidatos que la violen. (Rawls, 1999: 135-36)

Ahora bien, que los ciudadanos deban pensarse como magistrados ideales cuando eligen a sus representantes o ejercen control sobre ellos, a mi entender, exige que el mismo mandato moral se extienda a la discusión pública entre ellos, en particular, cuando los argumentos deben justificarse ante la sociedad civil toda y no solo dentro de una asociación o grupo que comparte las mismas creencias. Es en el marco del debate social donde las posiciones comprehensivas, religiosas o no, van adoptando un lenguaje más propio de la razón pública, hasta convertirse luego en el fundamento de un voto por determinados representantes. En este sentido, pues, podría decirse que todo argumento presentado en la sociedad civil que involucre principios constitucionales o materias básicas de justicia es *potencialmente* un argumento del foro político público y deberá someterse, en última instancia, a las condiciones de la razón pública. La finalidad de ese tipo de discusión no es alcanzar, por ejemplo, una mejor interpretación de ciertos principios comunes, como sería el caso de un grupo de creyentes, sino persuadir a quienes no los comparten de que a través de ellos se puede lograr una solución más apropiada para la temática en debate. Dicho de otro modo, la discusión tiene una pretensión de abarcar el universo social y, por tanto, la capacidad potencial de alimentar argumentativamente al foro político.

La razón pública, tal como la presenta Rawls, señala un procedimiento de argumentación, una base pública de justificación. Indica *cómo* deben ser decididas las cuestiones políticas dentro del marco de un conjunto de principios básicos en una democracia constitucional. A partir de ella, se hace posible identificar los argumentos no razonables como aquéllos que apelan a una verdad omnicomprensiva, pero, a su vez, no exige que las doctrinas filosóficas, morales o religiosas completas renuncien a sus propios principios, sino que deben presentarlos "en términos de razón pública". ¿Cuándo un argumento, en la disputa pública, carece de razonabilidad? Si se mira bien, la posición rawlsiana es que las respuestas no razonables son aquéllas emitidas por las partes (ciudadanos, grupos sociales, funcionarios, legisladores, jueces) *en tanto partes*. El argumento político, por estar dirigido a otros y pretender ser compartido, debe ser expuesto no desde razones *particulares*, sino según razones que otros podrían aceptar puesto que es una solución posible dentro del esquema de derechos fundamentales que todos aceptamos.

En temáticas como el aborto o la eutanasia, sostiene Rawls, un argumento razonable debe contemplar el potencial daño a los derechos de las personas y no girar, exclusivamente, alrededor de razones derivadas de mandamientos divinos o posiciones filosóficas sobre la naturaleza de la vida, del hombre o de la sociedad. (Prusak, 1998) Desde mi punto de vista, ello no debe entenderse como una exclusión de los principios religiosos y morales de la discusión pública. En cuanto al aborto, por ejemplo, la noción de persona desde la concepción, defendida por corrientes religiosas, bien puede ser sostenida dentro del conjunto de principios de una democracia constitucional. Así también, el más secular derecho a la muerte digna puede ser invocado también por creyentes religiosos, sobre la base de que la vida nos ha sido dada, pero que nuestro cuerpo está sometido a las contingencias del mundo, producto del hombre y no de Dios. En suma, la razón pública, si bien restringe a las creencias comprehensivas en el uso de sus principios, no vulnera su calidad de base consensual del Estado democrático-constitucional.

A mi juicio, la distinción entre el dominio de la razón pública y el de las razones no públicas tendería a debilitarse en un régimen constitucional en tanto los fundamentos comprehensivos vayan transformándose, progresivamente, en razones compartibles por todos los ciudadanos. Es decir, en la medida en que se realiza la idea de la razón pública, de argumentar atendiendo a principios políticos de justicia sobre los cuales recae el consenso de todos los ciudadanos desde dentro mismo de sus creencias particulares, la discusión social pública convergerá en un intercambio de posiciones cercana a la que se da en los parlamentos y en las Cortes de justicia. Es claro que, para ello, la misma debe darse en el marco de los cánones civilizados de un intercambio entre quienes saben que no pueden argumentar como simples partes en disputa, sino, al mismo tiempo, como sujetos responsables de una futura decisión que recaerá sobre todos y que siempre es revisable. Como sucede con la legislación y las decisiones judiciales, las creencias mayoritariamente aceptadas en la discusión pública no agotan todo posible contenido normativo sobre la cuestión, por lo que las razones derrotadas podrían conformar así una especie de reserva argumental social, una suerte de razones “en espera” de un mejor contexto político y cultural para ser retomadas. Por lo demás, la fundada esperanza de que también en la sociedad civil se argumente según la razón pública, lejos de ser una amenaza a la libertad de expresión y de culto, constituye la admisión de lo que ya se reconoce en toda discusión con otros en una sociedad democrática, esto es, la obligación de aportar a una solución que pueda ser aceptada dentro del marco normativo al que nos hemos sometido.

Mi punto acerca de que una división clara entre razón pública y razones no públicas debe propender, antes que a la conformación de ámbitos relativamente cerrados, a un acrecentamiento del contacto mutuo, es perfectamente compatible con la perspectiva rawlsiana de la democracia, un régimen carente de una única forma de identidad político-cultural, aun cuando ella se fundamente en una filosofía liberal. En cierto modo, aquélla asienta su fortaleza en la existencia de ciudadanos que no abriguen la pretensión de ver reflejadas sus creencias fundamentales *en totalidad* en el ámbito público y que, en cambio, valoren mucho más la subsistencia de los derechos y libertades básicos.

Aunque, desde un punto de vista general, estas reflexiones sobre la razón pública tratan por igual a las doctrinas religiosas y a las no religiosas, es dable reconocer que las creencias de fe tendrían una *carga adicional* dado el carácter crecientemente secular de las sociedades actuales. Aun así, Rawls afirma que, en interés de las propias religiones, su vínculo con el Estado debe ir más allá de un mero *modus vivendi*, una suerte de acuerdo transitorio del que siempre se espera salir para imponer las creencias propias. A diferencia de ello, la defensa de las religiones ante el poder político y ante otras confesiones se sustenta en que acepten *incondicionalmente* el régimen constitucional, considerando *moralmente correcto* anteponer los valores políticos a los que devienen de su doctrina de fe. (Rawls, 1999: 149-51; 1993: 195-200) Si bien algunas creencias basadas en principios religiosos pueden resultar opuestas a las que dan cima a una democracia constitucional, Rawls parece sugerir que el ejercicio constante de las restricciones de la razón pública hará comprender a los creyentes que la subsistencia de los distintos credos depende más de que estén garantizadas las libertades de conciencia y de culto que de la imposición de sus criterios sustantivos en la legislación pública. Podría decirse, entonces, que el liberalismo rawlsiano es sumamente restrictivo para comunidades religiosas *expansivas*, aquéllas que aún conservan pretensiones de validez universal para sus doctrinas y son renuentes a cooperar

en una sociedad pluralista. Pero, en cambio, es totalmente compatible con una vida de fe tolerante de la diversidad de creencias, donde sean preservados la libertad de conciencia y los derechos fundamentales.

Habermas y la razón postsecular

Una defensa crítica de la doctrina rawlsiana acerca del uso público de la razón, delineando, al mismo tiempo, las condiciones de una "razón postsecular" ha sido propuesta por Habermas. Para éste, cabe dar el crédito a Rawls de haber planteado tempranamente el rol político de la religión en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, considera que su mirada es demasiado secularista y restrictiva de la participación de las creencias de fe en el debate público, por lo que propone una suerte de camino intermedio entre aquél y sus críticos religiosos. (Habermas, 2008a, 119: 147)

La perspectiva habermasiana apunta a señalar que un mayor espacio para las creencias de fe en el debate público condice con las raíces del Estado constitucional moderno y con una ética ciudadana postsecular. Por un lado, desde un punto de vista normativo, la democracia liberal no puede obligar a los ciudadanos religiosos a no vivir de acuerdo a sus principios, ocultándolos en el fondo de su conciencia e imponiéndoles la carga de exponerlos públicamente sólo después de haberlos traducido a las condiciones de la razón pública. Por otro lado, existen motivaciones funcionales que indican la conveniencia de no empobrecer la discusión pública, lo cual ocurriría si se les dificultara a las tradiciones religiosas utilizar su potencial de nutrir a aquélla de intuiciones morales derivadas de su especial sensibilidad a la vida comunal y a sus formas más vulnerables. (Habermas, 2008a: 131)

Pero, para que el ámbito público de la sociedad civil pueda ser receptivo a una argumentación amplia en la que se debatan principios religiosos y seculares como tales, dando prioridad a éstos en las decisiones normativas del Estado, es preciso que tenga lugar un *proceso de aprendizaje* que involucre tanto a los creyentes como a los no creyentes, no sólo a los primeros. A todos ellos les es exigible una conciencia autocrítica, compatible con la comprensión de la sociedad política como empresa de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, y no como el resultado de un acuerdo transitorio de fracciones. Habermas especifica tal obligación según se trate de individuos seculares o religiosos. Quienes no profesan una religión deberán superar los prejuicios hacia las creencias de fe derivados de la tradición clásica de la razón iluminista y del rígido secularismo moderno. En particular, se refiere a la idea de que las doctrinas confesionales pertenecen a un mundo histórico extinguido y que, por ende, nada pueden aportar de verdadero y útil a la sociedad actual. La lisa y llana aplicación de estos preconceptos estaría convalidando una situación de desigualdad en el ejercicio de derechos fundamentales en perjuicio de los creyentes. A su vez, estos últimos, así como todos aquéllos que invoquen una verdad completa, están en aptitud de ganar influencia política en un régimen democrático postsecular en tanto logren adaptarse a un pensamiento postmetafísico. Éste es presentado por el filósofo alemán como una visión agnóstica, que mantiene la estricta demarcación entre fe y conocimiento, pero sin aferrarse a una concepción cientificista de la razón que la erija en una suerte de tribunal examinador de las creencias religiosas. Por el contrario, la racionalidad postmetafísica reconoce el caudal semántico que se encierra en las doctrinas de fe y está dispuesta a aprender de ellas. (Habermas, 2008a: 136-44; 2010: 16, 18; Mendieta, 2010: 2-4)

En suma, a fin de que el uso público de la razón pueda funcionar acorde con los principios igualitarios de una sociedad democrática, Habermas acentúa algunos requerimientos culturales tendientes a generar en la sociedad civil un aprendizaje en la recepción y justificación de las creencias que conforme una verdadera mentalidad postsecular. Aun cuando esta postura del filósofo alemán tienda a una necesaria renovación de la cultura social democrática actual, cabría preguntarse si no supone una carga excesiva para los ciudadanos creyentes, quienes ganarían un mayor espacio público para exponer sus principios, pero, al costo, no sólo de traducir sus creencias a las condiciones de la razón pública, sino también, de realizar una suerte de transfiguración de sus respectivas concepciones religiosas en los parámetros de una razón postsecular.

Para afirmar su perspectiva, Habermas reclama del liberalismo rawlsiano una mayor apertura a las creencias religiosas en la esfera pública social, manteniendo, al mismo tiempo, la exigencia de traducción a un lenguaje discursivo accesible a todos los ciudadanos y la exclusividad del dominio político-institucional para las razones seculares. El punto de vista de Habermas se opone, entonces, a lo que

denomina una “exagerada generalización del secularismo”, la cual se conformaría si se extendiera la necesidad de una justificación de tipo secular del ámbito institucional estatal a la arena política de la sociedad civil. En particular, ello ocurre cuando se exige que tal tipo de justificación se convierta en guía de la conducta de todos los ciudadanos en materia política. (Habermas, 2008a, 129) Es claro que, por ese camino, el Estado liberal puede terminar violentando la libertad de conciencia de sus ciudadanos creyentes. No es esto, desde luego, lo que he querido sugerir al afirmar que el ejercicio constante del intercambio de argumentos en la sociedad civil, o sea, fuera de los estrechos límites de una comunidad determinada, debe conducir a un reconocimiento cada vez mayor de la prelación de la razón pública sobre las razones surgidas de visiones comprehensivas, las cuales, lejos de ser suprimidas en el largo plazo, siempre podrán ser invocadas, reformadas o no, adaptándose a futuros ambientes de cultura social. Habermas acepta que los contenidos religiosos sólo pueden alcanzar el ámbito de las decisiones estatales en la medida en que ya han sido “traducidos” al lenguaje de la razón pública en la esfera política social. (Habermas, 2008a: 131) Sólo se trata de agregar a ello una mirada más atinente al largo plazo y advertir que el consenso sobre la neutralidad del Estado liberal incide en la configuración de una mentalidad secularista entre los ciudadanos en cuestiones políticas, pero que, a su vez, la creciente influencia de corrientes confesionales en muchas sociedades democráticas contemporáneas provee de un caudal de contenidos útiles, aunque controversiales, que obliga a pensar el alcance y los límites de sus posibilidades. Desde este último punto de vista, las posiciones de Habermas y Rawls, aún con las observaciones que se han planteado en este trabajo, son sólo variantes de una común tendencia de saludable revisión de los principios del Estado liberal.

Reflexiones finales

Aunque las teorías de los filósofos mencionados puedan suscitar entre los defensores y críticos del rol de lo religioso en la política las más variadas objeciones, como de hecho ha sucedido, tienen el valor de haber sometido a revisión la estricta separación entre el Estado y las comunidades de fe legada por el Iluminismo. Un rechazo a toda injerencia de lo religioso en la esfera pública es tan discriminatorio de las creencias de muchos ciudadanos, como pretender eliminar todo vestigio de secularismo de la política democrática dotándola de los principios de una sola religión. Antes bien, la nueva discusión gira en torno de dónde trazar la frontera entre el ámbito de una razón pública neutral frente a las distintas concepciones morales, religiosas y filosóficas y el dominio de una esfera pública social que las incluya plenamente.

Desde mi punto de vista, la respuesta a este problema dependerá, en gran medida, más que del acierto de una teoría, del lugar que las creencias religiosas y las ideologías seculares fundamentalistas ocupen en una cultura política. Las sociedades democráticas más inestables suelen inducir en sus ciudadanos convicciones más débiles acerca de las bondades del respeto a los principios y las instituciones constitucionales, hasta el extremo de considerarlos en ocasiones como una mera estructura formal, vacía de contenido sustancial, cuando no el resultado de una tradición histórica ajena a un “ser verdadero” de la nacionalidad o a una interpretación “correcta” de ella. Tal clima de pensamiento es propicio para la imposición de una doctrina religiosa o política secular completa como solución emancipatoria. Pero, en la medida en que un régimen constitucional va asentando su legitimidad entre gobernantes y gobernados aquella solución comienza a demostrarse como ilusoria e, inclusive, riesgosa desde la perspectiva de la convivencia política. A través del ejercicio del debate público abierto, los ciudadanos comprenden los límites de sus propias creencias, sean religiosas o seculares, algo que nunca se visualiza si el orden político es entendido como el campo de batalla entre fuerzas rivales incompatibles, y la democracia, como un equilibrio transitorio entre poderes dispuestos a imponerse al resto. La revisión del rol de lo religioso en una democracia a la altura de los tiempos actuales, por el contrario, propende al reforzamiento de una cultura política de lo *razonable*, *inclusivo* y *no discriminatorio*, de modo que ninguna creencia quede privada de influencia social, pero, al mismo tiempo, no pretenda un dominio excluyente sobre las demás.

Referencias

Boettcher, J., J. Harmon (2009), "Introduction: Religion and the public sphere", en: *Philosophy & Social Criticism*, 35: 1-2, 5-22

Ferrara, A. (2009), "The separation of religion and politics in a post-secular society", en: *Philosophy & Social Criticism*, 35:1-2, 77-91

Habermas, J. (2008a), "Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens", en: *Between Naturalism and Religion*, trad. C. Cronin, Cambridge: Polity Press, 114-147

Habermas, J. (2008b), "The Boundary between Faith and Knowledge: On the Reception and Contemporary Importance of Kant's Philosophy of Religion", en: *Between Naturalism and Religion*, trad. C. Cronin, Cambridge: Polity Press, 209-247

Habermas, J. (2010), "An Awareness of What is Missing", en J. Habermas et al., *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*, trad. C. Cronin, Cambridge: Polity Press, 15-23

Mendieta, E. (2010), "A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Conciousness and the Multicultural World Society. An Interview with Jürgen Habermas", trad. M. Fritsch, en: *The Inmanent Frame*, 1-13. (http://blogs.ssrc.org/tif/wp-content/uploads/2010/02/A-Postsecular-World-Society-TIF.pdf)

Prusak, B. (1998), "Politics, religion & the public good: an interview with philosopher John Rawls", en: *Commonweal,* 125: 16

Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia Univ. Press

Rawls, J. (1999), "The Idea of Public Reason Revisited", en: *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard Univ. Press

HABERMAS, LA RELIGIÓN Y LA ESFERA PÚBLICA[1]

Alessandro Pinzani

En los últimos años se ha hablado mucho del interés de Habermas por la religión y del presunto reconocimiento del valor de la religión para la discusión pública que el pensador alemán habría efectuado, en particular, con motivo de un coloquio en Munich, en el cual también participó Joseph Ratzinger, en la época aún cardenal y jefe de la Congregación para la Doctrina de la Fe, es decir, de la directa sucesora de la antigua Santa Inquisición. Debido a ese evento se ha llegado a hablar de una presunta aproximación de Habermas con Ratzinger. Esta es una hipótesis insostenible, como quedó claro después de que se publicaron los textos de las intervenciones hechas en tal coloquio. No obstante, surgió de esa forma la tesis de que Habermas habría, por así decirlo, "redescubierto" el valor de la religión como instrumento para la discusión pública. Como veremos, eso es verdadero, pero solamente en parte.

En este texto pretendo efectuar, en primer lugar, una rápida reconstrucción de la posición habermasiana acerca de la religión en los últimos años, para discutir luego la posición de Habermas sobre el papel de la religión en la esfera pública.

1. La posición de Habermas sobre la religión: una breve reconstrucción

El tema de la religión aparece relativamente tarde en el pensamiento habermasiano. Por ejemplo, en la *Teoría de la acción comunicativa* dedica algunas páginas a la cuestión en la óptica de la teoría de la secularización de tipo weberiana. En dicha obra, nuestro autor sostiene que el papel que la religión tuviera alguna vez en las sociedades tradicionales, es decir, el de garantizar integración social o la legitimación política, habría sido también asumido en las sociedades modernas por la propia razón comunicativa. En este proceso, "la autoridad de lo sagrado fue sustituida de forma paulatina por la autoridad de un consenso

considerado fundamentado" de forma racional (Habermas, 1981, II: 118). Afirma además que, en una sociedad secularizada, la religión bien puede llegar a representar un obstáculo para alcanzar el consenso sobre ciertas normas, ya que los creyentes tienden a atribuir valor absoluto y no negociable a sus creencias morales, lo cual dificulta la aceptación de argumentos y posiciones incompatibles con tales creencias. En este texto, por consiguiente, Habermas se aproxima a Rawls, que, en su versión particular de liberalismo político, exige de los individuos que ellos, al entrar en una discusión pública, traduzcan sus concepciones comprehensivas del bien en un lenguaje político accesible a todos.

En *Pensamiento Postmetafísico*, de 1988, Habermas no se aleja demasiado de la posición de 1981: a la religión es atribuido un papel fundamental en la historia del pensamiento occidental, pero al mismo tiempo el pensador alemán destaca cómo este papel se agotó y cómo la religión debe renunciar a sus pretensiones de validez absoluta para limitarse a ofrecer una visión del mundo entre otras igualmente legitimas. En el ensayo *Kommunikative Freiheit und negative Theologie. Fragen an Michael Theunissen*, de 1992, Habermas discute la posibilidad de que, como consecuencia de la renuncia a las pretensiones metafísicas y del surgimiento de una filosofía de la comunicación, la filosofía deba abrir un espacio en el debate para la moralidad religiosa, aceptando discutir, por ejemplo, algunos tópicos importantes para las religiones, tales como el valor de la vida y el papel de la solidaridad. Esto implicaría, entre otras cosas, integrar en dichos debates la carga moral contenida en los Evangelios (posibilidad defendida por Theunissen). Su respuesta es muy clara: "el filósofo deberá dar de estos fenómenos [del malestar en la sociedad contemporánea – A. P.] una descripción diferente de aquella del teólogo, la cual no sea desalentadora. Las reflexiones sobre la vida damnificada [Habermas se sirve aquí de un concepto adorniano – A. P.], pueden ser hechas tanto por uno como por el otro; pero ellas se diferencian por el *status* y por la pretensión, dado que los discursos teológicos y filosóficos son distintos entre sí. Los filósofos son reconocidos por el hecho de sistemáticamente no valerse de la retórica de los conceptos de 'desalentador' y 'prometedor'" (Habermas, 1997: 135).

Con motivo del recibimiento del *Friedenpreis*, en 2001, Habermas realizó una conferencia con el título hegeliano de *Fe y saber*. En este texto, Habermas afirma que la religión realmente sigue desempeñando un papel importante en la sociedad secularizada al ofrecer orientación a muchas personas. Desde este punto de vista, me parece que Habermas se limita a constatar un dato factual, sin atribuirle necesariamente valor positivo, a pesar de llegar a reconocer la importancia de la religión en la discusión de temáticas moralmente relevantes como la biogenética. Su apelación en favor de un mayor diálogo entre los ciudadanos creyentes y los secularizados no debe ser leída como una especie de rendición de un Habermas agnóstico, quien aceptaría la superioridad de la religión, como desearían algunos intérpretes interesados. Por el contrario, al hablar de diálogo y cooperación, Habermas renueva la idea de que los creyentes deben renunciar a considerar como no negociables sus valores y deben abrirse a diferentes posiciones presentes en la sociedad secularizada, sin por ello, tener que considerarse "extranjeros en su propia patria", por así decir. En suma, el hecho de vivir en una sociedad no organizada según los valores de su religión no debería representar para los creyentes un obstáculo que les impida sentirse miembros plenos de dicha organización social. El mismo hecho tampoco debería significar un impedimento para que los mismos reconozcan legitimidad a aquellas normas jurídicas que no condicen con sus creencias. La apelación a una "traducción" en términos seculares de ciertos contenidos del lenguaje religioso, me parece más orientada hacia una "domesticación de la religión" que hacia el reconocimiento de la presunta superioridad de su discurso. Lo que a Habermas le gustaría "salvar" de la religión son aquellos contenidos que pueden ser traducidos en argumentos accesibles y aceptables también para las personas no religiosas, es decir, su núcleo moral. Pese a que Habermas habla en términos de "apertura" de la filosofía a los contenidos de las religiones, también deja claro que los contenidos en cuestión solamente pueden ser aquellos pasibles de ser traducidos en términos y conceptos universalmente aceptables – en otras palabras, los contenidos morales conciliables con una ética universal, como la ética del discurso, o con los valores dominantes en las sociedades secularizadas (*in primis* los derechos y las libertades individuales). La religión, por consiguiente, es vista solamente desde el punto de vista de la moral, no de sus contenidos metafísicos: el propio concepto de divinidad permanece extraño a una filosofía pos metafísica.

En su encuentro con Ratzinger, en el año 2004, Habermas destaca la importancia de la religión como fuente pre-política de las actitudes morales. Al hacerlo, no obstante, niega que eso confirme la tesis de Böckenförde, quien, ya en 1967, afirmaba que el moderno Estado democrático se fundamenta en presupuestos éticos que él mismo no consigue generar autónomamente, precisando por tanto de la ayuda de otras instituciones capaces de operar en el sentido de una *Sinnstiftung*, de dar un sentido a la vida de los individuos, como acontece justamente en el caso de la religión. (Reder/Schmidt, 2008) Por el contrario, Habermas afirma que, aunque la motivación para la participación política de los ciudadanos dependa "de planos de vida éticos y de formas de vida culturales", como, por ejemplo, las religiones, las "prácticas democráticas desarrollan una dinámica política propia" que consigue crear una motivación de este tipo. (Habermas, Ratzinger, 2005: 23) Lo que llama la atención en estos argumentos – sea el de Böckenförde sobre los presupuestos éticos del Estado liberal, sea el de Habermas relativo a la religión como "fuente pre-política de actitud moral" – es, primero, la reducción de la religión a su dimensión moral, dejando aparte los aspectos metafísicos o místicos, y segundo, la tendencia a ver en la religión una especie de *instrumentum regni*, es decir, de juzgarla con base en su significado para la política. No sé hasta qué punto una actitud de este tipo puede ser considerada como un reconocimiento positivo del valor de la religión. En esta misma óptica, la religión puede ser considerada un mal necesario, útil para crear una actitud moral en los ciudadanos, pero destituida de valor intrínseco (así como en las consideraciones sobre la religión de Maquiavelo, Hobbes, y en algunos casos, del propio Rousseau).

En sus ensayos más recientes contenidos en *Entre naturalismo y religión* (Habermas, 2005), Habermas destaca una vez más la profunda diferencia entre fe y saber, entre religión y filosofía o ciencia, diferencia que nunca más podrá ser negada. Contra el propio Ratzinger, que en su intervención de 2004 hablaba de una "complementariedad esencial entre razón y fe" (Habermas, Ratzinger, 2005: 57), Habermas observa que la filosofía debe considerar la religión como algo externo a ella (una posición reforzada en su ensayo más reciente sobre el asunto: (Reder/Schmidt, 2008: 28). Muchos comentadores despreciaron estas consideraciones al apuntar exclusivamente a las páginas en las cuales Habermas habla de la importancia de la religión para la vida pública. Quizás por esta razón, Habermas se vio obligado a esclarecer nuevamente, y esta vez de manera contundente, su posición ante la religión. La ocasión fue un evento organizado por la *Hochschule für Philosophie* de Munich administrado por miembros de la Congregación Jesuita. Las intervenciones fueron compiladas en un pequeño libro con el título *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, es decir, "Una consciencia de lo que está faltando" (para esclarecer: lo que está faltando no es Dios, ni la religión, sino la solidaridad cívica; Habermas se refiere de manera explícita a las patologías de lo social, para usar una fórmula proveniente de la Teoría Crítica, y no a la pérdida de la fe o de los valores religiosos). En el ensayo que da título al libro, y sobre todo en la réplica a los otros participantes del evento, Habermas intenta disipar los equívocos y malentendidos sobre su lectura de la relación entre religión y filosofía o sobre el papel de la religión en la esfera pública.

Hablando del diálogo entre religión y razón secularizada, el cual, cabe recordar, en nuestros días se hace imperiosamente necesario debido a la irrupción de fundamentalismo e intolerancia religiosos (por cierto que no por un exceso de laicismo o ateísmo), Habermas afirma que éste debe satisfacer dos condiciones: Como primer paso, la razón secularizada debe olvidarse de la pretensión de juzgar las creencias religiosas según sus metros (como aún hacían iluministas como Voltaire, por ejemplo); como contrapartida, las doctrinas religiosas deben "reconocer la autoridad de la razón 'natural', así como los resultados falibles de las ciencias institucionalizadas y los principios de un igualitarismo universalista en el derecho y en la moral". En otras palabras, la razón secularizada debe dejar la religión ser religión, pero esta última no puede poner en cuestión los resultados de las ciencias, pese a su falibilidad, y la idea de una igualdad de todos los seres humanos que excluye la discriminación contra mujeres, miembros de otras confesiones, ateos, o simplemente, personas que no comparten los valores y las creencias de la religión en cuestión y que organizan su vida con base en otros valores y otras visiones del mundo y de la vida. En suma, se trata de exigir respeto recíproco entre creyentes y personas "secularizadas". Esto excluye de antemano la posibilidad de que representantes de una religión apelen a la verdad absoluta de su visión del mundo para justificar cualquier tipo de discriminación contra individuos o grupos. Cómo afirma Habermas, no es lícito para el creyente decir "ya que no

comparto de esta y esta visión general, para mí no valen las exigencias de la moral" igualitaria moderna (Reder/Schmidt, 2008: 106). Y pese a que esta tesis habermasiana es en apariencia incontestable, parece evidente que varias confesiones o instituciones religiosas, comenzando por la Iglesia Católica, tienen muchas dificultades en renunciar a esta actitud. El propio Joseph Ratzinger nunca se cansó de insistir sobre la no-negociabilidad de la verdad que la Iglesia presumidamente poseería y, por consiguiente, de su postura moral, incluida la condenación de ciertos modelos de vida o de prácticas como el aborto, la investigación con células-madre, la eutanasia etc. Cabe destacar, en este contexto, que Habermas acusa a Ratzinger, después a Benedicto XVI, de haber efectuado "una inesperada giro crítico a la modernidad" (Reder/Schmidt, 2008: 35) – aunque no quede claro si Habermas está solamente siendo diplomático o si piensa que este "giro" es efectivamente "inesperado" (y eso sorprendería bastante, si se considera que Ratzinger siempre mantuvo una posición de fuerte crítica a los valores de la modernidad).

Habermas afirma que "desde el punto de vista del saber, permanece algo opaco en la fe que no puede ser denegado, *pero tampoco simplemente aceptado*". (Reder/Schmidt, 2008: 29, subrayado mío). Aceptar la irreductibilidad de los contenidos de fe a los contenidos del saber racional no significa entonces la aceptación de la presumida verdad de aquellos contenidos, sino más bien enfatizar el abismo que separa las dimensiones de la fe y del saber. (Reder/Schmidt, 2008: 28) A pesar de la exigencia de respeto para las creencias religiosas defendida por Habermas, el mismo reconoce que "para un agnóstico […] religión no puede significar lo mismo que para un creyente" Reder/Schmidt, 2008: 100). Así también afirma no ser capaz de ver "qué sentido pueden tener para la comprensión secular de la modernidad aquellos movimientos religiosos que renuncian a los resultados cognitivos de esta última" Reder/Schmidt, 2008: 101). Siendo así, no toda y cualquier religión es relevante para nuestras sociedades modernas.

Habermas lamenta el hecho de que muchas veces es difícil despertar y mantener vivo en personas no religiosas una conciencia sensible a las violaciones de la solidaridad humana alrededor del mundo Reder/Schmidt, 2008: 30s.). La religión poseería la función de eliminar el déficit motivacional relativo al desarrollo de este tipo de solidaridad Reder/Schmidt, 2008: 98). No obstante, la constatación de que individuos religiosos poseen una mayor sensibilidad para los sufrimientos ajenos, más allá de estar lejos de ser demostrada, reduce, como ya fue observado, la religión a la calidad de mero instrumento para la creación de actitudes moralmente deseables. Cabe recordar además que una religión que valoriza sumamente la solidaridad en la comunidad de los fieles, como el Islam, al mismo tiempo autoriza y (en algunas lecturas) hasta estimula el uso de la violencia contra los infieles. Sumado a ello, también sucede que muchos misioneros evangélicos que intervienen en países con índices elevados de pobreza, por ejemplo, en África o en Asia, solamente ofrecen asistencia médica o ayuda material a quien esté dispuesto a convertirse a su religión.

Finalmente, comentando el aspecto que más nos interesa, es decir, el de la relación entre religión y política, el propio Habermas se declara preocupado con el "inquietante papel político" que muchas religiones están asumiendo globalmente, particularmente las mayores religiones del mundo, a saber, el Islam, el Hinduismo y el Cristianismo (en especial debido a las sectas evangélicas y al fundamentalismo cristiano, muy presente por ejemplo en los EUA, el cual, por cierto, llega a hacerse claramente visible, entre otros casos, en el siempre reiterado discurso del ex presidente George Bush sobre su contacto directo con Dios).[2] La agresividad de ciertas religiones se hace cada día más presente en el seno de las propias sociedades liberales, que deben, por consiguiente, aprender a encarar la situación de que en ellas hay miembros que no aceptan la fundamentación normativa neutra en relación a las visiones del mundo y del bien que estas sociedades habitualmente ofrecen. Es por eso que Habermas nos habla de un proceso de aprendizaje complementario, en el cual el Estado liberal neutro aprende a respetar las visiones religiosas de diversos grupos de ciudadanos, y éstos, por su parte, aprenden a abrirse ante argumentos diferentes de aquellos ofrecidos por su religión. En este punto Habermas retoma su crítica a Rawls y a otros defensores de la neutralidad del Estado, para afirmar que el Estado – como posteriormente observaremos - estaría realizando exigencias asimétricas a sus ciudadanos creyentes y no-creyentes, dado que exige a los primeros la traducción de sus creencias no públicas en argumentos políticos, como diría Rawls. El Estado liberal debería antes exigir de los ciudadanos seculares que ellos "no consideren simplemente irracional cualquier afirmación

religiosa" Reder/Schmidt, 2008: 34). Vale la pena citar un pasaje de Habermas que esclarece su posición sobre la cuestión. Al preguntarse si es legítimo que el Estado imponga a los ciudadanos que dividan su existencia en un aspecto privado y en uno público, impidiendo que justifiquen su posición en la esfera pública con argumentos privados, Habermas arroja la siguiente cuestión: "¿Será que la obligación de usar un lenguaje neutro en relación a la visión del mundo (*weltanschaulich neutrale Sprache*) debe valer solamente para los políticos que toman decisiones jurídicamente vinculantes en instituciones estatales?" Habermas no pone en cuestión la necesidad de que las decisiones políticas vinculantes sean tomadas independientemente de creencias religiosas; para él no hay duda sobre el hecho de que las decisiones políticas vinculantes deben ser tomadas independientemente de las creencias religiosas. Siendo así, la obligación de separar las propias creencias religiosas personales de los argumentos utilizables legítimamente en la discusión pública sigue, entonces, valiendo para aquellos políticos llamados a tomar decisiones que obligan también al no-creyente. En su actividad legisladora un político no puede, por consiguiente, decidir con base en su visión religiosa personal, sino que debe procurar argumentos que puedan ser aceptados por quienes no comparten dicha visión – esto es, aquellos que tengan otra o no tengan ninguna visión religiosa. Habermas agrega: "Sin embargo, si posiciones fundadas en la religión poseen un lugar legítimo en la esfera pública política, la comunidad política está reconociendo oficialmente que afirmaciones religiosas *pueden dar una contribución sensata al esclarecimiento* de cuestiones en principio controvertidas" (Reder/Schmidt, 2008: 34). Todo lo que la religión hace legítimamente es entonces contribuir *posiblemente* de manera sensata en las discusiones sobre cuestiones de principios en las cuales no hay consenso. Eso no significa, no obstante, que cualquier afirmación religiosa sobre estos asuntos posea *ipso facto* valor o sensatez, o que ella merezca una atención y un respeto particular. Si la contribución en cuestión es contraria a la mencionada moral igualitaria, ella podrá ser considerada inútil para la discusión. El respeto de posiciones religiosas no significa la aceptación acrítica de las mismas.

2. La posición de la religión en la esfera pública en un escrito reciente

En esta segunda parte, quisiera cuestionar la afirmación habermasiana de que el Estado liberal éticamente neutro estaría exigiendo del creyente un sacrificio mayor que del ciudadano secular. Para ello, pretendo discutir un ensayo de Habermas cuya versión inglesa fue publicada en 2011 en una recopilación organizada por Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen y cuya versión alemana tuvo lugar en 2012 en el libro *Nachmetaphysisches Denken II* (Habermas, 2012). El texto se titula "El político. El sentido racional de una cuestionable herencia de teología política" (Habermas, 2011). Siguiendo a Carl Schmitt (a quien es dedicada una sección del texto) y muchos otros pensadores, Habermas establece una conexión entre la esfera de lo político y las visiones del mundo propias de una cultura que lo legitiman. En otras palabras, cada sociedad posee un discurso legitimatorio que justifica sus instituciones políticas. Es en este nivel que se establece, en las sociedades tradicionales o pre-modernas, la relación entre religión y esfera de lo político, pues en ellas el discurso legitimatorio recurre a una justificación de carácter religioso.

Según Habermas, en la modernidad, la tradición contractualista elimina toda referencia a la religión. Es verdad que John Rawls, contractualista de cepa y ciertamente uno de los mayores representantes de dicha línea de pensamiento, reconoció que el hecho de renunciar a la religión como fuente de legitimidad política no resuelve "el problema del impacto político del papel de la religión en la sociedad civil". Pese a ello, la solución propuesta por el filósofo norte-americano, a saber, la prohibición de recurrir a argumentos abiertamente religiosos en el debate público, "no consiguió enmudecer las objeciones por parte de una teología política crítica y pos-metafísica", una vez que posiciones religiosas continúan estando presentes en la esfera pública. Por eso, Habermas observa, correctamente, que "la secularización del Estado no es la misma cosa que la secularización de la sociedad" (Habermas, 2011: 23). Eso, según él, lleva a una asimetría entre miembros religiosos de la sociedad e individuos no religiosos, ya que se exige de los primeros que, al participar de los procesos democráticos, renuncien a su identidad de creyentes, evitando utilizar argumentos de carácter religioso. La conclusión de Habermas es la siguiente:

El laicismo pretende resolver esta paradoja privatizando enteramente la religión. No obstante, en la medida en que las comunidades religiosas desempeñan un papel vital en la sociedad civil y en la esfera pública, la política deliberativa es un producto del uso público de la razón tanto por parte de los ciudadanos religiosos, como por parte de los no-religiosos. (Habermas, 2011: 24)

Como ya vimos, no es la primera vez que Habermas constata esta presunta asimetría. La novedad consiste en el uso del término "laicismo" ("laicism" en el original inglés, "Laizismus" en la edición alemana (Habermas, Ratzinger, 2005: 251), que habitualmente indica una posición teórica (o una ideología, dependiendo de quien usa el término y con qué intención) que tiende a combatir cualquier forma de expresión religiosa realizada en público. Esta, no obstante, no es la posición de quien defiende la laicidad del Estado, pues lo que se requiere, en este caso, es la simple ausencia de símbolos religiosos en espacios públicos y una actitud de neutralidad por parte de las instituciones y de las leyes estatales ante cualquier tipo de creencia religiosa. El Estado laico no es un Estado ateo y no pretende erradicar la religión, imponiendo así el ateísmo. Llama la atención también el término "vital" conexo al papel de las religiones en la esfera pública ("vital role" y "vital Rolle" en los textos inglés y alemán). En una interpretación 'caritativa'[3], podría ser considerado como meramente descriptivo. Sin embargo, más que un término puramente descriptivo, éste de por sí implica claramente una evaluación positiva por parte de nuestro autor, esto es: si las religiones desempeñan un papel vital, entonces es deseable o necesario que sigan haciéndolo.

Volviendo ahora al punto central, la asimetría consiste, según Habermas, en el hecho de que los individuos religiosos son obligados a un esfuerzo extra, una vez que – en la visión "laicista" – deben renunciar a argumentos de tipo religioso, cuando entran en el debate público. Por otro lado, los individuos no religiosos, al contrario, no precisan hacer ningún tipo de renuncia, afirma nuestro autor. Por tal motivo, el mismo propone una "cláusula de traducción" ("translation proviso" y *Übersetzungvorbehalt* en inglés y alemán), que prevé que los ciudadanos elijan libremente "usar" o no, el lenguaje religioso en la esfera pública. Si resolvieren usarlo, deberán entonces aceptar que los contenidos potenciales de verdad de los enunciados religiosos sean traducidos a un lenguaje generalmente accesible, antes de entrar en las agendas de los parlamentos, de los tribunales o de los cuerpos administrativos y antes de influenciar sus decisiones" (Habermas, 2011: 25s.). Esto significaría que las justificaciones para las tomas de decisión de las instituciones democráticas deberían continuar siendo formuladas sin recurso al lenguaje religioso, sin que ello impida que los argumentos usados para estas justificaciones sean originariamente argumentos religiosos, los cuales pasarían por un proceso de traducción en el pasaje de la esfera pública a las instituciones formales. Eso crearía una nueva asimetría, una vez que los ciudadanos religiosos deberían aceptar que sus argumentos sean traducidos a un lenguaje accesible a todos en la hora en que sean utilizados en el contexto institucional; pero, al mismo tiempo, los ciudadanos no religiosos deberían aceptar que en el debate público no institucional sean utilizados argumentos formulados en lenguaje religioso, de modo que, al final de cuentas, sería establecida cierta simetría entre los dos grupos – simetría que Habermas considera imprescindible: "Los ciudadanos seculares y religiosos deben encontrarse en nivel de paridad en su uso de la razón" (Habermas, 2011: 26). La introducción de la cláusula de traducción representa cierta novedad en la posición de Habermas, que hasta ahora supo limitarse a constatar la asimetría, sin proponer, como contrapartida, una solución.

Finalmente, llama la atención un pasaje del texto de Habermas en el que resuena un argumento usado frecuentemente en el debate sobre las presuntas raíces cristianas de Europa – debate que resurge cíclicamente con motivo de eventos como la tentativa de formular una constitución europea (en cuyo preámbulo debería constar, según los defensores de esta tesis, una referencia a dichas raíces) o cuando se levantan cuestiones como la de la presencia de crucifijos en lugares públicos o como la prohibición del uso del velo, del *xador*, de la *burca* etc. El pasaje en cuestión es la siguiente: "La idea de que las *vibrantes* religiones mundiales puedan ser portadoras de "contenidos de verdad" en el sentido de intuiciones morales latentes o no explicitadas, no es nada obvia para la parcela secular de la población. En este contexto es útil una consciencia genealógica de los *orígenes religiosos de la moralidad del igual respeto por todos*. El desarrollo occidental fue modelado por el hecho de que *la filosofía se apropia continuamente de los contenidos semánticos de la tradición judeo-cristiana*; y queda abierta la

cuestión de si este *proceso de aprendizaje*, que dura siglos, puede ser continuado o va permanecer inacabado" (Habermas, 2011: 27, subrayado míos).

El pasaje es sorprendente por dos razones. Primero por su imprecisión histórica: la noción de la igualdad entre los seres humanos tiene su origen (en la cultura europea) en el estoicismo y no en el judaísmo o en el cristianismo. Además, al menos en el caso de las religiones monoteístas (que son las que siempre marcaron el "desarrollo occidental" desde la antigüedad hasta nuestros días), la idea de que cada individuo merezca respeto no es absolutamente obvia – ¡sino todo lo contrario! Estas religiones se basan siempre en una relación de oposición radical entre el pueblo elegido y los "gentiles", entre fieles e infieles, entre ortodoxos y heterodoxos o herejes, entre creyentes y ateos etc. (En el Evangelio está escrito también: ya no hay siervos ni esclavos….) Toda comunidad religiosa (podríamos decir: toda y cualquier comunidad, independientemente de su naturaleza religiosa, política etc.) presupone esta distinción que, en muchos casos, es duplicada por la distinción ulterior entre aquellos que serán salvos y aquellos que serán 'condenados'. Cabe recordar que, hasta el siglo XX, la Iglesia Católica (que hoy, sin embargo, defiende la existencia de derechos humanos)[4], consideró la doctrina según la cual todos los individuos poseen derechos iguales e inalienables como una peligrosa herejía[5] y los países islámicos se rehúsan hasta hoy a aceptar la idea de derechos humanos universales, los cuales consideran una expresión de colonialismo cultural y religioso por parte de Occidente y a la cual contraponen la noción de derechos humanos islámicos (noción que, entre otras cosas, prevé la atribución de derechos diferentes a hombres y mujeres, a fieles e infieles)[6].

En segundo lugar, en la mayoría de los casos, argumentos religiosos son utilizados en la esfera pública occidental justamente para oponerse a la realización de la plena igualdad entre individuos, como en el caso del reconocimiento de las uniones de hecho (inclusive de las parejas homosexuales), o para justificar privilegios. Me refiero al hecho de que argumentos religiosos son utilizados para justificar el tratamiento desigual de creyentes y no creyentes en beneficio de los primeros, como en el caso de las iglesias cristianas, al poder discriminar o despedir a sus empleados por causa de su género, de su creencia religiosa o de orientación sexual (mientras cualquier otra empresa o empleador no puede hacer eso); o como en el caso de la presencia de crucifijos en tribunales, salones de clases y otros espacios públicos; o como en el caso de la exención de las clases de educación física o incluso de música para mujeres jóvenes de religión islámica en escuelas europeas. Es por los referidos motivos que nace la desconfianza de los ciudadanos seculares ante las "vibrantes" religiones y sus pretensiones de verdad – y no del hecho de haber olvidado las presuntas raíces judeo-cristianas de los valores occidentales.

Sorprende que un pensador habitualmente cuidadoso en sus observaciones de la realidad social como Habermas pueda haber formulado un diagnostico tan obviamente incorrecto en relación a lo que está ocurriendo en las sociedades occidentales y, en general, en relación al papel presumidamente positivo de las "religiones mundiales" en la esfera pública. No obstante, como vimos, el texto habermasiano permanece fiel a la idea de que la intervención pública de los individuos religiosos debe estar vinculada al "uso de la razón" y que argumentos religiosos precisan, finalmente, ser traducidos en un lenguaje accesible a todos - el cual no puede ser otro sino el lenguaje de los argumentos racionales. Eso significa que el "contenido de verdad" de las religiones coincide con el contenido de verdad de la moral racional y que, por consiguiente, cualquier argumento que no sea susceptible de ser traducido al lenguaje de los argumentos racionales no puede ser usado legítimamente para justificar decisiones institucionales. (Entonces quiere decir que razón y fe coinciden) En una sociedad secularizada y plural como las nuestras no es posible fundamentar la prohibición del homicidio con base en el argumento de que la vida humana pertenece a Dios y sólo a él - aunque un individuo religioso pueda considerar dicho principio una razón suficiente para no matar - una vez que los individuos no religiosos no aceptarían este argumento y exigirían una justificativa que pueda ser entendida y compartida también por ellos. Desde este punto de vista, la única concesión que Habermas hace a los defensores del uso de argumentos religiosos en la política, en comparación con Rawls, es la de admitir tales argumentos en el debate público, para, posteriormente, traducirlos en argumentos racionales a la hora de pasar a la esfera de las decisiones institucionales. Se podría afirmar que Habermas reconoce que las religiones puedan, en algunos casos, llegar a enriquecer el debate

público, al presentar argumentos que los ciudadanos no religiosos de otra forma no llegarían por sí solos a considerar; pero, al final, es necesario que estos argumentos sean traducidos al lenguaje racional, perdiendo así su peculiar naturaleza religiosa.

En el caso de las creencias religiosas, el tema de su aceptabilidad y validez se vuelve particularmente dramático, una vez que la esencia de la propia fe religiosa consiste en la aceptación de dichas creencias como válidas (más precisamente: como incondicionalmente verdaderas) sin mucho lugar para la aceptación de lo contrario (por ejemplo, un creyente monoteísta no está dispuesto a admitir que tal vez Dios no exista o que no haya una vida después de la muerte o que no exista un código de valores y de comportamientos, algunos exigidos y otrosprohibidos por Dios etc.). Desde este punto de vista, uno de los mayores obstáculos en el debate público está en la escasa o hasta nula propensión de la mayoría de los creyentes, en general, y de las organizaciones religiosas, en particular, a abrir mano de sus convicciones morales más profundas y permitir, por ejemplo, que modelos de vida que ellos consideran inmorales y condenables sean no solamente tolerados, sino inclusive apoyados por la sociedad, como en el caso del "casamiento *gay*" - para citar un caso muy debatido en la sociedad brasileña. Lejos de relativizar su posición, las organizaciones religiosas la presentan como poseyendo valor absoluto. Ellas participan en el debate político no como una ocasión para, eventualmente, rever sus posiciones, sino para imponerlas a los otros participantes. Acá emerge una asimetría entre creyentes y no-creyentes, pero no en la dirección imaginada por Habermas, antes bien en la dirección contraria: mientras los no-creyentes aceptan que los creyentes sigan sus creencias y vivan sus vidas conforme a ellas, los creyentes muchas veces no aceptan que los no-creyentes vivan conforme a modelos que su creencia religiosa considera inaceptables o inmorales, lo cual intentan, por consiguiente, impedir. Exceptuando los casos extremos de ateísmo de Estado en países que fueron (o son) totalitarios y reprimieron las libertades individuales en general (y no solamente la libertad de creencia), como la Unión Soviética o Corea del Norte, nunca se dio el caso de que los no-creyentes o ateos prohibiesen a los creyentes vivir libremente su religión (cuando ésta no implica violaciones inaceptables de los derechos individuales como, por ejemplo, sacrificios humanos o mutilaciones de los fieles). Al contrario, hubo innúmeros casos y aún los hay en que organizaciones religiosas que intentan imponer su visión particular a la sociedad en su totalidad y que defienden medidas discriminatorias y la prohibición legal de aquellos actos que ellas consideran inmorales[7].

Un argumento muy invocado a este respecto es el de que ciertos comportamientos, ciertos modelos de vida o ciertas expresiones de opiniones críticas de la religión afectarían la sensibilidad de los creyentes y de todos los que los consideran ilegítimos, repulsivos o blasfemos. No obstante, este argumento se presenta como inaceptable, una vez que abriría una especie de caja de Pandora, haciendo que cada miembro de la sociedad pueda reclamar por los efectos colaterales provocados por planes de vida llevados a cabo por algunos grupos religiosos. Siendo así, sería totalmente legítimo que ateos y creyentes de otras religiones afirmasen en tono de insatisfacción que sus respectivas "sensibilidades" estarían siendo seriamente afectadas por algunas opciones radicales de los miembros de cierta fe religiosa. Siendo así, al evaluar este tipo de conflicto, se debería aplicar una regla general que antepusiera el derecho de vivir una vida plena y autónoma al derecho de ver respetada por parte de otros ciudadanos la propia sensibilidad subjetiva. Sin embargo, justamente esta regla general parece ser cuestionada por Habermas cuando sugiere que el sacrificio exigido a creyentes, a saber, el de renunciar a usar sus creencias como argumentos públicos, sería mayor que el exigido a aquellos que no defienden una visión religiosa del mundo. En efecto, una vez que también un ateo posee una concepción general del mundo y de la vida, aunque no fundamentada en una creencia religiosa, no parece que se exija de él un sacrificio menor, visto que él también deberá renunciar a su concepción particular al entrar en la discusión pública. Así, un ateo podría pensar por ejemplo que la creencia en una religión sea una manifestación de superstición, ignorancia y miedo, o de una incapacidad de aceptar la realidad como ella es. Por consiguiente, él podría considerar a los creyentes como personas no maduras e incapaces de vivir una vida plena; o podría considerar la afiliación a una iglesia como una forma de servidumbre voluntaria con la cual los individuos renuncian a su autonomía moral. Pese a ello, él no puede introducir estas opiniones en el debate público para exigir que las iglesias y las sectas sean consideradas culpadas por cometer el delito de

circunvención o de abuso de incapaz (para usar la terminología jurídica),[8] y, por consiguiente, prohibidas por ley; o que los creyentes sean considerados por el Estado como individuos jurídicamente incapaces. Todas estas posiciones son inaceptables porque representan una violación de la autonomía moral de los creyentes, que tienen el derecho de organizar sus vidas con base en los valores y en los modelos que les parecen mejores. Del mismo modo, un creyente no puede defender la discriminación contra las parejas de hecho u homosexuales con base en su creencia personal de que estas uniones irían contra el orden natural o divino. No consigo ver en qué medida la renuncia del creyente a usar sus creencias en la discusión de políticas públicas debería constituir un sacrificio mayor que la igual renuncia que un ateo debe hacer para también entrar en dicha discusión. En realidad, hay una asimetría en beneficio de los creyentes, una vez que en nuestras sociedades parece prevalecer la visión de que la apelación a la propia creencia religiosa justifica muchas cosas, de otra forma, inaceptables (y de hecho no toleradas en el caso de personas no creyentes o de instituciones no religiosas). Ejemplos de ello son la práctica de la objeción de conciencia por motivos religiosos en el caso de médicos funcionarios públicos que recusan practicar el aborto (cuando éste fuere permitido por ley), la exención del servicio militar activo en guerra (como en el caso de los *quakers* y de otras sectas en los EUA), la mencionada discriminación en el lugar de trabajo a la expresión de opiniones prejuiciosas y ofensivas (como la mencionada definición de la homosexualidad como comportamiento "intrínsecamente desordenado" o a libertad de llamar públicamente de asesinos a médicos que practican legalmente abortos o eutanasias). De este punto de vista, la crítica del laicismo o secularismo exasperado dirigida contra quien reclama por esta asimetría parece no tener en cuenta la circunstancia de que los "laicistas" o los "secularistas" sólo quieren defender su vida de la injerencia indebida de los creyentes o de las religiones institucionales – injerencia que está tornándose cada día más maciza y amenazadora, principalmente en algunos países, como lo es el caso de Brasil.

Por consiguiente, aunque sin lugar a dudas se pueda apreciar el llamado de Habermas a un mayor diálogo entre creyentes y no-creyentes, debemos recordar que (1) la exigencia de renunciar a la introducción de visiones particulares del bien en la discusión pública – exigencia defendida por Rawls y, como vimos, criticada por Habermas por tratarse, según él, de una carga solamente para los creyentes – en realidad recaería *de igual forma* sobre *todos* los ciudadanos, creyentes y no-creyentes, si fuese de hecho satisfecha. Por otra parte (2) tanto creyentes como no-creyentes deben renunciar a la idea de poseer la verdad absoluta (sea ésta una verdad de la razón o una "verdad revelada") o, por lo menos, aceptar que otros puedan no compartir su verdad. El diálogo presupone que *todos* los participantes consideren como pertinentes las opiniones de los otros: los no-creyentes a las de los creyentes y *viceversa*. El sacrificio, si así podemos referirnos al mencionado fenómeno, es entonces recíproco. Cuando una de las partes no está dispuesta a concebir la posibilidad de que su posición viole la autonomía moral de otros individuos, ella no puede legítimamente introducir dicha posición en el debate público. Si queremos que en nuestra sociedad tenga lugar la moral igualitaria defendida por Habermas y no se transforme nuevamente en una sociedad pre-moderna orientada por visiones religiosas en la cual no hay espacio para ningún tipo de argumentación moral basada en la idea de consenso racional, entonces es necesario tomar cuidado el espacio público concedido a estas visiones.

Cabe preguntarnos si de hecho las religiones desempeñan en nuestras sociedades un papel tan brillante y vivificador como sostiene Habermas. Siguiendo el debate público de un país como Brasil, la impresión que surge es que ellas intervienen de forma recurrente para bloquear cualquier intento de desvincular las creencias religiosas (lo que en los países latinoamericanos prácticamente equivale a decir: las creencias cristianas) de la vida privada y pública. Levantan su voz casi exclusivamente para condenar todo aquello que atenta contra sus dictámenes o para reclamar más y más privilegios. Su actitud es siempre de *falsa* apertura al diálogo – porque de hecho no existe ningún tipo de apertura cuando quien entra en diálogo lo hace con la convicción de poseer la verdad absoluta, garantizada por una divinidad y, por lo tanto, no está dispuesto a admitir que está equivocado y a apropiarse de la posición del otro interlocutor. No conozco ninguna *religión* (y no estoy hablando de los individuos creyentes, sino de las propias religiones, esto es, las *instituciones*) que admita esta posibilidad, pues eso significaría renunciar a las propias pretensiones de verdad absoluta, esto es, finalmente, a la propia esencia de la religión. Está claro que individuos seculares

(particularmente ateos militantes como Richard Dawkins) también pueden no estar dispuestos a admitir que están equivocados y a apropiarse de la posición de su interlocutor. Pero esto no depende del hecho de que ellos no sean religiosos. El ateísmo, el agnosticismo o la no-religiosidad no implican la convicción una verdad absoluta, mientras que cualquier religión se aventura a tener esta pretensión.[9] Existen *individuos* religiosos que están llenos de dudas sobre su propia fe y sobre la verdad de sus creencias. Algunos inclusive pasan su vida oscilando periódicamente entre diferentes religiones y cultos o simplemente llegan a ser practicantes activos de más de una fe religiosa. De la misma forma, también existen individuos no religiosos que están firmemente convencidos de que solamente ellos saben cómo 'las cosas son en realidad'. Estas actitudes son simplemente actitudes humanas. Pero muchos individuos religiosos, al revelarse como portadores de verdades infalibles, no poseen dudas sobre estas verdades (por ejemplo sobre la existencia de Dios y de un código moral inmutable por Él inspirado). Y sin dudas no es posible que se entable un verdadero diálogo sino la sola tentativa de imponer al otro la propia verdad. Es legítimo que los individuos religiosos estén convencidos de poseer *la verdad*, que piensen que los que no comparten su fe están destinados a una punición futura (condena eterna, reencarnación en un ser inferior etc.) o que desprecien a los infieles y pecadores, si su religión se lo permite o inclusive se lo impone. Todo eso es legítimo puesto que se trata de una convicción personal. Sin embargo, no es legítimo servirse de dichas convicciones personales para reclamar privilegios o exigir discriminaciones, pues cuando ello sucede, las fuerzas religiosas "vitales" y "vibrantes" conducen a la sociedad paso a paso – por imperceptible que sea – a la barbarie.

Notas

1. Traducción al castellano de Amaro Fleck y Franco Rodríguez Migliarini.
2. Por ejemplo ver: George Bush: 'God told me to end the tyranny in Iraq', en: (http://www.theguardian.com/world/2005/oct/07/iraq.usa)
3. En el sentido del *Principle of Charity* (Wilson, 1959).
4. Cabe destacar que el estado de Ciudad del Vaticano nunca firmó la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU ni la Convención Europea de los Derechos Humanos, dado que no pertenece a la ONU ni al Consejo de Europa como miembro pleno.
5. Por ejemplo, en el "breve" apostólico *Quo aliquantum,* el papa Pio VI condenó la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de la Asamblea Francesa, afirmando que no hay estulticia mayor que afirmar que los hombres nacen todos iguales y libres. Pio IX condenó la introducción de derechos como la libertad religiosa y de manifestación del pensamiento en las normas jurídicas de los estados cristianos, y colocó como parte del *Syllabus* (compilación de las doctrinas consideradas falsas o heréticas) la doctrina que afirmaba la existencia de derechos iguales para todos. Será solamente en 1963, con la encíclica *Pacem in Terris* del papa Juan XXIII que la actitud negativa de la Iglesia ante los derechos humanos cambiará. (Mieli, 2012).
6. La expresión más conocida de esta crítica es Maududi (1976). Ver también la *Declaración de los Derechos Humanos en el Islam* (accesible en http://www1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html).
7. Cabe recordar que los conflictos religiosos ocurren entre diferentes grupos religiosos, no entre creyentes y no-creyentes, y que no es común oír hablar en los medios de comunicación de casos en los que grupos de ateos hubieron de practicar actos de violencia contra creyentes (quemando iglesias o atacando una procesión), al tiempo en que habitualmente podemos conocer innúmeros casos de actos de violencia por parte de creyentes contra creyentes de otras confesiones (como recientemente en la India) y contra personas que ellos consideraban impías. Hubo así muchos ataques contra paradas GLBT (sigla que engloba diversos movimientos de lucha por los derechos de gays, lésbicas, bisexuales y transexuales) en varios lugares por parte de diversos grupos religiosos organizados (y fue resistencia a una parada GLBT la que, en Sarajevo, por irónico que parezca, consiguió unificar jefes religiosos que, en el pasado, continuamente se atacaban: el enemigo común es siempre un óptimo elemento unificador) al mismo tiempo en que fueron incendiados cines en los que se exhibían películas consideradas inmorales: filmes porno, pero también filmes controvertidos como *La última tentación de Cristo* (en 1988, en Paris, trece personas que asistían a esta película sufrieron heridas serias después de un ataque con cócteles Molotov por parte de fundamentalistas cristianos).
8. En Argentina, dicho delito es llamado "Circunvención de Incapaces" (art. 174 del C. P.). El mismo delito en Uruguay es denominado "Abuso de Inferioridad Psicológica del Incapaz" (art. 350 del C. P.).
9. El argumento de que el ateísmo parte de la *creencia* de la no existencia de Dios como una verdad absoluta, se deriva de un error, a saber, confundir *creencia* con *aceptar un hecho* (en este caso, *aceptar una existencia*). Al caer en dicho error, somos obligados a afirmar que todos (o casi todos) nosotros *creemos* absoluta y firmemente en la no existencia de los unicornios, de los duendes, de los gigantes, de reptiles mitológicos etc. (o sea, que tenemos *fe* de que estos seres no existen). Siendo así, deberíamos ser

definidos como a unicornios, a duendes, a gigantes etc. por tener algo así como la *fe* en la *no* existencia de dichos seres. Esta sería una forma de ver y describir las cosas un tanto extraña, dado que si los ateos niegan la existencia de Dios, lo hacen (al menos, eso es lo que supongo) por la misma razón que un ser racional niega la existencia de los referidos seres mitológicos, esto es, por consideran que la tesis opuesta es algo totalmente irreconciliable con los datos empíricos suministrados por las ciencias. Ni siquiera vale el argumento de que el ateo *creería* en la razón del mismo modo que el creyente *cree* en Dios. El ateo, comprometido con la razón, la observa como instrumento bastante confiable para investigar las cosas del mundo, pero no *cree* en ella como un creyente *cree* en Dios. Los ateos saben que la razón es limitada y puede errar y están dispuestos a modificar su creencias (por ejemplo, si alguien pudiera ofrecer la prueba indudable y cierta de la existencia de Dios, ellos dejarían de ser ateos y pasarían no a *creer* en Dios, sino a *aceptar su existencia* como un hecho demostrado). El caso de los agnósticos es un tanto más simple, pues por definición ellos no tienen certezas absolutas.

Referencias

Böckenförde, E.-W. (1991a), *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Böckenförde, E.-W. (1991b), *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, en: Böckenförde, 1991a, 92-114

Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1997), *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J., J. Ratzinger (2005), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg: Herder

Habermas, J. (2011), The Political. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology, en Mendieta, Vanantwerpen (eds.), 15-33

Mendieta, E., J. Vanantwerpen (eds.) (2011), *The power of religion in the public sphere*, New York: Columbia University Press

Habermas, J. (2012), *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin: Suhrkamp

Maududi, A. A'la (1976), *Human Rights in Islam*, Leicester: The Islamic Foundation

Mieli, P. (2012), Chiesa e diritti umani: una lunga diffidenza, en *Corriere della Sera*, 12/04/2012, acessível em: http://archiviostorico.corriere.it/2012/aprile/17/Chiesa_diritti_umani_Una_lunga_co_8_120417042.shtml)

Reder, M., J. Schmidt (eds.) (2008), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Wilson, N. L. (1959), Substances without Substrata, en *The Review of Metaphysics* 12*I*4, 521-539

MODERNIDAD Y RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO ACTUAL DE JÜRGEN HABERMAS

María Cristina Reigadas

1. Perspectivas del 'giro religioso' en el pensamiento habermasiano

Habermas ha mostrado un continuado interés por la religión a lo largo de toda su obra. Desde su tesis doctoral sobre Schelling hasta su interés por la influencia judía en el pensamiento alemán y en el materialismo histórico, desde los diálogos con los teólogos en los 70s hasta sus trabajos actuales en los cuales se propone dar una visión global sobre la relación entre filosofía, religión, política y teoría social, y poner en consonancia la razón postmetafísica y el concepto de sociedad post-secular.

Sin embargo, podría afirmarse que recién en la década del ´90 la religión comienza a desempeñar un papel central en su pensamiento, tal como sucedió anteriormente con la teoría de la sociedad, la teoría política y el derecho. Al punto que podría hablarse de un "giro religioso", impulsado por motivos sociológicos, políticos, morales y filosóficos.

Eduardo Mendieta (2008a, 2008b, 2009) filósofo y teólogo, distingue tres perspectivas sobre la religión en Habermas:

a) La perspectiva filosófica, de los ´50 y ´60, en la cual plantea tanto la presencia de los contenidos de la religión en la filosofía como su irrebasabilidad. Religión y filosofía permanecen en una distancia respetuosa: la filosofía reconoce en la religión su punto de partida y su compañera de diálogo, de modo tal que ésta no puede ser negada ni superada, por constituir una dimensión de la consciencia social. Por otra parte, sus intuiciones están presentes en la filosofía moderna, heredera y síntesis secular del judeocristianismo, la ciencia griega y el derecho romano.

Habermas insistentemente subraya la herencia religiosa de la filosofía presente en los conceptos de persona, individualidad, culpa, responsabilidad, justicia, historia, creación, libertad. Conceptos clave de la modernidad,

tales como el de derechos humanos y de emancipación, se nutren respectivamente del igualitarismo de origen religioso, de la idea de creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, y del concepto de salvación, fraternidad y solidaridad basado en el recuerdo de la vida comunitaria de las religiones.

b) La perspectiva sociológica, de principios de los ´70, en especial en la *Teoría de la Acción Comunicativa*. Allí se vincula el concepto de racionalidad comunicativa con la aparición de los procesos de modernización, cuyo desarrollo unilateral constituye la distorsión patológica de aquélla. La religión es interpretada desde una escala filogenética, cuyo *telos* es la racionalización de todos los subsistemas del sistema social. Desde esta perspectiva, la religión es un anacronismo que debe ser superado mediante los procesos de racionalización que ella misma desata y sus contenidos de redención y salvación deben ser traducidos secularizadamente en términos emancipatorios.

c) La perspectiva política, comienza a desarrollarse en los ´90, con *Facticidad y validez.* En consonancia con el punto de vista general mediante el cual se abandona el concepto de alienación y se revaloriza el papel del derecho como mediador entre los sistemas sociales y los mundos de la vida, Habermas plantea una visión más positiva de la religión, por cuanto proporciona los recursos motivacionales necesarios para legitimar al Estado democrático constitucional y por su aporte a la construcción de una sociedad mundial multicultural cosmopolita.

2. Modernidad, secularización y religión

Modernidad, secularización y religión son realidades histórico-conceptuales entrelazadas que requieren ser repensadas en la etapa actual de la sociedad global multicultural. Es imposible repensar una sin la otra y ésta es la tarea a la que Habermas está abocado en la actualidad. (Habermas: 2007a)

Por un lado, la teoría de las modernidades múltiples de S. Eisenstadt (Eisenstadt: 2000) le permite a) revisar el sesgo eurocéntrico de su teoría de la modernidad, sin recaer en las tesis postcolonialistas y b) confirmar sus críticas a las perspectivas sistémicas, aun cuando sin abrazar el culturalismo. Por el otro, la discusión sociológica sobre la secularización (Casanova: 2007) le provee de las bases necesarias para someter a debate el hasta ahora incuestionado nexo entre modernidad y secularización y, muy especialmente, revisar sus tesis sobre la religión, tanto desde el punto de vista de las creencias, como de su función y del trato que deben recibir los creyentes en las sociedades modernas seculares.

2.1 Modernidad

Distanciamiento reflexivo respecto de los propios contenidos históricos y conciencia reflexiva del cambio respecto de las propias tradiciones constituyen el rasgo definitorio de la caracterización habermasiana de la modernidad.

Este distanciamiento reflexivo respecto de los propios contenidos históricos posibilita la distinción entre lo sacro y lo profano, que se expresa en la disolución de las cosmovisiones omniabarcativas del mundo y sociológicamente en la diferenciación funcional de los subsistemas, en particular entre la Iglesia y el Estado, pero también entre la ciencia, el arte y la moral. Dios es reemplazado por la razón humana con la consiguiente pérdida de control de la iglesia sobre la ley, la política, la cultura, la ciencia. Sistema tecno-científico, capitalismo y organización burocrática del poder bajo la forma del estado nacional soberano son las instituciones en las que se organiza el *ethos* y *pathos* moderno y su respectivo desencanto. En esto, Habermas sigue a Weber.

El universalismo, heredado de la síntesis no religiosa entre la ciencia helénica, la religión judeo-cristiana y el derecho romano y jaqueado por la experiencia de la particularidad y de la fragmentación, deberá reconstruirse bajo nuevas formas de enlace y comunicación entre las esferas de la cultura y los mundos de la vida. La ilustración será la respuesta, cuyas tareas inconclusas, a juicio de Habermas, aguardan aún hoy ser realizadas, a fin de superar el desarrollo unilateral de la modernidad.

2.2 Modernidades múltiples y época axial

La identificación entre modernidad, secularización, racionalización y occidentalización ha sido considerada el paradigma “normalizado” de toda modernidad, modelo, *telos* y criterio de enjuiciamiento crítico de todas las culturas y civilizaciones. En los últimos tiempos Habermas ha hecho suyas las críticas a las pretensiones universalistas de este modelo eurocéntrico, apartando definitivamente todo resabio de concepción evolutiva progresiva y etapista de la historia por una noción de progreso basado en aprendizajes y habitado por

las nociones postmetafísicas de incertidumbre y contingencia.

Por cierto que Habermas sigue reconociendo la paternidad europea de la modernidad (aun cuando esto es también hoy objeto de debate) y sosteniendo que en ella el potencial de la razón comunicativa aparece con vigor inusitado y se expande. Pero ello no significa que Europa deba tener una voz privilegiada. La razón comunicativa no es un patrimonio europeo, sino que expresa las estructuras más profundas de la pragmática lingüística universal, presentes en todas las culturas. Habermas critica el elitismo de ciertas interpretaciones de la Ilustración y privilegia, en las cuestiones prácticas, el punto de vista del participante, afirmando que conversaciones y discursos, aun cuando diferentes, están hechos de igual sustancia racional.

En su abordaje de la actual etapa de la modernidad global Habermas (2007a) señala tanto los límites de las perspectivas sistémicas como culturalistas de la modernidad. Las primeras, por enfatizar la expansión del sistema económico y político a través de las fronteras nacionales, dando lugar a la idea de un mundo homogéneo. Las segundas, por sostener la unicidad y el pluralismo irreductible de las civilizaciones, y ser ciegas a la expansión global de los sistemas funcionales, que siguen la misma lógica en todas partes. Es innegable, sostiene Habermas, que el mercado induce a todos los hombres de negocios a maximizar ganancias y compensar pérdidas.

En síntesis: si bien no hay una única matriz de la modernidad, no es menos cierto que todos somos modernos. Al respecto, Habermas retoma la tesis de S. Eisenstadt (2000) y Arnason, Wittrock (2005) sobre modernidades múltiples, que propone una tercera concepción de la modernidad: una sociedad multicultural mundial, que es una nueva formación cultural que se ha desacoplado por igual de todas las civilizaciones tradicionales, incluyendo a occidente, a través de una dinámica global de modernización. Se trata, aclara Habermas, de una infraestructura social global definida por el control científico.-tecnológico, el ejercicio burocrático del poder y la producción capitalista de riqueza, arena común de las diferentes civilizaciones que se encuentran unas con otras y que, en estos encuentros, modifican esa infraestructura en formas más o menos culturalmente específicas, confrontando versiones rivales de la autocomprensión de la modernidad. Habermas cita a Arnason, quien afirma que la diversidad de culturas constituye el escenario de la lucha por las definiciones de una base social compartida, lucha que, a su vez, afecta a esa misma base y da cuenta de la fragmentación cultural de la sociedad mundial. (Arnason: 2003)

Para desarrollar su teoría de las modernidades múltiples, Eisenstadt se basa en el concepto de época axial de Karl Jaspers.[1] La época axial, según Eisenstadt, es el origen de las culturas contemporáneas, el momento de formación de las cosmovisiones metafísicas y de las grandes religiones (filosofía griega, budismo e hinduismo) que, alrededor de la segunda mitad del primer milenio antes de Cristo, producen una transformación epocal de la humanidad, de la cual las modernidades son aún tributarias. La época axial abre al universalismo, a la creación de comunidad y a generar narraciones que dan sentido a las prácticas rituales sagradas y que, en cuanto objetivaciones del mundo, constituyen totalizaciones individualizadas que originan los procesos de racionalización.

Pero si bien la modernización cultural no se hubiera desarrollado sin el cristianismo helenizado y sin la iglesia romana, y las instituciones por éstos generadas, la modernización social y económica de Occidente no se puede explicar acudiendo solamente a los motivos de la tradición judeo-cristiana, aun cuando la diferenciación religiosa en el seno del cristianismo indudablemente reforzó el punto de vista del individuo y de la interioridad y proporcionó motivos para el capitalismo y para la construcción de la sociedad moderna. (Paradojas de la relación entre modernidad y religión).

2.3 Secularización: ¿triunfo o fin de la teoría?

La modernidad global llevó a Habermas a revisar el hasta ahora incuestionado lazo entre modernidad y secularización. En particular, la idea según la cual el triunfo de la primera dependía, no ya sólo de la reclusión de la religión al ámbito privado, sino de su lisa y llana superación y/o eliminación. Es preciso, entonces, no sólo apartarse del modelo eurocéntrico de modernidad sino discutir también tanto la tesis de la secularización como la de su fin. En esta dirección, y en relación con su propuesta de refundar nuevas instituciones a nivel mundial, que expresen un nuevo universalismo ético-político que, sin resignar el ideal emancipatorio, esté a la altura de las exigencias del pensamiento postmetafísico,

Habermas desarrolla su idea de “sociedad post-secular”.

Es José Luis Casanova (Casanova: 2007) quien discute sociológicamente la tesis de la secularización y de su fin, y a quien hace referencia Habermas. Casanova distingue tres interpretaciones de la secularización, que propongo agrupar en una tesis central: la diferenciación de las esferas seculares, que emancipa la vida pública de la sujeción a las normas e instituciones religiosas, y dos subsidiarias: a) la privatización de la religión, debido a la pérdida de poder social de la religión e iglesias y b) la decadencia de las prácticas y creencias religiosas.

Mientras que la tesis principal pareciera haber logrado unanimidad, las tesis subsidiarias son controversiales. La privatización de la religión, que en la *Encuesta Mundial de Valores* realizada periódicamente por Ronald Inglehart y Pippa Norris, aparece ligada al auge de valores postmateriales, no permite abonar sin más la pérdida de peso de la Iglesia en las cuestiones públicas. El propio Habermas señala la importancia de la religión como comunidad de interpretación en la arena política de las sociedades seculares y pluralistas donde hay conflicto de valores, tales como los relativos al aborto y a la eutanasia.

Tampoco la diferenciación funcional y la privatización de la religión autorizan a sostener su declive.[2] Al respecto, EEUU y Europa constituyen un contradictorio *leading case*. Desde el punto de vista de la teoría de la secularización, Europa constituyó el caso “normal” (secularizada y poco religiosa), mientras que EEUU ha sido la “excepción” (alta secularización y alta religiosidad). Sin embargo, lo que antes era la excepción, hoy parece ser el caso normal[3], mientras que la “normalidad” europea hoy parece constituir “una vía especial”.[4] Tampoco puede afirmarse que la religión aparece cuando el bienestar decae: China constituye el contraejemplo de sociedad no religiosa con poco bienestar.

Estas y otras reflexiones llevan a Casanova a relativizar la tesis central de la secularización (separación Iglesia - Estado) y a sostener que quizás pertenezca solo a la experiencia de la Europa occidental moderna. Casanova se pregunta si puede subsumirse en un único proceso teleológico de diferenciación funcional moderna todas las estructuras históricas diversas y múltiples de diferenciación y fusión de esferas institucionales variadas; más aún: ¿es la diferenciación secular un requisito para todas las sociedades modernas?

Por cierto que este modelo no puede aplicarse al confucianismo y al taoísmo, ya que son religiones “profanas” y “laicas”, que carecen de organización eclesiástica y no necesitan experimentar un proceso de secularización: China ha sido siempre secular e irreligiosa. Pero inclusive en Occidente hay secularizaciones múltiples y variaciones asociadas a diferencias entre la cristiandad católica, protestante, bizantina, calvinista y luterana. Reflexionar sobre la secularización requiere un examen crítico de las diversas estructuras de diferenciación y fusión de lo religioso y lo secular y su formación mutua a través de todas las religiones del mundo. En suma: el concepto de secularización no puede generalizarse como un proceso universal del desarrollo social y, en todo caso, lo importante es como estas religiones responden a la expansión mundial de la modernidad secular occidental. Más aún, y a diferencia de Habermas, para quien la secularización es un logro del liberalismo que hay que mantener en la sociedad postsecular, Casanova se permite dudar de que la democracia liberal solo pueda sobrevivir si hay secularización.

Me permito sugerir que las diferencias relativas a la secularización entre Habermas y Casanova se basan en enfoques epistemológicos y normativos diferentes. Desde la perspectiva habermasiana es insuficiente abordar los problemas de la modernidad global multicultural solamente en términos de comparación intercultural, método privilegiado por una sociología ansiosa de abandonar tanto el punto de vista de la teoría universal abstracta como la singularidad casuística de los estudios “de área”. La comparación es necesaria y quizás suficiente metodológicamente, pero los requerimientos de la praxis requieren articular normativamente la diversidad, a fin de que la sociedad mundial pueda superar el estadio de la política internacional basada en la ley del más fuerte. Es por ello que Habermas propone un concepto normativo de sociedad global multicultural que es ya postsecular, puesto que siendo secularizada no es necesariamente irreligiosa, no-religiosa o antirreligiosa. La secularización, que alberga a creyentes y a no creyentes es, sin embargo, el punto de partida imprescindible para la construcción de una sociedad post-secular, democrática y cosmopolita.

Por cierto, recuerda Habermas, los pronósticos de la tesis de la secularización no se han cumplido: ni el aumento del bienestar, ni la diferenciación de los subsistemas, ni el

progreso científico-tecnológico, ni la liberación de los patrones prescriptivos de comportamientos ni el pluralismo religioso han motivado el declive de la religiosidad. Por el contrario, las religiones no sólo no han desaparecido, sino que han persistido, se han revitalizado y han aparecido nuevas formas, entre ellas, la expansión misionera de las grandes religiones, la radicalización fundamentalista, la emergencia de formas postmodernas o post-teístas de religión, la instrumentalización política del potencial de violencia de las religiones. (Por no hablar de la proliferación de sectas y de las diversas formas de la cultura *New Age* que Habermas no toma en cuenta por considerarlos fenómenos ajenos a la religión).

Pero la situación dista de ser unívoca. Habermas señala que los defensores de la tesis de la secularización tienen las espaldas bien cubiertas por los datos comparativos globales[5] aportados por la *Encuesta Mundial de Valores*, en particular en las sociedades desarrolladas, pero no solo en ellas, tal como lo atestigua el crecimiento de los valores postmateriales, identificados con la secularización. Sin embargo, también estos datos pueden ser objeto de interpretaciones contrapuestas, como lo hace Casanova, para quien la retirada de la religión a funciones salvíficas y a prácticas religiosas más individuales (secularización coincidente con la tesis de los valores post-materiales de Norris e Inglehart) no puede identificarse con la pérdida de su relevancia en la conducción de la vida personal ni en el espacio público.

2.4 La sociedad post-secular

Como vemos, el quantum y modalidades de la secularización son cuestiones empíricas y difícilmente puedan efectuarse pronósticos al respecto. Pero diferente es el estatuto de la tesis de la postsecularización que recoge las evidencias empíricas para someterlas a la criba de una normatividad intersubjetivamente fundada.

Por un lado, hay evidencia empírica de la coexistencia entre procesos de secularización y de no secularización, entre viejas y nuevas religiosidades, y del entrecruzamiento de lo privado y lo público en los espacios religiosos y no religiosos. Por otro, ya hemos visto las dificultades de otorgar un sentido unívoco a dichas evidencias. Pero no menos cierto es que la coexistencia de secularización y religiosidad nos exige pensar en su convivencia según criterios de justicia, que no pueden fundarse solamente en los modelos y criterios ortodoxamente modernos de la secularización, dado que creyentes y no creyentes conviven en un mismo espacio secularizado y que es necesario escuchar las voces y demandas de los no secularizados en su lenguaje propio.

Lo postsecular no es lo que está después de lo secular, o más allá de lo secular. Tampoco la sociedad postsecular es una ´sociedad´, sino más bien un concepto que alude al cambio en la consciencia que se da en una sociedad secular en la que conviven creyentes y no creyentes, cuyas creencias expresan diversas formas de vida que deben ser igualmente respetadas y de las que mutuamente puede y debe aprenderse. (Habermas: 2008)

Lo postsecular es la apertura a la pluralidad y multiplicidad de modernidades, la conciencia de vivir en una sociedad secularizada, de la cual la religión no ha desaparecido y a la cual puede proveer recursos de sentido indispensables, que ellas no pueden proveer ni agotar.

Habermas sostiene que en las sociedades modernas se necesitan motivaciones que pongan en marcha los procesos políticos, secadas por el excesivo secularismo y la juridificación de los mundos de la vida. (Ya en *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* había analizado la tendencia a la crisis motivacional de la sociedad capitalista y sus efectos en el sistema político). Las motivaciones provienen de las energías sociales de la participación popular, de los movimientos sociales y asociaciones voluntarias, cuyas prácticas solidarias revelan un espíritu misional, de origen religioso, que constituye la fuente de vida comunitaria que ha migrado de la sociedad civil a la política y de ésta al derecho.

Pero además, la participación en la esfera pública (Habermas, 2004c) no debería estar basada en la desautorización de las convicciones religiosas, no sólo porque esto constituye un trato desigual para los ciudadanos creyentes sino porque empobrece la discusión pública, en la cual las cuestiones de buena vida no siempre son pasibles de ser dirimidas por la orientación procedimental y deóntica de las democracias deliberativas.

Tampoco la orientación secularista de las democracias deliberativas y constitucionales puede ni debe sobrecargar a los miembros del espacio político que participan en su calidad de ciudadanos creyentes y cuyas identidades religiosas son significativas para ellos. Las creencias religiosas son formas de vida, de las cuales los ciudadanos no pueden desprenderse

o desacoplarlas cuando ingresan a la esfera pública deliberativa. Los creyentes tienen derecho a hacer escuchar sus motivos en el ámbito público, inclusive los estrictamente religiosos y en el mismo lenguaje religioso, aun cuando estos deben ser traducidos al lenguaje universalista e imparcial de la ley y el derecho.

En esta tarea deben colaborar creyentes y no creyentes, poniendo en juego procesos de mutua autoilustración. Para los creyentes, es preciso asumir la reflexividad de la propia fe, en un ejercicio de aceptación del pluralismo religioso y de las pretensiones de verdad basadas en el saber profano de la ciencia y en el *common sense*. Deben apoyar los principios de justicia política y los argumentos públicos que no pongan en duda la pretensión de verdad de la religión. Por su parte, los no creyentes no tienen una voz privilegiada y deben tomar seriamente las opiniones y creencias de los creyentes y contribuir al proceso de traducción, a fin de alivianarlos de su sobrecarga discursiva y estar dispuestos a aprender de sus perspectivas y argumentos.

Mientras convivan creyentes y no creyentes, la esfera pública debe mantenerse secularizada y el estado constitucional debe descansar sobre fundamentos normativos neutrales respecto de la visiones del mundo. Es por ello que no basta una coexistencia basada en la mera tolerancia o en el solapamiento a la Rawls, que sacrifica la religión a las exigencias del Estado, sino que se requiere que creyentes y no creyentes se involucren en procesos de aprendizaje mutuo.

Se trata de un "universalismo descentrado" (opuesto al ensimismamiento imperial), que reconoce que la complejidad polifónica de las voces públicas es necesaria para renovar los recursos de creación de sentido e identidad tanto en las sociedades nacionales como en la construcción más justa de la sociedad mundial. En esta dirección, la participación de una pluralidad de creencias religiosas y de Iglesias en los debates sobre cuestiones públicas contribuye a la construcción de una sociedad cosmopolita.

Esta propuesta habermasiana supera los modelos vigentes de integración, tanto el de la asimilación (Europa) como el multiculturalista (EEUU).[6] En las primeras el "secularizado" cree que su particular idea del bien (su visión del mundo) constituye la verdad y destino final de todas las demás visiones del mundo; cree que las mayorías históricas tienen el derecho a asimilar a las minorías a su visión del mundo en la vida pública ciudadana.[7] Este modelo defiende los valores ilustrados porque son los "nuestros", sostiene que la religión pertenece al ámbito privado y que, desde el punto de vista cognitivista, es algo del pasado.

En las sociedades multiculturales, conviven las minorías y mayorías, pero dada la falsa idea de la inconmensurabilidad entre sus respectivas visiones del mundo, no se espera de ellas compromisos mutuos, más allá de asegurarse la defensa de los derechos grupales mediante las políticas de identidad, que funcionan a través del sistema de cuotas y de discriminación positiva. Ahora bien, ¿cómo se logra la integración más allá del multiculturalismo y del asimilacionismo? ¿Cómo se articulan los distintos puntos de vista y perspectivas, dado que falta una noción del bien común que haga de equivalente funcional a la base jurídica común de los derechos humanos? La integración debe combinar, además de una red legal densa, la conciencia reflexiva de todos los participantes que, independientemente de sus trasfondos culturales, pueden considerar simultáneamente los temas controvertidos desde su propia perspectiva y desde la de los demás. En este espacio no hay lugar para el secularista, que es un fundamentalista de la laicidad, pero sí para el secular y el no secular, aun cuando Habermas aclara que tampoco se trata de una ciudadanía postcolonial.

¿Pueden las culturas practicar el distanciamiento auto-reflexivo requerido? ¿Puede la modernidad liberarse del lastre del fundamentalismo y la intolerancia que la atraviesa desde sus orígenes y realizar sus promesas emancipatorias aún incumplidas? ¿Puede la modernidad ser secular sin ser secularista e incluir en un plano de igualdad las pretensiones de creyentes y no creyentes? ¿Puede una sociedad moderna incluir a todos los ciudadanos? ¿Puede la sociedad moderna global incluir a todas las naciones y estados? De no ser así, tendrían razón los resignados defensores del realismo político (nacional como internacional), al sostener que la justicia intra o internacional es imposible debido a la inconmensurabilidad de las visiones del mundo como a las desigualdades basadas en la riqueza y el poder.

¿Qué se necesita? Sin duda, un giro cognitivo en el diálogo intercultural intra e internacional que ponga en marcha políticas del reconocimiento que, de ser auténticas, son siempre, a la vez, como lo ha señalado Nancy Fraser, políticas de justicia. El concepto habermasiano clave es aquí el de 'aprendizajes mutuo', basado en el principio del universalismo moral que permite distanciarse del sí mismo,

anticipar las expectativas del otro, asumir su perspectiva y afirmar la mutua exigencia de reflexión.

2.5 ¿Qué vínculo hay entre pensamiento posmetafísico y sociedad postsecular?

El pensamiento postmetafísico[8], cuyos orígenes modernos podemos rastrear en Kant, busca nuevas formas de alianza entre filosofía, ciencias y religión. Se opone tanto a la autocomprensión secularista de una filosofía que aspira a confundirse con la ciencia, como a la tentación de borrar la diferencia entre fe y conocimiento.

El pensamiento postmetafísico es un pensamiento secular que distingue fe y conocimiento como dos modos esencialmente diferentes, pero igualmente legítimos, de 'tomar por verdadero'. Que reconoce que sus justificaciones son diferentes y también sus pretensiones de validez, y que agnóstico aunque receptivo frente a la religión, no puede decidir acerca de su verdad o falsedad ni comprometer su autocomprensión secular. Como muestra el diálogo entre Habermas y Ratzinger, filosofía y la religión se necesitan para denunciar, criticar y poner límites a sus mutuas patologías y distorsiones.

Ahora bien, la religión no es una configuración que debe ser entendida solamente desde el punto de vista cognoscitivo. La religión aporta algo fundamental a la sociedad multicultural: el espíritu de la comunidad que se expresa en el ritual, cuestión a la que dedica Habermas especial atención. El ritual es lo que distingue a las religiones de otras visiones del mundo; no hay religión sin rituales y éstos expresan el culto de una congregación. Este elemento arcaico, que sobrevive en la modernidad, debe ser tomado en serio, porque constituye una fuente de solidaridad muy importante en una sociedad empobrecida motivacionalmente, y amenazada por una razón tecnológica desatada que pone en peligro no sólo la continuidad de la especie sino su diversidad.

Reflexiones finales

Estas amenazas son las que motivan el reclamo habermasiano de renovar el diálogo entre religión, filosofía y ciencia, las tres en paridad de condiciones, lejos de la simplificación de "la simultaneidad de lo asimultáneo" o de pretensiones monopólicas de verdad.

El punto de partida es la conciencia de que, si bien la religión ha perdido sus funciones de imagen del mundo, ni la filosofía ni la ciencia han podido ´todavía´ (y este ´todavía´ resuena problemático en el pensamiento habermasiano) proveer como la religión, consuelo y esperanza ante la vulnerabilidad, el dolor y la muerte.

La filosofía no sólo debiera coexistir con la religión, sin apoyarla ni combatirla y sin pretender decidir sobre su verdad, sino que debería advertir que la continuidad de esta coexistencia ilumina la curiosa dependencia de una filosofía que ha perdido su contacto con lo extracotidiano. Afirma Habermas: "Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (hay que insistir con el interrogante: ¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan a ser traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía no podrá sustituir ni eliminar a la religión aún en su forma postmetafísica" (Habermas: 1988, 44).

Ciertamente que los esfuerzos habermasianos de coherentizar estas distintas perspectivas son provisorios y no están exentos de ambigüedades. Por un lado, se afirma la simultaneidad e independencia relativa de la filosofía y la religión, por el otro, se habla de apropiación y recuperación de contenidos (perdidos): ¿será, entonces, reemplazada la religión? No lo sabemos, dice Habermas. (Habermas, 1988: 44)

Al respecto de estas ambigüedades, cabe efectuar dos observaciones. Por un lado, la pregunta respecto a si este proceso de apropiación y traducción iniciado en la antigüedad, se ha agotado o puede ser continuado, revela ya cierto trasfondo evolucionista. Quizás deberíamos preguntarnos si deberíamos continuarlo. Por el otro, hay que señalar la amenaza de la distorsión por el privilegio del origen. La constatación histórico-filosófica de la génesis religiosa de los principales conceptos modernos y el privilegio de concentrar en los rituales que la definen el espíritu comunitario, perdido en la vida política y social: ¿no otorga a los orígenes religiones cierto privilegio, a la hora de limitar la desmesura de la razón moderna?

Si la motivación política se funda en el reconocimiento solidario, cuya fuente es religiosa, y si ni las tradiciones ni las ideologías a las que históricamente migró pueden ser resucitadas (somos modernos y vivimos el fin de éstas); si la religión no es un arcaísmo ni la presencia de lo asimultáneo en lo simultáneo y no sólo persiste sino que se expresa a través de

nuevas formas, entonces solamente podríamos apelar a sus recursos para renovar la vida social y política. Es una tesis fuerte, a pesar de sus vaivenes y ambigüedades. Y es una tesis controversial: ¿cómo explicar que la modernidad descarrilada ha arremetido contra todo, contra la posibilidad misma de que el estado democrático alimente sus procedimientos normativos y de que los movimientos sociales extraigan de su propia práctica comunicativa motivaciones solidarias? ¿Cómo explicar que mientras todo se derrumba, sólo la religión sigue su marcha triunfal? ¿Cómo explicar la melancólica conciencia de añoranza, de que algo se ha perdido, algo está faltando y algo se extraña?

En "Bases morales del estado liberal" (Habermas: 2004c) y en "An awareness of what is missing" (Habermas: 2007b) se profundizan las respuestas y las ambigüedades. En el primer texto, Habermas confía en la capacidad del estado democrático de derecho para reproducir sus propios presupuestos motivacionales, más allá de los anclajes prepolíticos de un trasfondo religioso, una lengua común y una conciencia nacional. Se trata de apelar al potencial secular del patriotismo de la constitución, mediante el cual los ciudadanos hacen suyos los principios de justicia partiendo del contexto histórico de su propia historia nacional y cultural concreta[9] y en la medida en que aquellos se nutren de las prácticas solidarias de la sociedad civil que constituyen la garantía interna de la continuidad de los procesos democráticos del estado constitucional.[10] Pero también Habermas nos alerta acerca de los efectos de la destradicionalización de los mundos de la vida, de la crisis de las ideologías y, en general, de una modernidad descarrilada que "podrían aflojar el lazo democrático y consumir la solidaridad de la que depende el estado democrático" (Habermas, 2004c). En "An awareness...", Habermas se pregunta dramáticamente que se perdió "cuando el pecado se transformó en culpa y la falta a los mandamientos divinos se transformó en contravención de leyes humanas" (Habermas: 2004b, 144) ¿Qué es lo que se perdió? ¿Qué es lo que falta? ¿Qué es lo que se extraña?: el origen común de la filosofía y la religión, la época axial en la que la filosofía griega, el budismo y el confucianismo impulsaron el universalismo en el mundo.

Se ha perdido la capacidad de la razón práctica de mantener despierta la consciencia de la pérdida de solidaridad en el mundo y lo que se ha perdido es la solidaridad misma, aun cuando se proteste y clame contra las injusticias, la marginación y la exclusión. Se ha perdido la voluntad política de trabajar en instituciones y procedimientos para un orden global reformado e inclusive pacífico: "Sospecho que nada cambiará en los parámetros de la discusión pública y en las decisiones de los actores políticamente empoderados, sin la emergencia de un movimiento social que promueva un cambio completo en la mentalidad política" (Habermas: 2007c, 68). A pesar del dramatismo con el que se plantea la cuestión, Habermas rechaza la alternativa del escepticismo radical posmoderno y opta por la renovación de una teología filosófica posthegeliana que no quede presa del discurso religioso, ni pretenda decidir sobre su verdad y que esté dispuesta a aprender de ella. Nada hay que asuste más a Habermas que "la indiferencia sorda para lo normativo" (Habermas, 1999: 95). Y que le suscite mayor desprecio e irritación que el festival de las sectas y la *New Age*, carentes de la racionalidad y normatividad de las grandes religiones. Por el contrario, la consciencia religiosa preserva una conexión esencial con las prácticas corrientes dentro de una comunidad y, en el caso de las grandes religiones del mundo, con las comunidades globales de todos los fieles. "La consciencia religiosa del individuo puede derivar impulsos más fuertes hacia la acción solidaria, inclusive desde el punto de vista moral, desde este comunitarismo universalista". Aun cuando "si éste es ya el caso hoy, lo dejo a un lado" (Habermas: 1999: 68).

La nueva alianza entre filosofía, religión, ciencia y *common sense* debe ser equidistante entre la esperanza de la restitución y el escepticismo derrotista. (Habermas: 1999, 68) En particular la filosofía no puede ir más atrás de la religión, cayendo en el vacío de lo sagrado como lo ha hecho el heideggerianismo, pero "la razón profana, aunque no derrotista, tiene demasiado respeto por la brasa ardiente que arde en el problema de la teodicea como para aproximarse demasiado a la religión" (Habermas: 1999: 144).

Mantener la distancia sin cerrarse a su perspectiva; hablar con la religión y no sobre ella, rechazando tanto la ceguera del iluminismo anti-ilustrado respecto de sí mismo, que niega contenido racional a la religión, tanto como la visión hegeliana que confina a ésta a un saber "representacional" subordinando a la filosofía. Esto permitiría, a su vez, a la religión aceptar la autoridad de la razón natural tanto como la falibilidad de las ciencias y los principios del universalismo igualitarista.

En esta renovación de la alianza, el concepto de traducción cobra singular importancia: o se limita a ser un procedimiento neutral que posibilita el mutuo entendimiento, dejando intocados los discursos y prácticas de los participantes, o una de las partes se apropia de y subsume en la tradición propia las ajenas, o se decide por promover el mutuo aprendizaje entre la partes. Solamente esta última alternativa es compatible con las promesas de la modernidad y las exigencias postseculares de una sociedad global multicultural.

Notas

1. Habermas, J., "Raíces sagradas de la época axial", capítulo de un libro aún inédito.
2. Tal es el caso argentino, en donde un 60 % afirma que la religión es importante y un 50% que su vínculo con ella es individual. A pesar de que sólo un 8% asiste a misa una vez a la semana y un 36 % habla de religión en el hogar una vez a la semana, el 31 % se considera católico practicante. Pero la mayor parte reclama que las instituciones religiosas no tengan injerencia en la escena política, y un 47% se mostró reacio a que se las asista económicamente. Un 61 % se manifestó en contra de la incidencia de los referentes religiosos en las decisiones de gobierno. Encuesta de Poliarquía Argentina, *La Nación, Enfoques*, 2010.
3. Inglehart ha explicado el fenómeno aludiendo al carácter de sociedad de inmigración de los EEUU, proveniente de sociedades religiosas con altas tasas de natalidad, y a la debilidad de los sistemas de seguridad social, inadecuados para proteger a los sectores vulnerables.
4. Casanova advierte que lo misterioso es porqué los individuos en Europa, una vez que pierden la fe en sus iglesias nacionales, no buscaron soluciones religiosas alternativas. Lo que hay que explicar es como la fuerte secularización europea no hizo que la gente buscara la salvación por otra parte. Sin embargo, a pesar de que los europeos abandonaron explícitamente sus Iglesias nacionales, continuaron siendo miembros implícitos de ellas, de un modo invisible y con poca participación: creer sin pertenecer (Grace Davie) o pertenecer sin creer (Daniele Hervieu-Léger). Lo notable es que el declive se vea como "normal" y "progresista", como una consecuencia de ser moderno e ilustrado.
5. Inglehart, Ronald y Norris, Pippa, "Encuesta Mundial de Valores". La Encuesta Mundial de Valores es un proyecto que se realiza periódicamente desde 1980, con el objetivo de captar y medir el cambio en los valores culturales, políticos, religiosos, etc. de la sociedad mundial. El concepto de valores postmateriales alude a la tendencia a valores que optan por la individuación, la autoexpresión y el activismo en política.
6. He tratado la cuestión del multiculturalismo en "Multiculturalismo y cosmopolitismo: ¿crítica al eurocentrismo o etapa superior del imperialismo?", en M. R. Reigadas, C. Cullen (comps.) (2003), *Globalización y nuevas ciudadanías*, Editorial Suárez-Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
7. Así lo ha planteado el 17 de octubre de 2010, la presidenta de Alemania, Angela Merkel en Postdam. Dijo Merkel que "la perspectiva de una sociedad multicultural, de vivir juntos y disfrutar del otro, ha fracasado, fracasado totalmente". ¿Por qué? Porque los inmigrantes que fueron convocados para hacer trabajos transitorios se han quedado y no han hecho los suficientes esfuerzos de integración, entre ellos, de aprender el idioma. "Quienquiera que no aprenda inmediatamente alemán no es bienvenido", agregó. Y recordó que los alemanes se sienten vinculados a los valores cristianos y quien no acepte esto, no tiene su lugar en Alemania. El discurso de Merkel es, sin duda, un claro contraejemplo de la propuesta habermasiana de sociedad postsecular y cosmopolita. No sólo la religión islámica debe permanecer en el ámbito privado, sino que el 58% de los alemanes está a favor de limitar la libertad religiosa a los musulmanes.
8. Habermas define cuatro motivos del pensamiento postmetafísico: la pérdida del privilegio cognitivo de la filosofía, el giro lingüístico, el carácter situado de la razón y la superación del logocentrismo. (Habermas, 1988)
9. Esta cuestión la desarrolla Habermas en numerosas obras. Constituye el núcleo de la respuesta a Böckenförde ("Bases morales del Estado liberal. Discusión con J. Ratzinger"). Ver también el reciente artículo: Habermas (2007b).
10 Al respecto, cabe señalar cierta ingenua idealización en relación a los movimientos sociales y a la acción del voluntariado, en particular llama la atención la recuperación de su carácter misional. Habermas es lo suficientemente crítico de la "teología política", pero no se advierte la misma mirada crítica respecto de la "teología social", a la que, en alguna medida, se presume inocente.

Referencias

Arnason, J. P., S. N. Eisenstdt, B. Wittrock (2005), *Axial Civilizations and The World History*, Londres y Boston: Brill

Arnason, J. P. (2003), *Civilizations in Dispute*, Londres-Boston: Brill

Casanova, J. (2007), "Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial", en: *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, N° 7, noviembre, UAM-AEDRI

Eisenstadt, S. (2000), "Multiple Modernities", en: *Daedalus*, 129, 1

Encuesta de Poliarquía Argentina (2010), "Religiosos en lo privado, laicos en lo público", en: "La Nación, Enfoques", domingo 24 de octubre

Habermas, J. (1988), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus

Habermas, J. (1999), *Fragmentos filosófico-teológicos,* Madrid: Trotta

Habermas, J. “Israel o Atenas: a quién le pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural”, en: J. Habermas (1999a), *Fragmentos filosófico-teológicos,* Madrid: Trotta
Habermas, J. (2004a), *El futuro de la naturaleza humana*, Buenos Aires: Paidós
Habermas, J. (2004b), “Creer y saber”, en: Habermas, *El futuro de la naturaleza humana,* Buenos Aires: Paidós
Habermas, J, (2004c), “Bases morales del estado liberal”, discusión con J. Ratzinger. Dossier preparado por el Profesor Manuel Jiménez Redondo, Universidad de Valencia. (mimeo)
Habermas, J. (2007a), “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, en: XIV Congreso Internacional de Filosofía, Mazatlán, México, 9 de Noviembre
Habermas, J. (2007b), “An awareness of what is missing”, en Michael Reder and Joseph Schmidt (eds.), “An awareness of what is missing”. A discussion with J. Habermas”, Munich, 2007 (mimeo)
Habermas, J. (2007c), “A reply”, en Michael Reder and Joseph Schmidt (eds.), “An awareness of what is missing”. A discussion with J. Habermas”, Munich, 2007 (mimeo)
Habermas, J. (2009), “The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology (mimeo)
Habermas, J., (s/f), “Raíces sagradas de la época axial” (mimeo, capítulo de un libro aún inédito)
Mendieta, E. (2000), Entrevista a J. Habermas, “Un diálogo sobre lo divino y lo humano”, mimeo
Mendieta, E (2008a), “La conceptualización histórica del pensamiento de Habermas sobre la religión”, (mimeo)
Mendieta, E. (2008b), “Habermas and religión. Starting Point. The renewed visibility of Religión”, mimeo
Mendieta, E. (2009), “Spiritual Politics and Post-Secular Authenticity: Foucault and Habermas on post-metaphysical religion” (mimeo)
Mendieta, E. (s/a), “An Interview with Jürgen Habermas”, “A Postsecular World Society? On The Philosophical Significance Of Postsecular Consciousness And The Multicultural World Society”, Translated By Matthias Fritsch, mimeo

ETICA Y RELIGIÓN

EN LOS ÚLTIMOS ESCRITOS DE

JÜRGEN HABERMAS

Graciela Fernández

En lo que sigue comentaré varios de los últimos trabajos escritos por Jürgen Habermas a propósito de la situación contemporánea en los debates en torno al problema de la religión. Todos ellos giran en torno a la posible reincorporación y renovación del tema de la religión dentro de la filosofía, cómo sería ello posible, e, incluso necesario. Además – y esto es más importante – suponen de parte de este autor, un esfuerzo reflexivo orientado la inclusión de grandes masas de público no ilustrado como posibles participante del debate político, y del diálogo multicultural tendiente a la solución de los conflictos bélicos. Antes de introducirme en el tema debo, sin embargo, hacer una observación. La mayoría de los ejemplos que aquí se brindarán pueden parecer exóticos. Efectivamente, se habla de Europa, Estados Unidos, China. Tangencialmente se menciona América Latina. Pero cuando se lea esta comunicación habrán pasado apenas unos días del triunfo por la candidatura presidencial del Brasil, con sus más de doscientos millones de habitantes, obtenido por una mujer, la Presidenta Dilma Rousseff, quien en su programa electoral incluyó y prometió como un punto de la campaña el velar por la libertad religiosa, reconociendo así la enorme importancia que tienen, y han hecho valer con su voto, las iglesias evangélicas en su país.

Desde 1990, Habermas se ha ocupado regularmente de incluir en su agenda de trabajo los temas de la religión y la cuestión religiosa como uno de los tópicos sobresalientes de su reflexión contemporánea. La primera incursión en esos temas se hizo presente en 1985, al recibir el Premio Karl Jasper. La temática religiosa reapareció en el año 2001 en la conferencia pronunciada al recibir otra distinción, el Premio Alemán de la Paz, y también, especialmente, en la discusión que mantuvo con el entonces cardenal Ratzinger en la Academia Católica de Munich en el año 2004.

La lectura del 2001 se titulaba "Fe y Conocimiento". A principios de 2007, Ignatius Press publicó un diálogo entre Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger (ahora Papa Benedicto XVI), titulada *La Dialéctica de la secularización*.

En este debate, se tornó evidente un cambio de Habermas: su replanteamiento de la función pública de la religión. No es que Habermas haya sufrido una "*conversión religiosa*" o algo por el estilo. Por el contrario, continúa auto-describiéndose como un "*ateo metodológico*". Lo que ha cambiado es su disposición hacia la religión, y particularmente hacia los públicos creyentes, para incluirlos y pensarlos – en su *carnadura sustantiva* – dentro de la política. Esto lo ha llevado además a reconocer los valores que la modernidad heredó de la tradición judeo cristiana; obviamente, en ese reconocimiento va involucrada la revisión de los modernos, que por lo general empezaron su trabajo a partir de la crítica al poder papal (Hobbes) como estrategia para la afirmación de los Estados Nacionales. Consecuentemente, parece darse en Habermas, un apartamiento del laicismo militante de cuño moderno, que sería ahora "*superado*" por una actitud mitigada y tolerante, que permita incluir a la religión, y las religiones, dentro de *lo político*, y en su esfera, no solamente, como lo está de hecho, dentro de la *polis*, sino también en la práctica política activa.

En una entrevista en 1999, Habermas había afirmado que, "Por la normativa autocomprensión de la modernidad, el cristianismo ha funcionado como algo más que un precursor o catalizador. Igualitarismo universalista, de la que surgieron los ideales de libertad y una vida colectiva en la solidaridad, el desarrollo autónomo de la vida y la emancipación, la moral individual de conciencia, los derechos humanos y la democracia, es el legado directo de la ética judía de la justicia y la ética cristiana del amor. ...El cristianismo, y nada más, es el fundamento último de la libertad, de conciencia, los derechos humanos y la democracia, los puntos de referencia de la civilización occidental".

Pero para llegar a tal armonización de la vida ciudadana que permita incluir los "argumentos" - entendidas las religiones como "comunidades de interpretación" habrá ahora que hacer un aprendizaje: la tolerancia, afirma Habermas- *es una calle de dos vías: los seglares deberán tolerar a los religiosos en la esfera pública, y viceversa.*

La crítica a la tesis de la secularización necesaria del mundo moderno es presentada como el primer objetivo de crítica; Habermas hace múltiples referencias a los críticos de esta tesis, casi todos sociólogos, particularmente entre ellos a José Casanova, y adhiere a la mayoría de los argumentos que este autor, experto en sociología de la religión, hace explícitos. La hipótesis de la secularización fue largamente entendida y presentada como un proceso inevitable de las sociedades modernas. Los pilares sobre los que se basa esta tesis son tres: 1) En primer lugar, un *humanismo antropocéntrico* que aspira a coronar el método científico como única fuente legítima de explicación de todos los fenómenos; 2) la predicción de la *inevitable pérdida de poder de las iglesias* y su reducción, única y exclusiva, a los asuntos que atañen a la propia salvación de los creyentes, junto con la afirmación de que este fenómeno se producirá por la *diferenciación funcional* de los sistemas sociales; y 3) la pérdida de predominancia debida al mayor nivel de bienestar, que llevaría a la población a menguar su necesidad de acudir a *"poderes superiores*" de orden espiritual para sobrellevar sus respectivos mundos vitales.

En los debates de la sociología contemporánea, la hipótesis de la secularización ha sido vista por algunos (por ejemplo, Hans Joas, *Gesellschaft, Staat und Religion*, 2007) como uno de los *"grandes relatos"* de la "*intelligentzia occidental*" de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Lo que parece debatirse actualmente es el fin de la teoría de la secularización.

Habermas considera como "bien fundadas" las críticas que ha recibido esta teoría, a la luz de los hechos históricos contemporáneos. En primer lugar, afirma, con los críticos, que la mencionada hipótesis presenta una perspectiva eurocéntrica estrecha. El fenómeno de la secularización parece, efectivamente, haberse cumplido en Europa (podríamos agregar, no en *toda Europa* sino principalmente en Europa central) pero no se cumplió e Estados Unidos, que según Habermas continúan siendo una especie de "*faro*" de la modernización. Tampoco se ha cumplido en América del Sur, ni en Asia, ni en África, lugares y continentes donde las iglesias, particularmente algunas iglesias protestantes, sobre todo en la variedad pentecostal, con abundante presencia de líderes carismáticos. Explicaciones para la religiosidad norteamericana pueden traerse varias. Debe mencionarse el origen religioso de la configuración de los Estados Unidos: en

algunos casos algún sociólogo menciona la debilidad de los sistemas de seguridad social que deja grandes sectores vulnerables como un principio de la explicación causal del fenómeno religioso. Sean cuales fueran las explicaciones causales de tipo sociológico del fenómeno de religiosidad creciente, Habermas toma partido por la cuestión básica del derecho de las comunidades religiosas a ser vistas -siguiendo en esto a José Casanovas- como "*comunidades de interpretación"* en medio del fenómeno del multiculturalismo emergente. Para entender apropiadamente el fenómeno del multiculturalismo no bastan las explicaciones de funcionalismo, ni tampoco la idea de "*esencias culturales en pugna"* -del estilo utilizado por Samuel Huntingtong-, sino que Habermas intenta adaptar aquí el principio mismo de la Ética del Discurso, o sea, intenta encontrar una fórmula de convivencia, obtenida por aprendizaje democrático, que nos involucre a todos. Según José Casanova (Revista Académica de Relaciones Internacionales, Núm. 7 Noviembre de 2007, UAM-AEDRI) "*secularización*" puede entenderse en tres significados

a) La secularización como "decadencia de las prácticas y creencias religiosas" Éste es el uso más extendido en los debates académicos

b) La secularización como la "*privatización de la religión*". Aquí se señala la tendencia histórica moderna, pero también la condición normativa, una precondición de la política democrática liberal moderna.

c) La secularización como la "*distinción de esferas"* (estado, economía, ciencia), lo que significa "emancipación" del poder de control de lo religioso sobre lo público.

Lo que se verifica como un hecho es el fracaso predictivo de la teoría de la secularización, especialmente en lo referido a la decadencia del poder social de las religiones y el proclamado declive necesario (conectado a los procesos de modernización) de las instituciones religiosas. Esto es importante destacarlo. La mayoría de las críticas están orientadas a la descripción cuantitativa que refuta las predicciones de la teoría, y no tanto a sus contenidos ideológicos. Sería ingenuo pensar que la tesis de la secularización era solo una predicción de tipo científico "neutro" y no, como lo fue, un baremo para orientar las constituciones republicanas.

No puede dejar de apreciarse, sin embargo, viendo la discusión en perspectiva, que esta tesis histórica, ligada a la ilustración moderna, está siendo jaqueada fácticamente por los procesos del multiculturalismo. Además, una de las contradicciones más fuertes que soporta es el hecho de que el país, considerado como líder de los movimientos "*modernizadores*" –los Estados Unidos de Norte América -- no encaja en absoluto en la teoría, y ostenta una fuerte raigambre religiosa, tanto en la práctica religiosa llamémosle "*militante*", como en el crecimiento y fortalecimiento de religiones. A pesar de ello, la capacidad predictiva de la hipótesis de la secularización parece haberse cumplido en Europa, donde los creyentes han debilitado su relación con la iglesia, y se ha seguido cada paso indicado por la hipótesis (diferenciación funcional, pérdida de predominancia, etc.) Al mismo tiempo que esto sucede en Europa, las religiones se mantienen en crecimiento y fortalecimiento en el resto del mundo, con variaciones locales.

Además, como destaca Casanova, en Estados Unidos no se cumple ninguno de los "*indicadores*" habituales de la secularización, nada que manifieste cualquier tendencia a un declive a largo plazo. ¿Existe entonces una explicación universalmente válida que dé cuenta del movimiento operado en las creencias religiosas durante el siglo XX? Evidentemente, no. Incluso se verifica un fenómeno curioso. En los EE UU (caso de excepcionalidad) ni siquiera el aspecto de la diferenciación funcional (uno de los tres pilares mencionados) es un pre-requisito para la vida democrática. En opinión de algunos observadores, la diferenciación es más bien una consecuencia de la práctica religiosa, que lo inverso.

El punto que puede aclarar las paradojas de la secularización parece centrarse en el concepto mismo de "*modernización*" ¿Cómo se define una sociedad "*moderna*"? La idea que se ha introducido en el debate es la de la existencia de *secularizaciones múltiples*, como también, la de múltiples tipos de "*modernidad*". El pensamiento europeo --y no sólo europeo, digamos también del ala radical de la emancipación sudamericana-- fue modelado por la hipótesis de la secularización, *avant la lettre*, es decir, antes de que esta hipótesis hubiera sido claramente formulada. La separación Iglesia y Estado constituyó la raíz misma de los modernos estados europeos que se forjaron con miras a la Revolución Francesa, como expresión teórica de unos procesos que de manera idiosincrática estaban produciéndose en Europa Central. En los Estados Unidos de Norte América, el componente secularista tuvo escasa presencia, se verificó en algunos puntos, como el rechazo (continuado hasta el presente) de la

teoría darwinista, pero no parece haber afectado otros ámbitos. Los Estados Unidos nacieron cuando Europa ya había entrado en una vía de solución del problema de enfrentamiento con el poder papal. Por ende, este conflicto no aparece en la historia de los Estados Unidos, que no han seguido el mismo proceso europeo de diferenciación secular. Tampoco, y mucho menos, afecta el mundo chino, donde la religión ha estado ausente del gobierno y no precisamente por obra de un determinado proceso de secularización, sino por el carácter mismo de la cultura china y la comprensión de lo religioso desde el confucionismo o el taoísmo, que no presentan la clásica tensión occidental entre el poder civil y el religioso.

El multiculturalismo va de la mano de estas ideas de "*modernidades múltiples*" y se separa de las teorías del cosmopolitismo ateo militante o bien las del esencialismo tradicionalista del tipo *"choque de civilizaciones"*. De esta forma; lo" *moderno*" en algunos contextos resultaría de un ajuste pragmático con la tradición. Personalmente, no puedo imaginarme este proceso más que "*apaciguando*" o atenuando los puntos de fricción entre posiciones comprehensivas fuertes, en el sentido de Rawls: en otras palabras, integrando por vía de la homogenización. Guardapolvo blanco: esa ha sido nuestra política, de inspiración francesa. Los Estados Unidos han recorrido otro camino, a pesar de la influencia que tuvieron sobre Sarmiento.

Precisamente, los que conocemos cómo se ha desarrollado el integracionismo sudamericano – lo poco o lo mucho que se haya logrado – consiste en la resignación o práctica "*calmada*" de las propias prácticas de las corrientes inmigratorias. Nuevamente aparece aquí la excepcionalidad del mundo norteamericano. Allí, la hipótesis de Hill Herberg explica y da cuenta del fenómeno inverso. Según este autor, en los Estados Unidos, los inmigrantes devinieron más religiosos en cuanto más estadounidenses se sentían, o efectivamente, devenían. ¿Por qué este fenómeno en el suelo norte de América? La religiosidad creciente parece ser allí una respuesta adaptativa debida a la presión social. Cuánto más se pertenece a un culto, más rápido y efectivo parece ser el proceso de integración, el devenir "*alguien*". Así, la identidad es vehiculizada por el grupo religioso al que se pertenece; en un mundo fracturado, la minoría religiosa a la que se pertenece, pasa a ser una célula reconocible (y por lo tanto, valida) que integrará luego la base de mercados competitivos. Podemos agregar: en los Estados Unidos, "*creer*" (y por lo tanto, "*practicar*") es "*pertenecer*", *obtener reconocimiento.* Hay otros tipos de religiosidad moderna que han ido apareciendo, pero los límites de esta comunicación no me permitirán referirme a ellos. Lo que sí quiero es reformular una de las objeciones más fuertes que ha recibido Habermas por su actitud abierta al diálogo religioso y su crítica a la corriente ilustrada de la cual proviene originalmente.

El laicista italiano y ateo militante Paolo Flores D'Arcais ha acusado a Habermas de *traicionar el proyecto ilustrado de la modernidad y de desconocer la función positiva del laicismo.* A esas críticas quiero referirme. Paolo Flores ha formulado once tesis contra Habermas (Claves de razón práctica , Nº 179) y las resumo, libremente, a continuación.

1. La primera es la de "*la cuadratura del círculo*" que insta al ciudadano carente de fe religiosa a conceder un "potencial de verdad también a las imágenes religiosas del mundo" que ni comprende ni acepta; le insta a abrirse a dicha posible verdad (que no concibe) y, luego de ello, denuncia una presunta *aflicción asimétrica* con la que, desde hace algunos siglos, supuestamente se habría oprimido a los creyentes (en exclusiva).

2. Habermas señala como básico e irrenunciable que todos los ciudadanos, creyentes o no creyentes, suspendan el *argumento de autoridad* para salvaguardar el espacio público como horizonte argumentativo común, precisamente excluyendo de él los diferentes; Pero el lenguaje religioso "*carente de traducciones laicas*" se caracteriza en esencia por el argumento de autoridad: el recurso "*Dios lo quiere*".

3. Habermas pretende articular el *"republicanismo kantiano*" con una contradicción: pese a que "toda religión es en origen una doctrina comprehensiva" (y por lo tanto "inconmensurable") propone que los creyentes "hayan de poder expresar y motivar sus convicciones en un lenguaje religioso *aun cuando no encuentren «traducciones» laicas para ellas*". Nuevamente, aparece aquí el argumento de autoridad. La justificación religiosa perturba el principio mismo de la separación Estado e Iglesia en el proceso legislativo. Para poder entendernos, podemos "aliviar" la carga comprehensiva del argumento religioso, pero entonces, resulta la paradoja de que *"el argumento religioso es válido si y sólo si resulta superfluo".* Hay una asimetría en las "operaciones cooperativas de traducción". Lo

que esconde esta asimetría es que la traducción es la mayor de las veces, imposible. Esa imposibilidad está a la base de las teorías del tipo "*choque de civilizaciones*" Este tipo de "*inconmensurabilidades*" aparece, necesariamente, en temas como el aborto, la eutanasia, y el recientemente protagonizado matrimonio homosexual.

4. Habermas desconoce el imperativo del laicismo de forma rigurosa y sin excepciones, el imperativo del laicismo "*etsi Deus non daretur"* (aunque Dios no existiera). "El principio de la separación entre Estado e Iglesia obliga a los políticos y a los funcionarios en el ámbito de las instituciones estatales a formular y a justificar las leyes, las decisiones judiciales, las ordenanzas y disposiciones exclusivamente en un lenguaje accesible en igual medida a todos los ciudadanos. Habermas intenta escapar de sus propias antinomias teóricas con una "solución" pragmática impracticable. Esconde un *non sequitur* mediante un espejismo**.** La realidad, por lo demás, (y lo dramático del problema) es que en la esfera pública (agreguemos: donde no hay debate público) cualquiera invoca hoy en día, ligeramente, el nombre de Dios y no da más razones".

5. Habermas insiste en la presunta persecución de los creyentes: "la carga de la tolerancia no está repartida simétricamente entre creyentes y no creyentes, como demuestran las normas más o menos liberales sobre el aborto". Pero la realidad es al contrario. (Vuelve aquí, como central, al caso del aborto que no comentaré, para no desviar la discusión)

6. El Estado no sólo puede, sino que debe, imponer al creyente el "peso mental y psicológico" de la renuncia a la religión. Pero si esa religión exige la mutilación genital de las niñas, el Estado no sólo puede, *sino que debe, castigar ("con severa impiedad"* dice Flores*) esa práctica.*

7. El Estado liberal no puede ni debe tutelar todas "las formas de vida", sino exclusivamente las libertades constitucionales de todos los ciudadanos. El "esfuerzo de aprendizaje y de adaptación exigido a los ciudadanos religiosos, no es algo que se "ahorran los ciudadanos laicos". Es irrenunciable para la democracia, penar a un ateo que en nombre de la *Naturaleza* haga apología de concepciones racistas; o que afirme que la homosexualidad es una enfermedad; o que propugne la eliminación de los discapacitados.

8 La esfera pública es un espacio simétricamente abierto a todos los ciudadanos, sólo si se mantiene libre de cualquier "argumento- Dios". Agrego y corrijo a Flores: Dios no puede constituirse en la fundamentación de una ley. Aunque el debate sobre los temas conflictivos sea alentado por la fe religiosa, la fundamentación de las leyes, deberá ser racional y argumentativamente fundamentada.

9. Por lo que se refiere a la esfera pública, en materia de valores debemos limitarnos al mínimo denominador común democrático del patriotismo constitucional (que habrá que precisar). Todas las demás Verdades ético-políticas tienen pleno derecho de ser profesadas, y a motivar las existencias y las conductas, pero no pueden valer como argumento sin discusión.

10. Habermas afirma que sólo las religiones, con sus "posibilidades expresivas", pueden salvar de "quiebra existencial, patologías sociales, naufragio de proyectos individuales de vida, deformación de contextos vitales falseados". Esta aplicación, según Flores, no se cumple siempre. En manos de Dietrich Bonhoeffer (o de los muchos curas "de calle" que colaboran con *MicroMega* (la revista que dirige Flores) es sin duda un importante patrimonio que está disponible a favor de las libertades. En manos de incontables otras -es tentación segura y permanente de prevaricación confesional contra la democracia.

11. La democracia liberal implica autonomía; soberanía de los ciudadanos para darse la ley a sí mismos. De los ciudadanos existentes concretamente, de todos y cada uno, no de una "*voluntad general"* abstracta, imprecisable y con riesgo totalitario. Un voto libre e igual presupone, sin embargo, condiciones materiales y culturales de autonomía para todos y cada uno. El voto no es libre (un voto por cabeza) en un clima de intimidación mafiosa (una bala, un voto), o de corrupción), pero tampoco si la necesidad, una existencia miserable, domina la vida ciudadana. O si la disparidad de recursos entre los candidatos prejuzga los resultados (un dólar, un voto), o si se sustituye el debate argumentativo con la publicidad (un anuncio, un voto). Políticas sustanciales de bienestar radical (independencia de la necesidad), imparcialidad y pluralismo televisivo, enseñanza republicana y educación permanente son, por lo tanto, precondiciones del voto libre e igual.

Exactamente igual de irrenunciables para la democracia son: unas políticas sustanciales que fomenten la participación, los movimientos cívicos, las desburocratización de los partidos, la efectividad en el trato igual frente al aparato judicial, y más generalmente, el *ethos* del

disidente frente a la homologación, el conformismo y el pensamiento único.

No es enfrentando primariamente los problemas religiosos con lo que debe avanzar la democracia contemporánea. La autocrítica de la ilustración exige más bien como primera medida, el cumplimiento de los proyectos de la ilustración y no un arrepentido *mea culpa*; radicalización de la democracia, mecanismos para entrar en la modernidad y aprender a afrontar las contradicciones, eliminar las injusticias y los peligros que genera y evitar los fundamentalismos y nihilismos incluidos.

Conclusión provisoria

Comparto en líneas generales las tesis de Flores. He eliminado en mi presentación, precisamente, aquellos aspectos en los que se revela su *"ateísmo radical"* que no comparto. Leyendo estos temas, me he descubierto a mi misma como una combinación de *misticismo individualista* -con dosis no del todo consistentes de naturalismo y panteísmo- y, lo que es más importante en relación al tema, de *agnosticismo republicano*; quizás una fórmula bastante común entre cierto tipo de intelectuales. Nuestra tradición, y me refiero ahora a nosotros como argentinos, debe mucho al laicismo, y por supuesto también a nuestra cultura cristiana. Pero como intelectual, como activista de la cultura, docente y ciudadana sostengo (kantianamente y "sin restricción") los principios del laicismo en educación y en la constitución del Estado. Sin embargo, aun así, puedo entender el interés de Habermas por liderar un diálogo ecuménico-filosófico de frente a los procesos de guerra que se han sucedido en los últimos años. No podemos despachar fácilmente el tema. El crecimiento de las iglesias, especialmente de las protestantes, es un fenómeno que podemos apreciar. No en tanta medida como en otros países, en Brasil, por ejemplo, vemos crecer comunidades innumerables iglesias pentecostales que amasan fortunas, formas de religiosidad histriónica, importada, que recubren en la mayoría de los casos, las necesidades básicas de públicos descuidados o abandonados por las políticas sociales. Es allí donde creo que, por lo menos en nuestro contexto, debe tratarse y discutirse la tesis de la secularización.

En efecto, esta fue formulada bajo la precondición de un creciente estado de bienestar que se ha difuminado. Ocupando el lugar de antiguos sitios de esparcimiento y cultura, cines y teatros, aparecen estas manifestaciones que cobijan la pobreza contemporánea. No me parece mal que Habermas, a los ochenta años, se autointerprete como un interlocutor válido en suelo Europeo, de frente a los norteamericanos y su estrategia beligerante. Pero su discurso está muy lejos de comprender las realidades que nos tocan. Nuestros estados apenas están llegando a la modernidad, y no todos ellos. No se ha producido todavía la separación clara entre Iglesia y Estado. Pero hay otros lugares en donde no pueden señalarse ninguna de las características de un estado moderno. Pensemos en Haití, por sólo dar un ejemplo. La iglesia católica y el Estado argentino mantienen relaciones históricas que continuamente es necesario poner en debate, tanto dentro de la esfera política como de la propia comunidad religiosa. Si pasamos la vista por nuestro país son muchos los ejemplos. Entre ellos, acude a mi memoria el de la ciudad de San Nicolás, en la Provincia de Buenos Aires, sede de la pujante industria del acero que tuvimos. Después que el mandato neoliberal ordenó privatizar las industrias básicas del Estado, en el pueblo de San Nicolás -forja de nuestro acero- sufrió más de siete mil despidos. El proceso de privatización transcurrió durante toda la década y quedó finiquitado en 1991. En 1983, una vecina de la ciudad, llamada Gladys Motta, dijo haber visto a la virgen en un lugar al que llaman "el campito". Poco a poco, comenzaron las peregrinaciones y hoy en día la ciudad de San Nicolás se ha convertido en un enorme santuario marista, que congrega a miles de fieles, y da lugar, también, a un gigantesco *merchandising* religioso. Sustitución del trabajo industrial (con la dignidad que conlleva) por formas de pauperización y tercerización, ferias de objetos y creación de no-lugares, metodología usual en la receta globalizadora. Si la globalización significa globalización de la miseria, veremos seguramente nuevas formas de *religiosidad paliativa*. Pero si la modernización implica bienestar y justicia social, entonces las opciones religiosas seguirán existiendo porque responden a una orientación existencial frente los hechos "*intraspasables*" de la vida y de la muerte, del sentido último de nuestros actos, de la interrogación frente al devenir, los pesares y la inmensidad del mundo. Sin embargo, en circunstancias mejores y más justas que la actual, la diversidad religiosa habrá de alcanzar un grado deseable de opcionalidad y libertad, compatibles con una existencia humana digna.

HABERMAS E A QUESTÃO DA SECULARIZAÇÃO

Draiton Gonzaga de Souza

No presente texto, é apresentada, em linhas gerais, a noção de secularização, partindo do pensamento de Ludwig Feuerbach. Em seguida, avalia-se com essa categoria é concebida por Jürgen Habermas.

O movimento de ascensão da subjetividade, característico do período moderno, chega a seu ponto culminante na filosofia de Ludwig Feuerbach (1804-1872), com seu antropocentrismo radical, pois "o homem, em especial o religioso, é a medida de todas as coisas, é a medida da realidade" (Feuerbach, 1988: 64). Segundo Lima Vaz, é lícito supor que a poderosa energia espiritual que elevava o homem antigo-medieval em direção ao *theion*, ao divino, reflui nos tempos modernos para o próprio homem e arrasta-o nessas correntes que foram justamente denominadas de 'humanismo ateu' (Lima Vaz, s/a, Vol. 19: 510).

Feuerbach baniu o divino do homem e da natureza, mas não se deu conta, nesse processo, de que, mediante a inversão, realizada em *A essência do cristianismo*, de Deus ao homem, conservara a ideia de um "Absoluto", que, num primeiro momento, atribui à humanidade enquanto gênero e, posteriormente, ao homem como ser sensível, individual. Essa pretensão de absolutidade não é eliminada e se expressa claramente no instinto humano de autoconservação. Feuerbach não consegue mediatizar, com a natureza, essa pretensão humana de absolutidade. A natureza, ameaçadora dessa pretensão, deve, então, ser dominada pelas ciências, e a intersubjetividade será vista apenas de modo instrumental, na medida em que convém aos interesses, ao egoísmo da subjetividade. Aqui se notam claramente as consequências da negação da teologia e da metafísica, em Feuerbach, para a convivência humana e para a ecologia.

Karl Marx já tinha chamado a atenção para a importância histórica da filosofia de Feuerbach, especialmente de sua crítica da religião que serviria de paradigma para a crítica de outros âmbitos da vida humana. Na *Introdução* da *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, afirma Marx: "No caso da Alemanha, a *crítica da religião* foi em grande parte completada; e a crítica da religião é o suposto de toda a crítica" (Marx, s/a: 77).[1] Essa frase refere-se claramente à crítica religiosa feuerbachiana.[2]

O ateísmo de Feuerbach, além disso, apresenta-se como um humanismo excludente e *ateu* (De Lubac, 1950: 23-39), que propõe o seguinte dilema: ou o homem ou Deus, optando pela afirmação do homem e a consequente negação de Deus. Afirma Lima Vaz: "Quanto à experiência *metafísica* do Absoluto, parece dissolver-se ao choque do dilema que, de Feuerbach a Sartre, passando pelas páginas célebres dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, é aceito sem discussão como preâmbulo necessário ao humanismo moderno e pós-moderno: ou o Absoluto existe como ser-em-si e como Criador e, então, o homem é *nada*; ou o homem é o artífice *real* de si mesmo e do seu mundo e, então, o Absoluto transcendente é uma quimera a ser exorcizada" (Lima Vaz, 1991: 121).

Portanto, aqui se tem nitidamente uma passagem do teológico ao antropológico, do transcendente ao imanente, do eterno ao passageiro, do divino ao humano, do céu à terra, do além ao aquém, do sagrado ao profano, da *civitas Dei* à *civitas terrena*. E a noção de passagem (transferência) está na base da palavra latina *secularisatio* (secularização[3]), utilizada pela primeira vez no contexto jurídico[4] (jurídico-canônico e jurídico-político): 1. no campo jurídico-canônico, aparece a palavra *saecularisatio* no *Codex Iuris Canonici*, quando trata da passagem do estado de "regular" (ordens religiosas) para "secular", isto é, quando um monge abandona o mosteiro e vai viver como "secular" (existe a expressão "padre secular"). Também se usa esse termo para designar o presbítero que abandona o exercício do sacerdócio e se laiciza, se seculariza; 2. no âmbito jurídico-político, a palavra secularização é utilizada como sinônima de desapropriação, isto é, quando propriedades passaram da Igreja para o Estado, como ocorre, por exemplo, no século XIX, na Alemanha. Em ambos os casos, está presente a ideia de passagem, de trânsito de um estado para o outro; no segundo caso, vê-se, claramente, a troca de titularidade de certos bens, que passam do poder espiritual para o poder temporal.

A secularização seria uma espécie de deslocamento semântico; secularizar significa movimento, passagem, translado, ressignificar. No caso do âmbito eclesiástico, constata-se uma tensão entre "ser do mundo" e "estar no mundo", que é constitutiva ao cristianismo, como aparece no quarto evangelho; aqui estão a cidade terrena e a cidade celeste, e, para usar a terminologia do filósofo alemão Walter Schulz, constata-se a tensão entre *Weltvertrauen* (confiança no mundo) e *Weltangst* (medo do mundo, isto é, o genitivo objetivo: medo em relação ao mundo) (Schulz, 1979: 120; 1992: 14); em termos hermenêuticos, na linguagem de Gadamer, poder-se-ia falar de pertença e distanciamento, ou ainda, na linguagem de Schulz, tendência para vínculo com o mundo (*Tendenz zur Weltbindung*) e tendência para distanciamento do mundo (*Tendenz zur Weltdistanz*).

Além disso, essa passagem implícita na noção de secularização também diz respeito a conceitos que outrora tiveram uma determinada acepção no quadro teórico da teologia cristã e adquirem nova significação no período "pós-cristão". Esse tipo de deslocamento semântico já ocorrera com alguns conceitos oriundos da metafísica grega que sofreram mudanças ao serem incorporados pelo cristianismo.

Além dos significados de secularização supramencionados, Hans Joas (2009: 293) acrescenta outros: a secularização como genealogia da cultura moderna em relação à tradição judaico-cristã, tanto numa visão crítica (negativa) como numa visão afirmativa; menciona também três conceitos procedentes das ciências sociais: a diminuição da influência da religião[5], a redução da religião à esfera privada e a autonomização de âmbitos sociais que se desprendem do controle religioso.

Destaque-se ainda, por fim, uma acepção de secularização que Hans Joas encontra na obra de Charles Taylor, ao tratar da mudança das condições de vida em sociedade -para todos, também para os crentes-, oriundas do surgimento da possibilidade da descrença; aqui está o que Charles Taylor chama de "opção secular": "na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre as outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada" (Taylor, 2010: 15).[6]

Portanto, o conceito de "secularização" é multifacetado, passível de muitas interpretações e, em parte, controverso, como ressalta Henrique Cláudio de Lima Vaz, quando afirma haver formas de avaliação do *novo* na modernidade que dão primazia à tradição teológica e julgam descobrir na novidade moderna a permanência de categorias teológicas transformadas com relação ao seu sentido original. Sobretudo três dessas interpretações alcançaram notoriedade entre os estudiosos. (Lima Vaz, 2002: 20)

Nesse contexto, aponta algumas leituras possíveis: a leitura política (Schmitt, 1984), a leitura historicista (Karl Löwith, 1983), numa perspectiva escatológica[7], e a leitura teológico-metafísica (Voegelin, s/a, 1979). Porém, esse tipo de interpretação do surgimento da modernidade é contestado por autores que pensam que "a *novidade* moderna irrompe como algo jamais acontecido na história passada da humanidade" (Lima Vaz, 2002: 23), aqui "o *novo* se manifesta como *index sui*, dotado de uma evidência intrínseca que não necessita justificar-se diante do *antigo*" (Lima Vaz, 2002: 24). Nesse contexto, citem-se autores tais como Marcel Gauchet[8] e Hans Blumenberg, que, em sua obra *Legimität der Neuzeit* [Legitimidade da modernidade], como o título já indica, advoga uma legitimidade desse período, despotencializando elementos de herança cristã.[9]

A presença da referência teológica, apesar da postura moderna de recusa, não desaparece e continua desempenhando um papel muito importante na atualidade, ainda que apareça em uma matriz secular. Na verdade, com a supressão do elemento teológico, os atributos de Deus não desapareceram, mas apenas trocaram de titular: não mais Deus, mas sim o homem (seja coletiva seja individualmente) assumirá os predicados da divindade, ainda que essa não seja mencionada. Por isso, Carl Schmitt afirma com muita propriedade, em sua *Teologia Política*: "Todos os conceitos centrais da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados".[10] Descurar esse elemento é desconhecer a gênese de uma série de categorias que, na contemporaneidade, aparecem como se não tivessem nenhuma relação com a Teologia. Para o jurista alemão Ernst-Wolfgang Böckenförde, um estudioso de Carl Schmitt, "o estado secularizado, livre, vive de pressupostos que ele mesmo não pode garantir"[11] e é o resultado do processo de secularização. Segundo Schmitt, uma série de conceitos do pensamento moderno apresenta uma profunda semelhança estrutural com a teologia cristã, como mostra nas suas abordagens sobre o conceito de soberano, soberania, estado de exceção. Mas não apenas

esses são conceitos têm uma forte herança teológica. Também o conceito de dignidade da pessoa humana consiste na versão secularizada de uma concepção cristã.

Notas

1. „Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendigt, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik" (Marx, Engels, s/a, Bd. 1: 378).
2. "Naquela época, Marx cria que, na Alemanha, a crítica da religião estava acabada com Feuerbach" (Zilles, 1991: 100).
3. A palavra secularização vem do latim *saecularisatio* e remonta a *saeculum* (que já aparece na tradução latina de São Jerônimo, a Vulgata); em português, "século" significa tanto um período de cem anos como mundo e, por extensão, tempo (cf. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa); *saeculum* aparece como sinônimo "deste mundo" em trechos neotestamentários. Ver Mt 13,22 e Mc 4,19.
4. Para uma exposição pormenorizada desse processo: Marramao, 1997.
5. Afirma Charles Taylor: "Nesse segundo sentido, a secularidade consiste no abandono de convicções e práticas religiosas, em pessoas se afastando de Deus e não mais frequentando a igreja" (Taylor, 2010: 15).
6. À palavra secularização são comumente associados os seguintes termos: descristianização, dessacralização, desencantamento, desmitologização, desdivinização, imanentização, antropologização, mundanização, laicização, desapropriação, expropriação. Não se entrará aqui na discussão sobre a relação entre secularização e essas significações, pois isso ultrapassaria muito o âmbito do presente trabalho.
7. Ver o belo livro de Walter Jaeschke sobre a questão da escatologia (Jaeschke, 1976, 2001: 9-20; Walther, año.
8. Ver especialmente Gauchet, 1985.
Lombardi Vallauri, L., G. Dilcher (1981), *Christentum, Säkularisation und modernes Recht* (Cristianesimo, Secolarizzazione e diritto moderno), Baden-Baden-Milão
9. Sobre essa problemática, digo de nota é um projeto italiano-alemão, cujos trabalhos encontram-se reunidos no volume: Lombardi Vallauri, L., G. Dilcher (1981). O livro apresenta as seguintes secções: conceitos gerais, direito público, direito civil, direito penal e uma perspectiva sociológica. Foi publicado um volume, contendo apenas os trabalhos publicados em alemão: *Christentum und modernes Recht* [Cristianismo e direito moderno], com o subtítulo: "Contribuições para o problema da secularização".
10 „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe" (Schmitt, 1984: 49).
11.No original: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann" (Böckenförde, 2007: 43-72).

Referencias

De Lubac, H. (1950), *Le drame de l'humanisme athée*, 4. ed. Paris : Spes

Böckenförde, E.-W. (2007), *Der säkularisierte Staat: sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung

Feuerbach, L. (1988), *A essência do cristianismo* , Campinas: Papirus

Gauchet, M. (1985), *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religión* [O desencantamento do mundo: uma história política da religião], Paris: Gallimard

Jaeschke, W. (1976), *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*, München

Jaeschke, W. (2001), "Säkularisierung", en: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart: Kohlhammer

Joas, H. (2009), „*Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen"* [A opção secular. Sua ascensão e suas consequências]: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin: Akademie Verlag

Lima Vaz, H. C. de (2002), *As raízes da modernidade*, Escritos de Filosofia VII. São Paulo: Loyola

Lima Vaz, H. C. de (s/a), In: *Síntese Nova Fase*, Vol. 19

Lima Vaz, H.C. de (1991), *Antropologia filosófica I*, São Paulo: Loyola

Lombardi Vallauri, L., G. Dilcher (1981), *Christentum, Säkularisation und modernes Recht* (Cristianesimo, Secolarizzazione e diritto moderno), Baden-Baden-Milão (1527 págs., em dois volumes, contendo trabalhos de autores como Michel Villey, Winfried Hassemer, Helmut Coing e o trabalho de Ilse Staff com o título "Zum Begriff der politischen Theologie bei Carl Schmitt" (Sobre o conceito de Teologia Política em Carl Schmitt).

Löwith, K. (1983), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* [História do mundo e acontecimento salvífico], Stuttgart: Metzler

Marramao. G. (1997), *Céu e terra. Genealogia da secularização*, São Paulo: Editora da UNESP

Marx, K. (s/a), *Manuscritos económico-filosóficos*, Lisboa: Edições 70, s.d.

Marx, K., Fr. Engels (s/a), *Werke*, Berlin: Dietz Verlag

Schmitt, C. (1984), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*, 2da. ed., Berlin: Duncker

Schulz, W. (1979), *Ich und Welt*, Stuttgart: Neske

Schulz, W. (1992), *Subjektivität im metaphysischen Zeitalter*, Stuttgart: Neske

Taylor, Ch. (2010), *Uma era secular*, São Leopoldo: UNISINOS

Voegelin, E. (1979), *A nova Ciência da Política,* Brasília: Editora da UNB

Voegelin, E. (1979), *Order and History*, Columbia: University of Missouri Press

Walther, Chr. (año), *Eschatologie als Theorie der Freiheit: Einführung in neuzeitliche Gestalten*, lugar: editorial

Zilles, U. (1991), *Filosofia da religião*, São Paulo: Paulinas

POLÍTICA Y RELIGIÓN.

Un análisis desde la teoría de la democracia deliberativa de Jürgen Habermas

Santiago N. Prono

Introducción

En los últimos tiempos se evidencia en el contexto de la Filosofía política una marcada recuperación del interés por la relevancia pública de la religión. Cada vez son más los trabajos publicados que analizan desde diversas perspectivas la conexión que, en términos de aportes y contribuciones, se establece entre las religiones universales y la política. (Mendieta, Van Antwerpen, 2011)

En el caso de Habermas, con su Filosofía política en la actualidad (y desde hace ya algunos años) este autor también se ha volcado por el estudio de temas relacionados con las influencias de las religiones en la esfera pública y sus aportes al estado democrático de derecho; se trata de una tematización que el filósofo pretende articular con su teoría del discurso. Esto podría plantear un interrogante acerca de la viabilidad conceptual de articular los campos de la religión y la política tal como sugiere el filósofo, en el sentido de que ello podría implicar una contradicción con los exigentes requisitos del principio del discurso argumentativo presupuesto por la democracia deliberativa. Sin embargo, la tesis de este trabajo sostiene que al diferenciar claramente entre los espacios formales del estado democrático de derecho, cuyos procesos decisorios tienen que estructurarse en base a dicho principio, y los ámbitos informales del espacio público-político, en donde tienen vigencia los "argumentos" de los ciudadanos religiosos, el planteo habermasiano sobre el tema no sólo no entra en contradicción con los fundamentos filosóficos inherentes al marco teórico de la democracia deliberativa, relacionados con los presupuestos de la teoría del discurso y de la racionalidad comunicativa, sino que además es posible justificar el tipo de articulación que el mismo establece entre ambos espacios a partir de su concepto de sociedad civil, cuyas asociaciones se desempeñan también, como aquellos posibles "argumentos" de los ciudadanos religiosos, en el ámbito de las relaciones informales de dicho espacio público.

Postsecuralismo habermasiano

A diferencia de lo que planteara en *Facticidad y validez* (1992), cuando hablaba de sociedades "completamente secularizadas", postradicionales, y de una razón procedimental en el sentido de un pensamiento postmetafísico de fundamentación (Habermas, 1988: 91-92), a partir de *Entre naturalismo y religión* (2005), y en especial de su último trabajo recientemente publicado: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (2012), para Habermas el problema de la concepción del Estado constitucional y democrático de derecho comporta la necesidad de un debate sobre cuestiones filosóficas fundamentales que ya no pueden responderse solamente con las explicaciones normativas de la teoría política. Su argumento es el siguiente.

En opinión de Habermas, el Estado liberal establece un *ethos* cognitivo *para todos* los ciudadanos tendiente a regular su interacción social frente a determinados problemas, el cual se impone de manera desigual a ciudadanos seculares y religiosos.[1] Por esta razón es que cuestiona lo que denomina como la "superación autorreflexiva de un autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas"; así, Habermas plantea la exigencia de no "excluir el posible contenido cognitivo que en términos de contribuciones puedan implicar las manifestaciones religiosas" (Habermas, 2006: 147). En su última obra publicada Habermas señala también la necesidad de recurrir a procesos de aprendizaje complementarios que presuponen un debate en términos discursivos (*diskursive Auseinandersetzung*) entre ciudadanos seculares y religiosos: en el marco de un "uso público de la razón los ciudadanos seculares y religiosos tienen que poder encontrarse a un mismo nivel (*Augenhöhe*)", y a resultas de lo cual "las contribuciones fundamentales de un lado para el proceso democrático [de toma de decisiones] son no menos relevantes que las del otro" (Habermas, 2012: 254). Así, en el ámbito de la opinión pública informal se atribuye a lo religioso cierto carácter racional: la discordancia entre fe y saber sólo puede adoptar el calificativo de "racional", si a las "convicciones religiosas también *se les concede* desde el punto de vista del saber secular *un estatus*

epistémico que no sea absolutamente irracional" (Habermas, 2006: 118).[2]

Llegados a este punto cabría plantear algunos interrogantes respecto de si este reconocimiento del lugar que Habermas asigna a la religión en la esfera público-política no incurriría en contradicción con los presupuestos que subyacen a la estructura teórica de la democracia deliberativa: ¿pueden en verdad las religiones desempeñar el importante rol que Habermas les asigna teniendo en cuenta el carácter cognitivo que (como vimos) el mismo les atribuye?,

La respuesta a este cuestionamiento es, sin dudas, negativa. Ya en *Entre naturalismo y religión* Habermas señala explícitamente que el Estado tiene que esperar que se reconozca el principio según el cual el ejercicio legítimo de la dominación "se ejerce con neutralidad respecto de las diversas cosmovisiones del mundo", y también afirma que para esto "sólo cuentan razones seculares", no religiosas (Habermas, 2006: 137, 139). Y en el mismo sentido se expresa en su última obra antes citada, en donde también refiere a "un filtro institucional, el cual tiene que asegurar que todas las decisiones estatales sancionadas puedan formularse y justificarse en un lenguaje generalmente comprensible" (Habermas, 2012: 301, 326, 327).

La pregunta que entonces cabe formular, no es si con su actual posicionamiento teórico en torno a lo político Habermas se contradice o no cuando considera los aportes de los ciudadanos religiosos, sino ¿cómo se justifica esta articulación, en este caso, entre lo secular y lo postsecular, entre la razón y la fe? A fin de dar respuesta a este cuestionamiento es necesario situar el análisis de esta relación entre política y religión en el nivel en que el filósofo la plantea, que es el nivel informal de la interacción social dado por el espacio de la opinión pública-política, en donde se expresa su concepto de "sociedad civil".

Opinión pública y sociedad civil

Habermas concibe a las organizaciones de la sociedad civil (OSC) como parte del espacio público-político, en donde interactúan de manera informal los diversos actores de la sociedad.[3] Se trata de organizaciones y movimientos de formación más o menos espontánea que no pretenden tomar el poder del Estado, pero que en ocasiones están en conflicto con éste planteando problemas a sus instituciones políticas formales en busca de interpretaciones públicas para sus intereses comunes, movilizándose y ejerciendo presión para su reconocimiento por parte de aquellos ámbitos decisorios. (Habermas, 1994: 443-444)[4] Si bien son los sectores de la sociedad civil los que explicitan y descubren problemas, "poniéndolos sobre la mesa y levantando el volumen" de las correspondientes demandas para que sean resueltas, las decisiones para ello se toman y justifican en el marco de las instituciones del Estado.

De este modo se reconoce el componente formal de las instituciones del Estado como espacio para la toma de decisiones colectivamente vinculantes. Ahora bien, al mismo tiempo se reconoce también el lugar central del proceso de formación de la opinión y voluntad políticas llevado a cabo en términos intersubjetivos en estos espacios público-políticos, porque es allí donde se genera el poder político que otorga legitimidad y sustentabilidad democrática a los gobiernos, lo cual trasciende los límites que determinan los intereses particulares de las OSC.[5] (Habermas, 1994: 443-444)

A partir de esta interpretación de las características fundamentales del concepto habermasiano de sociedad civil, la respuesta a la pregunta planteada ("¿cómo se justifica la actual articulación que plantea el filósofo entre política y religión?") es la siguiente: en este contexto del mundo de la vida donde podrían insertarse los planteos y eventuales aportes de los ciudadanos religiosos que, y siempre que satisfagan los exigentes requisitos del (mencionado) "filtro" antes que entren al ámbito de los espacios decisorios del Estado, "pueden traer a lenguaje (*zur Sprache bringen*) problemas sociales, plantear exigencias políticas, articular intereses o necesidades, y ejercer influencia sobre la formulación de los proyectos de ley o sobre la formulación de las distintas políticas" (Habermas, 1994: 430): a fin de cuentas, señala Habermas, la religión (junto con el arte y la literatura) "dispone de un lenguaje existencial" con el que puede expresar, y tematizar convenientemente, problemas socialmente generados porque posee la ventaja de tener una mayor sensibilidad para la percepción e identificación de nuevos problemas (Habermas, 1994: 441, 460-461) que requieren solución; y esto, al igual que las OSC, *sin necesidad que la iglesia ni tales ciudadanos, en tanto que religiosos, estén incluidos en las estructuras formales decisorias del sistema político*. (Habermas, 2012: 326-327, 2006: 138)

La reflexión sobre el concepto habermasiano de sociedad civil permite justificar conceptualmente su actual pretensión de articular política y religión en el marco teórico de la democracia deliberativa. Sin embargo, esto no es todo lo que puede decirse para comprender la pretensión de plantear una tal articulación en el contexto de un pensamiento postmetafísico como el que (por cierto) aún sostiene el autor.

Postsecularismo y postmetafísica

Trabajos recientes sobre la filosofía del liberalismo político, por ejemplo en el caso de Rawls, sugieren en este sentido que el mismo no adopta ninguna definición sobre la relación que debería (o no) establecerse entre política y religión, pues ésta es, precisamente, una cuestión que hay que presuponer dado el hecho del pluralismo. La idea aquí es que la separación y el establecimiento de la relación "Estado-iglesia" son igualmente defendibles, no como un fin en sí mismo, sino más bien porque ellos protegen o promueven ideales de justicia liberal (Laborde, 2013: 79; 2009: 142s.). Ahora bien, y en el caso de Habermas ¿cuáles son las presuposiciones filosóficas en que el mismo se basa para fundamentar su posicionamiento sobre este tema?, ¿cuál es el sentido, por qué, tal pretensión de relacionar política y religión?

Para Habermas el ordenamiento jurídico-político, expresado por el reconocimiento constitucional de los derechos humanos y la democracia, no tiene otra opción que inscribirse en el contexto denso de una forma de vida en la que la fe tiene vigencia, especialmente hoy en sociedades postseculares. La democracia deliberativa busca establecer consensos racionalmente motivados, pero no para incorporar, asimilar, al otro a un "nosotros" entendido como unidad política, sino que la pretensión de "incluir al otro" se plantea reconociéndole al mismo tiempo su alteridad, en el sentido de un universalismo altamente sensible a la diferencia. (Habermas, 1999: 23-24) Así, en la actual concepción habermasiana de la política democrática, regida por los presupuestos normativos que resultan cognitivamente ineludibles de su teoría del discurso, las convicciones religiosas políticamente relevantes que puedan contribuir al mejoramiento del desempeño de las instituciones democráticas se tienen en cuenta a partir de considerarlas como aportes provenientes de cosmovisiones distintas que cabe reconocer (y no excluir), y ello si las mismas aceptan participar de un procedimiento dialógico regido fundamentalmente por el reconocimiento recíproco de determinados principios de simetría que regulan tal interacción comunicativa, y por los cuales los interlocutores involucrados acepten formar parte de tal procedimiento como miembros, distintos de otros, pero embarcados en una búsqueda cooperativa por los mejores argumentos. (Habermas, 2008: 32-33)

A diferencia por ejemplo de las lecturas tradicionales de J. Rawls, cuya concepción de la razón pública pretende excluir toda concepción de intereses o cosmovisiones particulares, porque refiere al tipo de razones que los ciudadanos democráticos comparten en pie de igualdad al ubicarse tras el velo de la ignorancia (Rawls, 1995a: 30-31, 135ss.; 1995b: 204ss., 1999: 770-771), Habermas reconoce entonces la importancia de las contribuciones religiosas de ciudadanos postseculares al ámbito político. Para esto el filósofo plantea la exigencia de traducción de los contenidos religiosos, traducción que tiene que interpretarse, no en el sentido de despojar a tales contribuciones de todos sus posibles aportes, o de sus convicciones y creencias más profundas (concebidas sobre la base de una reflexión metafísica sistemática), sino que tiene que interpretarse a partir de los presupuestos de la hermenéutica de la filosofía alemana, expresando lo mismo pero con otras palabras, conservando el sentido de tales reflexiones para que estas resulten generalmente *comprensibles*. El abordaje teórico respecto de la política que Habermas realiza en sus últimos escritos, y aquí es particularmente importante la introducción de *Nachmetaphysisches Denken II*, se opone tanto al ablandamiento (*Aufweichtug*) de los derechos fundamentales, como así también (y acorde con la teoría crítica de sus maestros de la Escuela de Frankfurt) al fundamentalismo ilustrado (*Aufklärungsfundamentalismus*), que pretende una universalización excluyente de la razón, y según la cual lo que no se somete al cálculo lógico-matemático y a la observación como cánones de la filosofía positivista, cae fuera de toda posible noción de sentido. (Habermas, 2012: 17-18) De este modo se reactualiza (de manera no neutral) una histórica pero incesante polémica de la filosofía de las ciencias sociales y humanas, que es la polémica entre el punto de vista de la explicación causal (*Erklärung*), basada en la experiencia, y el de la comprensión (*Verständigung*), en el sentido de una concepción metodológica propia de las ciencias humanas, o "del espíritu".

Notas

1. "…la precedencia institucional de que gozan las razones seculares sobre las religiosas, exige a los ciudadanos religiosos un esfuerzo de aprendizaje y de adaptación que se ahorran los ciudadanos seculares" (Habermas, 2006: 144).
2. En esta misma línea argumentativa J. Chaplin recientemente ha señalado también la necesidad de reconocer la fuerza del argumento de la integración cognitiva que representa la religión, señalando que "muchos ciudadanos religiosos tienen a su disposición numerosos argumentos racionales acerca de la justificación de las leyes que evidentemente no dependen de una idea de Dios ni de la autoridad religiosa" (Chaplin, 2012: 8).
3. Para un análisis del concepto de espacio-público (*Öffentlichkeit*) político, véase Habermas, 1990: 54-55; Habermas, 1994: 451-452; Peters, 2007: 31ss., esp. 59-60, y 187ss. Como aclara De Zan, la expresión "organizaciones" puede dar lugar a ciertas confusiones debido a que puede erróneamente entenderse en el sentido estructural, cupular, que no se corresponde con los movimientos sociales o las movilizaciones espontáneas de los sectores de la sociedad civil. (De Zan, 2006: 122, 2008: 45-46; De Diego, 2005). Por esta razón quizá sería más conveniente caracterizar estos espacios informales como "asociaciones no regimentadas", este es el caso de M. Kettner (Kettner, 2000: 401ss.).
4. En esta caracterización más bien descriptiva de la sociedad civil también entran en juego determinados derechos, como "la libertad de asociación y el derecho de fundar asociaciones y sociedades que define, en conexión con la libertad de opinión, el ámbito de juego para asociaciones de libre voluntad que intervienen en el proceso de formación de la opinión pública" (Habermas, 1994: 445).
5. En este sentido B. Peters ha señalado que si bien la política y el derecho pueden considerarse como campos o ámbitos institucionales compuestos por los órganos parlamentario, ejecutivo, y judicial (Peters, 2007: 36); "la legitimidad de las decisiones es dependiente (*ist abhängig*) del proceso de formación de la opinión y la voluntad [generado] en la periferia" (Peters, 2007: 44).

Referencias

Chaplin, J. (2012), "Law, Religion and Public Reasoning", en: *Oxford Journal of Law and Religion*

De Diego, S. (2005), *Organizaciones de la sociedad civil. Tensiones de una agenda en construcción*, Paidós: Buenos Aires

De Zan, J. (2001), "La desestructuración del campo disciplinario de la filosofía", en: D. J. Michelini (et al.), *Saber, poder, creer. Homenaje a Carlos Pérez Zavala*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA

De Zan, J. (2006), "Ciudadanía y sociedad civil. La democracia y los sujetos de la política", en: *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Año VII, Vol. 2, 119-162

De Zan, J. (2008), "Introducción: La teoría tradicional y los nuevos sujetos políticos de la sociedad civil", en: J. De Zan, F. Bahr (eds.), *Los sujetos de lo político en la Filosofía moderna y contemporánea*, Buenos Aires: UNSAM, 17-54

Habermas, J. (1990), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1994), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (2008), "Ein Bewußtsein von dem, was fehlt", en: M. Reder (et al.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Habermas, J. (2012), *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin: Suhrkamp

Kettner, M. (2000), "Welchen normativen Rahmen braucht die angewandte Ethik?", en: M. Kettner (ed.), *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 388-407

Laborde, C. (2013), "Political Liberalism and Religion: On Separation and Establishment", en *The Journal of Political Philosophy:* Vol. 21, Nr. 1, 67-86

Mendieta, E., J. Van Antwerpen (2011), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid: Trotta

Peters, B. (2007), "Der Sinn von Öffentlichkeit", en B. Peters, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Rawls, J. (1995a) *Teoría de la justicia*, México: FCE

Rawls, J. (1995b), *Liberalismo político*, México: FCE

Rawls, J. (1999), *Collected Papers*, Freeman S. (ed.), Harvard University Press

VIVIR Y CONVIVIR.

Sobre la relación entre moral y religión

Dorando J. Michelini

"El último paso de la razón usada hasta el fondo es reconocer que hay muchas cosas que la superan". (Pascal)

Introducción

Las discusiones sobre la relación entre moral y religión tienen una larga historia en el pensamiento y la cultura occidentales, y al respecto hay posiciones opuestas y controvertidas. Entre las cuestiones más discutidas aparecen las siguientes: ¿Se necesitan mutuamente la religión y la moral? ¿Es la moral imprescindible para la religión o la religión imprescindible para la moral? ¿Constituyen moral y religión ámbitos independientes? Los dominios de la moral y de la religión: ¿son dominios diversos, opuestos, paralelos o complementarios?

No es difícil advertir que los ámbitos de la moral y de la religión son demasiados extensos y complejos como para que sus relaciones puedan ser tratadas de forma adecuada en el espacio de un artículo. En consecuencia, el objetivo de este texto se circunscribe a presentar y defender la tesis siguiente: "La religión ayuda a vivir, la moral es imprescindible para convivir".

En sociedades democráticas y en un mundo diverso, intercultural y conflictivo, las normas morales son *imprescindibles* y *suficientes* para convivir en paz y justicia, mientras que las religiones pueden configurar una forma particular de vida buena y aportar razones plausibles respecto de aquello que nos cabe esperar. Mientras que la dilucidación ético-filosófica hace inteligible la validez de las normas morales en tanto que instancias intersubjetivamente vinculantes, la religión ofrece un determinado horizonte de sentido para la realización de la vida buena, el cual no se agota en el dominio de las relaciones simétricas de justicia y de lo moral en sentido estricto, esto es, de aquello que es accesible y exigible a todos por igual.

Precisaré, en primer lugar, qué entiendo por moral y cuál es su relación con la religión (1); luego aclaro qué entiendo por religión y cómo puede interpretarse su relación con la moral (2); finalmente explicito y defiendo la tesis de que "la religión ayuda a vivir, la moral es imprescindible para convivir en paz y justicia". (3)

1. Moral y religión

Desde la Antigüedad, la moral mantuvo una estrecha relación con la religión, tanto en lo que se refiere al ámbito de fundamentación como de aplicación de las normas morales: las religiones no sólo han proporcionado normas morales y han suministrado motivaciones convincentes para su cumplimiento efectivo, sino que también han sido la fuente de fundamentación de su validez incondicional. A partir de la Modernidad, la reflexión ético-filosófica comienza a desligarse de las referencias metafísicas y se va consolidando la crítica religiosa,[1] en cuyo transcurso ésta va perdiendo también su *status* de fuente y fundamento de las normas morales.

1.1 Sobre la relación entre moral y religión

Desde un punto de vista sistemático, la relación entre moral y religión[2] admite diferentes formas de abordaje; en lo que sigue, quisiera referirme a tres posibilidades de tratar esta cuestión, a saber:

a) puede afirmarse que hay una vinculación necesaria entre moral y religión, de modo que la religión suministra a la moral no sólo los *contenidos* y la *fundamentación* sino adicionalmente también *motivaciones fuertes* para el cumplimiento de las normas morales;

b) puede sostenerse asimismo que las normas morales son totalmente ajenas a la religión y que, por consiguiente, la fundamentación ético-filosófica de la moral tiene que prescindir tanto del contenido de la religión y de su metodología de fundamentación, como de las motivaciones que ella ofrece para el cumplimiento efectivo de las normas morales;

c) finalmente, puede aseverarse que la moral y la religión remiten, desde diferentes perspectivas, a la experiencia humana, y, en consecuencia, no constituyen fenómenos totalmente aislados o ámbitos autárquicos de pensamiento y de acción. (Guisán, 1990: 109s.)

En mi opinión, no hay una vinculación necesaria y absoluta entre las normas morales y la religión, como se menciona en la primera opción: en tal sentido, las *normas morales* no se confunden con la religión, y la validez de

aquellas no depende de esta. Por un lado, la ética filosófica representa, respecto de la religión, un ámbito autónomo de reflexión moral; por otro lado, la religión no se agota en ser fuente de las normas morales ni puede ser explicitada y comprendida cabalmente sólo con referencia a ellas, aunque toda religión exige determinado comportamiento moral.

La segunda opción tampoco parece ser sostenible: en sentidos diferentes, ni la reflexión ético-filosófica sobre las normas morales debe prescindir totalmente de la religión, ni la religión debe ser concebida como totalmente ajena al ámbito de lo moral. La reflexión filosófica sobre las normas morales no debe prescindir sin más de la religión, porque la religión puede aportar "*sustancia* ética" y abrir para la reflexión nuevas dimensiones de la realidad moral. En tal sentido, Habermas sostiene por ejemplo que "en el discurso religioso se conservan potenciales de significación irrenunciables que la filosofía no ha agotado todavía, esto es, que no han sido traducidos al lenguaje de unas razones públicas, y, por tanto, presuntamente convincentes para todos" (Habermas, 2004: 204). En este texto se reconoce el potencial ético propio de las religiones, aunque también se deja entrever la posibilidad de que, eventualmente, el mismo pueda ser traducido a un lenguaje público -podríamos agregar, "secularizado"- por medio de la reflexión filosófica. A su vez, la religión no debe prescindir de la moral, puesto que esta puede intervenir como un *corrector crítico fundamental* de las expresiones y la praxis religiosas.

Finalmente, considero que la tercera opción es aceptable: la *autonomía de la moral* implica reconocer una demarcación racional de límites entre la religión y el punto de vista moral, particularmente en lo que respecta a la *validez universal* de las normas morales; sin embargo, este reconocimiento no debe ser confundido con la *autarquía*, esto es, con una separación radical y absoluta entre moral y religión.

En síntesis: las normas morales y la religión remiten a distintas experiencias y dimensiones de la realidad, a diferentes dominios de la vida humana, pero no son en sí mismos fenómenos exclusivos ni excluyentes.

1.2 El punto de vista moral

La ética, entendida como disciplina filosófica, es una reflexión metódica sobre el *ethos*, que incluye el examen crítico de las normas y los valores heredados de la tradición, presentes en las culturas y las religiones. En tal sentido, por ejemplo, la reflexión filosófica busca fundamentar racionalmente un punto de vista moral que sea intersubjetivamente vinculante, y que, en cuanto tal, pueda dar respuesta a los problemas y los conflictos de normatividad en un mundo de la vida en que predominan la heterogeneidad de normas y valores y la diversidad de formas de vida. La búsqueda y el hallazgo de normas que, después de un examen crítico y de una reflexión ético-filosófica puedan ser consideradas intersubjetivamente vinculantes, es fundamental para lograr una convivencia pacífica y justa en las sociedades democráticas, interculturales y conflictivas. Tal es, al menos, la perspectiva filosófica de la teoría ético-discursiva.

El *ethos* es mucho más amplio y complejo que la reflexión ético-filosófica: toda reflexión filosófica y toda teoría ética parten del *ethos* y de sus valores, los cuales son examinados críticamente respecto de su validez; a su vez, las normas bien fundadas retornan al *ethos*, para transformarlo. Es importante destacar que, mediante la reflexión y la crítica filosóficas, es posible tomar distancia de las normas vigentes en el *ethos*, incluidas las normas religiosas, y constatar de este modo la legitimidad moral de sus respectivas pretensiones de validez.

A diferencia del *ethos*, la reflexión ético-filosófica no proporciona contenidos, sino que se ocupa de esclarecer la validez intersubjetiva del punto de vista moral: su objetivo es establecer un criterio para distinguir las normas universales y estrictamente vinculantes de las normas particulares. En tal sentido, la exigencia básica imperante en el *ethos* es la coherencia (es decir, vivir de acuerdo con las normas y los valores propios de la comunidad de pertenencia), mientras que, desde el punto de vista moral, lo relevante es la cuestión de la *validez* de normas que pretenden vincularidad intersubjetiva, las cuales, por tener pretensión de universalidad, deben sostenerse en discursos filosóficos de fundamentación y crítica.

La ética filosófica se diferencia también de las *éticas particulares*: mientras aquella busca fundamentar la validez universal de las normas morales de forma racional y estrictamente reflexiva (las normas morales fundamentadas por la reflexión filosófica tienen pretensión de *validez universal en sentido estricto*), la pretensión de corrección de las éticas particulares -por ejemplo, de la ética religiosa- está fundamentada, en última instancia, en una determinada fe, y sus exigencias normativas son vinculantes *prima facie* sólo para quienes

comparten el mismo credo religioso. De un modo similar, las denominadas *éticas profesionales* establecen unos códigos determinados, con contenidos y exigencias específicos, los cuales son vinculantes para quienes ejercen determinadas profesiones.

En síntesis: La reflexión ético-filosófica no crea los valores, sino que fundamenta racionalmente el punto de vista moral, el cual sirve como criterio para evaluar las normas dadas en el *ethos* respecto de su imparcialidad y su universalidad.

1.3 Reflexión ético-filosófica y religión

a) Desde la modernidad, particularmente desde Kant, la ética filosófica se autocomprende como *reflexión autónoma* y se independiza de la religión. La ética, en tanto que disciplina filosófica, se desarrolla como una reflexión estrictamente racional, que tiene pretensión de *fundamentar el punto de vista moral, esto es, normas morales de validez universal en sentido estricto*. En tal sentido, los resultados del discurso ético-filosófico tienen pretensión de validez intersubjetiva para todo ser racional. Es por ello que a la reflexión ético-filosófica no se interesa prioritariamente por la *génesis* de los valores y de las normas, sino por su *validez*: su tarea básica es de tipo reflexivo y consiste en examinar, desde el punto de vista moral, si las normas y los valores dados en las culturas y las religiones resisten la prueba de universalidad. Esto vale de un modo especial para la teoría ético-discursiva. Mientras la religión y las culturas aportan valores fuertes y sustantivos, la reflexión filosófica ético-discursiva se centra en cuestiones de validez: busca precisar racionalmente cuáles son las normas que deben ser reconocidas como intersubjetivamente vinculantes por todos los agentes racionales, sin restricción.

La distinción entre *génesis* y *validez* (Habermas, 2005) es decisiva para realizar una demarcación entre el punto de vista moral y la religión, puesto que con la cultura, la tradición y la religión se heredan no sólo valores, sino también disvalores y normas particulares que no resisten la prueba de universalización ni la imparcialidad. En tal sentido, las teorías ético-filosóficas no traspasan los límites de lo intersubjetivamente controlable y la vincularidad de sus resultados no proviene de instancias trascendentes, sino de la convicción autónoma y del asentimiento de los afectados. Sus métodos de indagación son estrictamente racionales y sus resultados intersubjetivamente controlables, criticables y revisables.

Desde una perspectiva filosófica, los valores y las normas éticas de las religiones pueden tener una prioridad *genética* en el proceso de socialización (con esta expresión me refiero, por ejemplo, a que determinados agentes sociales pueden haber oído hablar de moral por primera vez o solamente a través de una religión), pero desde la perspectiva de la *validez*, *el punto de vista moral* fundamentado por la reflexión filosófica tiene prioridad lógica, puesto que apunta a la *imparcialidad* y a una vincularidad *estrictamente* universal. Si esto es correcto, el punto de vista moral racionalmente fundamentado precede por principio y *de jure*, desde el punto de vista lógico de la validez, a las normas éticas de la religión: es intersubjetivamente vinculante, universalmente válido en sentido estricto y no debe ser lesionado por convicciones y motivos religiosos. La religión debe suponer el cumplimiento del punto de vista moral, aunque ella no se agota en el cumplimiento de las exigencias del punto de vista moral ni se confunde con las relaciones de justicia.

La reflexión filosófica sobre el *ethos* no necesita de la religión para fundamentar la *obligatoriedad universal* del punto de vista moral.[3] Las pretensiones de verdad del discurso moral tienen, por lo demás, un carácter filosófico, epistémico-normativo. Su marco metodológico para la obtención de resultados (normas bien fundadas, intersubjetivamente vinculantes) es la *argumentación*, el aporte de buenas razones accesibles a todos y la exposición a la consideración crítica y pública de todos los afectados. En cambio, el carácter vinculante de las pretensiones de verdad de la religión[4] y de las normas morales fundamentadas en ella reside, en última instancia, no en los resultados del discurso científico o filosófico, sino en la fe.

Si bien es verdad que las teorías ético-filosóficas modernas que fundamentan de forma racional el punto de vista moral tienen una perspectiva más estrecha que el horizonte que pueden abrir a la vida humana los aportes de la religión, puesto que está limitada a aquello que es justo y bueno para todos, no es menos cierto la reflexión ético-filosófica es fundamental para el ámbito de la convivencia humana, dado que ella puede establecer límites de validez a los enunciados religiosos y, sobre todo, fundamentar restricciones racionales y razonables a las prácticas religiosas.

En tal sentido, la moral no se confunde con la religión. Que la *moral no se confunde con la religión* significa, según la ética discursiva, que la moral remite a relaciones de *imparcialidad*, *reciprocidad*[5] y *universalidad estricta*: el punto de vista moral es, desde la perspectiva de la validez lógica, previo a la religión, aunque desde un punto de vista fáctico las normas morales pueden haber sido incorporadas en un proceso de socialización predominantemente religioso.

La *universalidad* de los enunciados ético-filosóficos posee una vincularidad intersubjetiva en sentido estricto: remite a enunciados válidos para todo ser racional sin más. Las afirmaciones de fe y las normas religiosas son *universales* en un sentido diferente: no exigen el reconocimiento de todo ser racional, sino que el mensaje religioso es universal en el sentido de que "está abierto" a todo ser racional. La normatividad religiosa específica sólo juega un papel después que se alguien ha ingresado en el ámbito de la fe. Ahora bien, en el ámbito de la fe no se producen expectativas de que sus exigencias puedan ser probadas *racionalmente*, en el sentido científico o filosófico, sino que la creencia tiene una pretensión apelativa, de tipo optativo y *testimonial* (lo cual, por cierto, no significa que sus contenidos no puedan ser explicitados mediante argumentaciones racionales).

En síntesis: la fundamentación del punto de vista moral no depende de la religión, sino de la razón. En tal sentido, se puede vivir de forma moralmente correcta *sin profesar un credo determinado*.[6] Claro está que, ante los dramas existenciales del mundo de la vida -particularmente los de signo negativo, como la soledad y el sufrimiento-, el punto de vista moral, en tanto que reflexión teórica sobre el *ethos*, no puede ofrecer *motivaciones fuertes* para la puesta en práctica del obrar correcto o una orientación global de la existencia humana que haga posible -si no una vida feliz y lograda, al menos una vida comprometida y razonablemente soportable-, puesto que estas son instancias que escapan, no de la racionalidad en cuanto tal, pero sí del ámbito de competencia estrictamente científica y filosófica.

2. Religión y ética

Las religiones no pretenden fundamentar racionalmente un punto de vista moral que sea intersubjetivamente vinculante, pero pueden ofrecer valores y formas de vida de lo que ha de comprenderse como un mundo justo, fraterno y solidario, los cuales, en muchos casos, pueden no coincidir con los valores establecidos o las prácticas vigentes, incluso en sociedades democráticas. De ahí que sea necesario examinar qué se entiende por religión y cuál es su relación con la moral en tanto que teoría filosófica.

2.1 ¿Qué se entiende por religión?

Al igual que muchos otros conceptos, el término "religión" ha sido utilizado con diferentes significados. En un sentido primario y general, la religión remite a las relaciones que mantienen los seres humanos con un ser superior mediante un conjunto de símbolos, creencias y prácticas. Las religiones están entretejidas en las culturas y las tradiciones ancestrales, se manifiestan a través de mitos, oraciones, ritos, instituciones, etcétera, y afectan el estilo de vida de una persona o de un grupo; ofrecen una visión de conjunto de la vida humana y del mundo, de su origen y su destino. En el caso de la religión cristiana, puede afirmarse que su contenido propio y más auténtico -más allá de los ritos, los dogmas y también de la moral en que se ha manifestado a través de la historia- reside en el seguimiento de Jesús. Se trata, por consiguiente, de una religión con un alto contenido histórico, lo cual hace que difiera claramente de las concepciones religiosas que remiten exclusivamente a un ser superior "totalmente Otro", o que se confunda con el mero ejercicio de ciertas prácticas o ritos. En tal sentido, las religiones en general, y particularmente la religión cristiana, han sido interpretadas -y, en muchos casos, calificadas- con conceptos que no aciertan a explicitar su realidad y su función personal y social.[7]

Puede pensarse asimismo que la religión no sólo no estaría en condiciones de fundamentar los valores morales, sino que ella es contraria a la reflexión ético-filosófica, porque coarta la posibilidad de una reflexión moral mediante intervenciones dogmáticas, autoritarias, violentas, etcétera. No caben dudas que fenómenos como el autoritarismo o la violencia pueden ser articulados con ideas religiosas y que, por ende, la religión puede ser *instrumentalizada*. Sin embargo, es necesario advertir que no hay ninguna idea o institución humana que esté exenta de toda forma de manipulación e instrumentalización: aún los fines morales superiores y los valores más altos (como los derechos humanos y la democracia) pueden ser tergiversados, y las ideas y prácticas religiosas más excelsas pueden ser manipuladas.[8]

Según la interpretación oficial de la iglesia católica, la religión cristiana no debe ser confundida con la ética ni con una ideología. La religión cristiana no representa una cosmovisión ética, ni funda una nueva teoría ética o un gran sistema de ideas, sino que es "el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da a la vida un nuevo horizonte y con ello la dirección decisiva" (*Deus caritas est*, 1). En consecuencia, la religión no constituye en lo fundamental una teoría sobre el cosmos, ni una teoría ética o una ideología política, lo cual no significa que las creencias religiosas no tengan una incidencia en el ámbito de la vida y en determinadas consideraciones teóricas, políticas, éticas y culturales, puesto que a partir de una determinada religión se siguen también necesariamente, por ejemplo, determinadas normas de comportamiento y determinadas exigencias para la praxis. Y es justamente en esta dimensión práctica donde se puede percibir claramente la instrumentalización de la religión. Algunos ejemplos de instrumentalización política y doctrinaria de la religión son la conquista de América y las condenas de Giordano Bruno y Galileo Galilei. En estos casos, y en otros similares, la religión fue convertida en una fuente de violencia, y ha promovido la alienación y la dominación. Ahora bien, el *cristianismo* no debe ser confundido con la *cristiandad* (Dussel, 1993): mientras que esta no tiene objeciones al uso de la fuerza (política, económica, etc.) para imponer al resto de la sociedad los ideales religiosos, aquél remite más bien al diálogo razonable, a la búsqueda de consenso, a la denuncia y al ejemplo de vida.

2.2 Religión y reflexión ético-filosófica

Durante mucho tiempo, la religión y la moral estuvieron estrechamente vinculadas. Desde un punto de vista histórico, la religión realizó numerosos aportes a la moral, a tal punto que ésta parecía tener su fundamento en la religión, y proveer tanto los contenidos de las normas morales como las motivaciones para la acción. Y desde una perspectiva sociológica, las religiones actuaron -y en muchos casos siguen actuando- como instrumentos de canalización e internalización de valores morales. Las grandes religiones han incluido siempre códigos morales y normas relacionadas con lo bueno y lo malo, lo correcto e incorrecto, lo justo e injusto. En muchos casos las normas morales fueron -son y seguirán siendo- internalizadas mediante el desarrollo de prácticas religiosas.

A diferencia de esta perspectiva histórico-sociológica, las teorías éticas modernas se han ido centrando y especializando cada vez más en las cuestiones de *validez*. (Habermas, 2000) En tal sentido, el interés y la tarea fundamental de la teoría ética no es *describir* lo que sucede *de facto* en la sociedad con los valores y las normas morales, sino *justificar la validez* de las pretensiones morales, es decir, de aquellos valores y normas que, pro afectar los intereses y las aspiraciones de todos y cada uno de los interlocutores, pretenden ser *intersubjetivamente vinculantes*. En esta línea de pensamiento, las teorías ético-filosóficas han ido desarrollando parámetros reflexivos que son independientes de las concepciones religiosas y remiten a fundamentaciones racionales autónomas.

De un modo general puede sostenerse que las religiones suponen e incluyen normas morales, pero que su competencia no está limitada a relaciones simétricas de justicia, a aquello que es bueno para todos y exigible a todos por igual, sino que buscan dar una orientación a los diversos fenómenos y experiencias de la vida humana, de modo que ellos puedan ser interpretados como un todo existencia articulado. Las religiones no se limitan a dar una respuesta a aquello que se *debe* hacer sino que también aportan razones plausibles respecto de aquello que nos cabe esperar o motivos para soportar el peso del sufrimiento injusto, un horizonte de sentido para la realización de la vida buena, la cual incluye el don, el perdón, etcétera.

En lo que respecta a la fundamentación y la aplicación de las normas morales, las discusiones sobre la relación entre religión y la moral han tenido, al menos, dos aspectos controvertidos.

En lo que se refiere al problema de la *fundamentación* de la moral, es sabido que, tradicionalmente, sobre todo cuando la filosofía estaba subordinada a la teología, la moral tenía su fundamento último en la religión, el cual pretendía ser válido no sólo para los creyentes, sino para todas las personas en general. Esta interpretación se sustenta en la idea -explicitada y retomada en nuestros días por Hans Küng- de que sin la referencia a un ser supremo, la moral pierde su radicalidad**.** (Küng, 2000) A diferencia de ello, la reflexión filosófica ético-discursiva sostiene que la fuente de la obligatoriedad moral reside en la razón, en la autonomía de los sujetos capaces de lenguaje y acción. Desde el Renacimiento y la Ilustración, en la reflexión ético-filosófica sobre la moral -particularmente

en el aspecto de la fundamentación de la moral- se produce una fuerte transformación. Los fundamentos religiosos y metafísicos de la moral fueron criticados de forma sistemática y consistente, y finalmente sustituidos por fundamentos racionales. La moral comienza a deslindar sus dominios de la religión, se torna autónoma y se asume que hay teorías éticas que pueden justificar racionalmente las normas morales en forma independiente de la religión y la teología. Esto significa, entre otras cosas, que para obrar moralmente de forma correcta no es necesario ser creyente.

El otro aspecto importante es el de la *aplicación* de las normas morales. Tal como afirma Küng, con razón, la religión cristiana, con sus múltiples referencias al "más allá", ha ofrecido *fuertes motivaciones* para orientar el comportamiento de individuos y grupos a través de la historia. La idea de que la religión ofrece *motivaciones más fuertes y eficaces* que las que pueden ofrecer por ejemplo la ciencia y la filosofía para lograr un cumplimiento efectivo de las normas morales se sustentó frecuentemente en la presunción de conocer con toda claridad cuál era en cada caso la voluntad de Dios, y especialmente en las promesas de premios y castigos en el más allá. Estas motivaciones sostenidas en un imaginario de vida futura tuvieron en muchos casos una eficacia real y efectiva -aunque no justificadamente razonable- en la vida presente. En efecto, si bien la religión ha suministrado *motivaciones fuertes* para el cumplimiento de las normas morales (mediante la promesa de una *vida eterna* de felicidad o la amenaza de una *condenación eterna*), estas formas motivacionales que se utilizaron para forzar el cumplimiento de las normas morales aparecen en la actualidad como inaceptables.[9] En la actualidad, la convicción personal y la libre decisión de conciencia de los individuos juegan un papel preponderante en el ámbito religioso en general y en el de la aplicación de las normas morales en particular. Además, se tiene conciencia de que pretender forzar la creencia religiosa o el buen comportamiento moral sobre la base de la amenaza y no de la convicción de conciencia o de una decisión autónoma responsable implica instrumentalizar la religión y renunciar al elemento clave de toda decisión o acción moral: la libertad.

En lo que se refiere estrictamente al aspecto de la aplicación de las normas morales, es necesario retener lo siguiente: En vista de la complejidad de los procesos científicos, de las consecuencias del desarrollo tecnológico, de la interculturalidad, de la secularización y de la pluralidad de formas de vida, etc., el problema de la aplicación de las normas morales en el mundo actual se ha convertido en una tarea relevante y compleja. Ya no es posible guiarse por una sola interpretación canónica de la realidad y, en muchos casos, los dilemas morales impiden incluso obtener un conocimiento claro de la cuestión moral en discusión o un esclarecimiento cierto de la situación concreta en que se debe actuar y decidir. En tal sentido se torna cada vez más difícil aplicar a la realidad, en forma directa, principios abstractos y válidos *prima facie*; con frecuencia es necesario realizar un arduo trabajo de interpretación de la situación y los contextos de acción antes de poder aplicar un principio.

Después de estas breves indicaciones sobre el problema de la relación entre religión y moral puede retenerse lo siguiente: religión y moral no se solapan ni se oponen se diferencian y pueden complementarse en diversos sentidos.

Las religiones ofrecen instancias de orientación para la vida buena (sintetizadas en las nociones de sentido de esperanza; de don y de perdón; de consolación, etcétera) que no son contempladas en el punto de vista moral, pero que pueden hacer aportes sustantivos a la reflexión moral e incorporar nuevos valores o sustancia ética a la reflexión ético-filosófica. Más allá de las críticas modernas de la reflexión ético-filosófica a la moral tradicional fundamentada religiosamente, cabe destacar que la religión ha aportado y puede seguir aportando valores o conceptos clave a la reflexión moral. Por ejemplo, en la reflexión ético-filosófica occidental, el concepto de *persona humana* -tal como se lo usa actualmente de modo secularizado- ha significado un aporte relevante de la religión cristiana y del pensamiento teológico a la cultura en general. (Dussel, 1974) En la religión cristiana las personas son tenidas en cuenta en su individualidad concreta, única e irrepetible. También el concepto de *derechos humanos* -una idea que estuvo seminalmente presente en el pensamiento griego- recibió una impronta peculiar con el cristianismo.

El punto de vista moral remite a normas básicas de convivencia humana y no debe ser soslayado legítimamente por ninguna religión. Esto significa que ninguna idea o práctica religiosa que lesione normas morales -por ejemplo, que atente contra los derechos humanos- puede ser considerada moralmente legítima. Es sabido que el principio moral universalista de la ética discursiva está basado

en argumentos de *imparcialidad* y *reciprocidad*, esto es, en razones que no tienen en cuenta las cuestiones de procedencia individual ni toman en consideración los intereses y las aspiraciones de grupos. El punto de vista moral impide que las normas específicas de las éticas particulares de los credos religiosos se impongan por sobre las normas morales: desde el punto de vista moral, a ninguna religión le es lícito imponer a los ciudadanos su propia visión del mundo a costa de los derechos humanos, o exigir que, en cuestiones que atañen a asuntos públicos, el Estado imponga a todos los ciudadanos los valores propios.

Todo ello no debe impedir considerar lo siguiente: En sociedades democráticas, interculturales y conflictivas, la moral establecida o las leyes e instituciones legítimas pueden permitir prácticas poco convincentes, contrarias o aún intolerables para las creencias de una religión. En estos casos, sigue siendo válida la idea de que la única forma de *convivir* de forma justa y pacífica es ejercer, en diálogo abierto y con razones convincentes, un *disenso fundamentado* y una *crítica razonable* para la resolución pacífica y justa de los problemas en general, y de los problemas morales en particular. Dado que en la esfera pública nadie -tampoco los creyentes- pueden arrogarse el título de ser portadores de la verdad plena, es necesario percatarse que el diálogo y la búsqueda de consenso son actitudes imprescindibles, también en el ámbito de la moral, y que ya no es posible recurrir legítimamente a la violencia o a la imposición por medio de la fuerza para posicionar nuestras ideas o nuestros valores.

En lo que respecta a las *motivaciones* que buscan el cumplimiento y la aplicación eficaz de las normas morales, las religiones han ofrecido y ofrecen razones y narraciones razonables que son capaces de articular coherentemente todas las experiencias de la vida humana; más aún, muchas de ellas no han podido ser reemplazadas hasta el presente -al menos de forma total y manifiestamente convincente- por otro tipo de motivaciones seculares, como pueden ser la mera *intelección* del deber o la obligatoriedad institucionalizada que proviene de las leyes del Estado democrático.

3. Vivir y convivir

En lo que sigue, quisiera precisar mi propuesta de comprender la relación de la religión con la ética según la tesis enunciada más arriba: "*la religión ayuda a vivir, las normas morales son imprescindibles para convivir*"

3.1 La religión ayuda a vivir

¿Qué significa concretamente que la religión "ayuda a vivir"? ¿Acaso la ciencia y la filosofía no ayudan también a vivir? ¿Cuál es la peculiaridad del concepto "ayudar a vivir" cuando se lo emplea en relación con la religión? Tanto la ciencia y la filosofía como la religión *ayudan a vivir*, pero lo hacen de forma muy distinta.

Entre los fines de la investigación científica se cuentan la explicación de los fenómenos naturales, la predicción del desarrollo o de los resultados de procesos naturales, controlarlos, etcétera. La ciencia ofrece parámetros racionales para interpretar la realidad según métodos propios previamente establecidos (empíricos, lógicos, etcétera): por su intención y su método, la ciencia es capaz de dar determinadas respuestas racionales sobre la realidad física y social, a la vez que es incompetente para dar una respuesta satisfactoria a numerosas experiencias humanas y al sentido global de la existencia.

A modo de ejemplo: Para hacer frente a los desastres que provoca una tormenta, un terremoto o un tsunami y, en todo caso, para dar una respuesta eficiente a sus consecuencias, están la ciencia y la técnica. La religión o la fe de un creyente no pueden evitar los desastres de una tormenta, un terremoto o un tsunami, ni tampoco hacer frente eficazmente a muchas de las consecuencias que causan dichos fenómenos. La ciencia y la técnica pueden prevenir las tormentas, los terremotos y los tsunamis, y también paliar muchas de sus consecuencias, pero no pueden dar respuestas satisfactorias a *todos* los interrogantes que surgen a partir de los efectos y las consecuencias de dichos fenómenos naturales. En la historia hay resultados humanamente irreparables y experiencias inaccesibles a la racionalidad científica: se trata de fenómenos que no pueden ser abordados adecuadamente por medio del método científico y para los cuales no caben esperar respuestas de la ciencia y la técnica. Sin embargo, ellos están presentes en el mundo de la vida, en la experiencia y el lenguaje de los seres humanos, y la religión (por ejemplo, mediante la idea de Dios) puede abrir un horizonte de sentido, de consolación y de esperanza ante esas realidades inasibles o resistentes al discurso científico.

También la filosofía "ayuda a vivir" en un sentido muy peculiar: puede aportar, por ejemplo, parámetros de racionalidad más abarcativos y radicales que los criterios estrictamente científicos. Puede cuestionar asimismo la reducción cientificista de la racionalidad o mostrar ámbitos de pensamiento e interacción que, si bien escapan a un control científico, no se sustraen a un tratamiento racional. Ahora bien, los parámetros de la indagación filosófica operan siempre dentro del horizonte de una realidad humana y de una tipo de racionalidad sujeta a estrictos cánones intersubjetivos de fundamentación y de crítica. En tal sentido, los discursos filosóficos son inválidos para comprender todo aquello que, estando presente en el pensamiento y el lenguaje, no se deja aprehender sólo mediante la reflexión y la crítica, y para lo cual no es fácil aportar pruebas de aceptabilidad única y generalizada.

Con razón sostiene Habermas que, en vista de las grandes vergüenzas morales del mundo actual (como el hambre y la guerra, la tortura y las diversas formas de violación de la dignidad humana, etcétera), los filósofos no disponen de "ningún acceso privilegiado a las verdades morales" y que su "concepción restrictiva […] acerca de lo que puede dar de sí una ética filosófica quizá resulte decepcionante; pero en todo caso también representa un aguijón: la filosofía no releva a nadie de su responsabilidad política" (Habermas, 2000: 33). Estas afirmaciones de Habermas son correctas y relevantes, pero insuficientes. La política está directamente relacionada con el poder, los intereses y la organización de la sociedad, pero hay fenómenos -tanto positivos (la felicidad, el don, etcétera), como negativos (el sufrimiento injusto, la finitud, etcétera)- que exceden el ámbito de lo políticamente factible. Y son justamente estos fenómenos los que la religión pretende articular de forma coherente en el todo de la existencia humana. Es por ello que la religión "ayuda a vivir" en un sentido diferente a lo que lo hacen la ciencia y la filosofía.

La religión no pretende demostrar *científicamente* verdades sobre el hombre o el universo (no es su finalidad realizar experimentos científicos para demostrar que Dios creó el mundo y así probar de forma intersubjetivamente válida, por ejemplo, las tesis *creacionistas*). Su objetivo tampoco es demostrar que hay principios que la racionalidad humana concibe como incondicionales o irrebasables. Más aún, mientras que la trascendencia que examina y toma en consideración la reflexión filosófica es siempre la trascendencia intramundana (por ejemplo, la capacidad del sujeto de distanciarse de las cosas, de sí mismo y de los otros, la experiencia de ponerse en lugar del otro, etcétera), la religión pretende ocuparse de asuntos trascendentes también en sentido fuerte (como aquellos que refieren a la vida eterna y a la pervivencia individual).

Desde un punto de vista religioso, "ayudar a vivir" significa que la religión puede contribuir a interpretar, de forma integral, el puesto del hombre en el universo y la sociedad, y puede dar orientaciones respecto de qué significa realizar una vida lograda. A este respecto concuerdo con la idea de que la religión "[…] puede proporcionar una profundidad específica, un horizonte global de sentido ante lo positivo (éxito, alegría, felicidad…) y lo negativo (dolor, injusticia, culpa, sinsentido…) y también un sentido último a la vida […]" (Küng, 2000: 198). En tal sentido, la religión da respuesta a cuestiones que involucran la existencia humana como un todo: intenta ofrecer una perspectiva de comprensión del fenómeno de la finitud humana, mantiene vivas las preguntas sobre los límites de la existencia humana y abre un horizonte de esperanza y de salvación más allá de las limitaciones y del fin de la vida biológica.

La religión puede aportar también *motivaciones* para resistir situaciones de injusticia, de dominación y de indignidad, así como para aliviar el sufrimiento, fortalecer la solidaridad y dar una base de sentido a la esperanza. Para los creyentes, la fe ilumina todas las acciones en este mundo finito y les da una apertura a la trascendencia, a un horizonte de realización plena y definitiva, asuntos que, sin ser extraños a la racionalidad humana, se diferencian tanto del cometido específico de la ciencia como del de la filosofía.

Las religiones pueden "ayudar a vivir" en el sentido de que otorgan una *identidad* y un *sentido global* a la existencia humana; dan respuesta a preguntas clave sobre la vida, el origen y el destino del mundo y del ser humano, sobre lo que nos cabe esperar en una vida futura, etcétera. A través de la historia, las religiones han ayudado a los creyentes y a las comunidades de fe a sobrellevar las penurias y los riesgos propios de la finitud humana. Si bien es posible construir parcialmente un sentido para la vida desde el pensamiento científico y filosófico, la ciencia y el discurso ético-filosófico (especialmente cuando este limita su función a la fundamentación del punto de vista moral, como es el caso en el ámbito de la teoría ético-

discursiva), no pueden dar respuesta a muchas de estas cuestiones.

Las respuestas integrales y comprehensivas que ofrece la religión a algunos de los interrogantes sobre la vida y el mundo requieren de un proceso hermenéutico y crítico de tradiciones y experiencias de vida, pero no pueden ser controladas *metódicamente* en sentido científico (desde un punto de vista analítico o empírico) o filosófico (desde un discurso cuyos resultados pretenden validez intersubjetiva estrictamente universal). De ahí que en las sociedades democráticas, signadas por procesos de racionalidad científica, por la interculturalidad y la conflictividad (Michelini, 2000), la religión puede seguir siendo una fuente opcional de sentido para la vida.

Cabe señalar finalmente que la religión no debe ser reducida a la moral. Las creencias religiosas no se solapan con las normas o los enunciados morales. Para la realización de una vida plena, puede apelarse legítimamente a experiencias y valores religiosos que no están contenidos en ninguna teoría ética. Las religiones no tienen como principal objetivo lograr un comportamiento moral y un trato justo entre los seres humanos, sino que remiten, en general, a instancias que ayudan a ordenar la serie de experiencias disímiles y complejas que componen la vida y la historia humanas. Según la religión cristiana, el contenido fundamental de su mensaje puede ser sintetizado en el don gratuito de salvación que Dios ofrece a los hombres. En consecuencia, la *sustancia* de este mensaje (si se me permite hablar en estos términos) no tiene que ver con normas morales sino con una *forma de vida*.

La religión es, por cierto, sólo *una* fuente de sentido y, en consecuencia, son posibles otras formas de dar sentido a la existencia y de realizar una vida feliz. En el caso de la religión cristiana, dar sentido a una vida no significa seguir unas reglas sino fundamentalmente tener fe en una Persona que hizo del amor la razón de todo existir. Ello no impide afirmar que de las notas fundamentales de la fe cristina se deriven también una cosmovisión y una visión global de la existencia humana.

Lo fundamental de la religión no es la moral, pero la religión supone la moral. Que la religión suponga la moral no significa que se identifique con ella ni que, *de facto*, haya personas creyentes que contradigan o lesionen las normas morales. Sólo se afirma que, en lo fundamental, la religión es más abarcativa que la moral: la religión va más allá de la moral, aunque la única forma legítima de hacerlo es dando cumplimiento a sus exigencias, no desconociéndolas o ignorándolas.

En síntesis: que la religión “ayuda a vivir” significa que puede articular de forma coherente la serie de experiencias disímiles que configuran la totalidad de una vida humana, las cuales remiten a las preguntas sobre Dios, al sufrimiento y a la felicidad última, a si nos cabe esperar algo más que una desaparición silenciosa y anunciada en el universo, etcétera. En todo caso, la religión niega que, como sugiere Borges, estemos hechos para “los vermes y el olvido”.[10]

3.2 El punto de vista moral es imprescindible para convivir

La validez *primordial* de las normas morales remite a exigencias de reciprocidad e imparcialidad, y a aquello que, en principio, es bueno para todos. Lo que es bueno para todos no está necesariamente en contraposición con lo que es bueno para mí y para nosotros. En sociedades democráticas actuales, en las que hallamos una gran diversidad de religiones y de fuentes de sentido, la convivencia sólo es posible sobre la base de unas normas morales que, por ser universales e intersubjetivamente exigibles, marcan límites de auto-realización justa tanto a los individuos como a las concepciones de vida buena de las distintas comunidades. En tal sentido, el punto de vista moral no se opone a la religión, sino que delimita ámbitos de compatibilidad entre lo bueno y lo justo.

El horizonte de las experiencias del mundo de la vida es mucho más amplio que el ámbito moral de relaciones recíprocas de imparcialidad y simetría, y la religión busca dar orientación a problemas existenciales que van más allá de las normas restrictivas de corrección y de justicia que presenta el punto de vista moral. A diferencia de ello, las normas morales pueden dar respuestas satisfactorias a aquellas preguntas que giran en torno a cómo debemos actuar si queremos *convivir* en paz y justicia, esto es, si queremos respetar a los otros y a sus estilos de vida en la medida que no lesionen los legítimos intereses de los demás. En tal sentido, el punto de vista moral puede no bastar para *vivir*, en el sentido de que él no da -no puede dar- respuesta a diversos fenómenos del mundo de la vida, pero es necesario y suficiente para *convivir* en paz y justicia.

Dicho de otro modo, las preguntas relacionadas con lo que “debo hacer” no se confunden con aquellas que refieren a lo que

me “cabe esperar”. Las teorías ético-filosóficas que tienen como tarea central la fundamentación del punto de vista moral -como es el caso de la teoría ético-discursiva- no están en condiciones de dar una respuesta satisfactoria, por ejemplo, a quienes han sufrido injustamente en la historia.[11] Las éticas racionales no sobrepasan el horizonte del *respeto mutuo* y remiten a la normatividad de lo debido; a diferencia de ello, la religión puede ofrecer algo más que la exigencia del respeto mutuo: puede ofrecer *motivos* para la solidaridad con todos los seres humanos, una orientación para dar sentido al sacrificio, a la entrega a los demás e, incluso, para que el amor se extienda aún a los enemigos. El horizonte máximo de la ética filosófica es el *respeto* al otro; el horizonte de la religión, si bien supone el respeto al otro, se extiende al amor y a la compasión, al don y a la esperanza, a la trascendencia y al misterio.

A diferencia de la religión, las normas morales -con su constitutiva pretensión racional de validez universal, son necesarias y suficientes para articular una “convivencia” en paz y justicia en sociedades democráticas -pluralistas, diversas, interculturales y conflictivas-, puesto que el punto de vista moral remite a la igualdad fundamental y a la reciprocidad generalizada de todos los seres racionales: sus exigencias pertenecen al ámbito de lo primordial y lo necesario. En relación con el fenómeno religioso, esto significa que -aún para aquellos contextos de socialización en los cuales la religión es *genéticamente* originaria- el punto de vista moral debe tener una validez primordial para la convivencia no sólo entre creyentes de distintas religiones, sino también entre creyentes, no creyentes, agnósticos y ateos, puesto que su validez es universal en sentido estricto.

La pluralidad de valores y la diversidad de formas de vida buena han sido siempre una característica de la convivencia humana, aunque en las sociedades democráticas actuales asistimos a la necesidad imperiosa de regular las pretensiones de las distintas visiones del mundo -las cuales son no sólo diversas sino también divergentes- para poder lograr una convivencia en paz y justicia. La convivencia pacífica y justa entre cosmovisiones y estilos de vida diferentes sólo es posible sobre la base de una interacción razonable, que no excluya las convicciones íntimas y los valores fuertes que orientan a los ciudadanos en la búsqueda de la vida buena, pero que reconozca límites. Si desde la perspectiva de las normas vigentes en *mi* comunidad, lo razonable es pensar según los valores fuertes que arraigan en ella, actuar siempre según aquello que *mi* comunidad espera de mí, e interactuar de forma tal que se preserve la integridad física y moral de los miembros de *mi* comunidad, desde la perspectiva del punto de vista moral, lo razonable es pensar y actuar según aquello que es bueno no sólo para mí y para nosotros, sino para *todos*, e interactuar según máximas y normas que, en principio, puedan ser revisadas e impugnadas por cualquier ser racional que se sienta afectado en sus intereses, aspiraciones o derechos. Es en este sentido que las normas morales son intersubjetivamente vinculantes y tienen una *prioridad de validez* frente a los valores culturales y las normas religiosas.

En resumen La religión cristiana se presenta como propuesta de vida buena y de autorrealización plena; su mensaje está abierto a todos los individuos y la vincularidad de sus exigencias está circunscripta a la comunidad de los creyentes. Es una fuente optativa de sentido. Por el contrario, las normas morales poseen una validez universal: su vincularidad no es optativa y la concreción de sus exigencias es imprescindible para convivir de forma justa y pacífica en un mundo global diverso, intercultural y conflictivo.

4. Perspectivas

Las religiones ofrecen un horizonte existencial de sentido para esclarecer el pensamiento y orientar la acción humana en toda su complejidad e integralidad, con su esplendor y sus miserias, sus temores y esperanzas, sus sufrimientos y disensos, sus éxitos y sus fracasos: “ayudan a vivir” en medio de un mundo en permanente transformación, en el cual el hombre hace maravillas con el enorme poder de la ciencia y la técnica, y, a la vez, percibe la finitud de todos sus emprendimientos, descubre la vastedad de lo irremediable y se siente impotente ante la realidad del sufrimiento presente y pasado, del desconsuelo y de la muerte. Las religiones “ayudan a vivir” en la medida que ofrecen un sistema de legitimación y crítica de lo que ha de entenderse, en sentido enfático, por vida digna y plena.

Las sociedades actuales son, sin embargo, pluralistas y complejas: en ellas interactúan diversas comunidades y diversas culturas. La diversidad, la interculturalidad y la conflictividad son algunas de las características de las sociedades democráticas actuales. En ellas comparten un mismo espacio vital y cultural

ciudadanos que pertenecen a distintas comunidades religiosas y a comunidades culturales con valores fuertes diversos y divergentes, con formas de vida diferentes. La diversidad cultural y la pluralidad de formas de vida complejizan las relaciones sociales y políticas: contribuyen al mutuo enriquecimiento de los individuos y de la comunidad, pero producen también disensos y conflictos en la sociedad. En algunos casos, las religiones sirven de instrumento para canalizar y domesticar la conflictividad social, política y cultural; en otros pueden ser instrumentalizadas y generar o potenciar conflictos. Sea como fuere, si se pretende vivir en paz y justicia, una exigencia básica de razonabilidad es solucionar los conflictos o, al menos, tratar de depotenciarlos o neutralizarlos racionalmente. En caso de disenso y conflictividad ya no es posible seguir pensando exclusivamente en cómo vivir bien según mis propios valores, según mi forma de vida o las convicciones religiosas personales o de mi comunidad, sino que hay que interrogarse más bien respecto de cómo *podemos* "vivir juntos", si es que queremos convivir en paz y justicia. A mi entender, es aquí donde las *normas morales* tienen una función clave, insoslayable e insustituible.

Las normas morales son imprescindibles para *convivir*. Al exigir reconocimiento mutuo e igualdad fundamental, las normas morales permiten configurar una convivencia digna, en la que, por principio, se respeten los derechos básicos de las personas, señalando límites fundamentales a las diversas concepciones de vida buena. Las normas morales representan una instancia indispensable para una convivencia justa y pacífica, porque su objetivo es delimitar lo que es "bueno para todos" frente a todo aquello que sólo pueda ser considerado como "bueno para mí" o "bueno para nosotros" (Habermas, 2000) y que, en cuanto tal, puede afectar los intereses, las necesidades, los derechos o las aspiraciones de otros. Es por ello que, a diferencia de los enunciados religiosos, las normas morales son *universales* y tienen pretensión de *vincularidad intersubjetiva* en sentido fuerte. Podría decirse, en principio, que tanto la religión cristiana como las morales tienden a la *universalidad*; sin embargo, en cada caso se trata de una comprensión distinta del concepto de lo universal. Mientras que la universalidad de las normas morales se traduce como *reciprocidad generalizada* y como *exigencia intersubjetiva vinculante* en sentido estricto, la universalidad de la religión cristiana tiene que ser comprendida como "apertura sin límites" a todo individuo, a toda persona y a toda comunidad que quiera optar libremente por una determinada forma de vida, asumiendo los compromisos y las exigencias inherentes a ella.

En síntesis, es posible "vivir" profesando distintas religiones o ninguna, pero no es posible "convivir" en paz y justicia sin normas morales. Las normas morales son un requisito *sine qua non* para una convivencia justa y pacífica en la diversidad. En tal sentido, las convicciones y prácticas religiosas no deben lesionar las normas que se consideran como intersubjetivamente vinculantes. Presupuesta la vincularidad intersubjetiva de las normas morales, y más allá de ellas, las religiones ofrecen una visión global de orientación sobre aquello que nos cabe esperar, constituyen una tesaurización de preguntas sobre cuestiones últimas y dan respuestas a experiencias de finitud que desafían a la razón hasta los límites metodológicos de la ciencia y las fronteras conceptuales de la filosofía.

Notas

1, La crítica a la religión ha tenido lugar sobre todo en muchos países europeo-occidentales en los cuales se consolidaron los procesos de secularización. Curiosamente, en gran parte del mundo no occidental, las distintas religiones siguen configurando gran parte de las relaciones individuales y sociales; incluso en países como Estados Unidos, estandarte de la modernidad, gran parte de la población se considera creyente o profesa alguna religión. En la actualidad, Habermas ha introducido una nueva perspectiva crítica de los procesos tradicionales de secularización, que denomina "postsecular" (Habermas, 2002: 129ss.).

2. Desde el comienzo quisiera dejar en claro que, como guía de las reflexiones que siguen, me referiré exclusivamente a la religión cristiana.

3. La crítica de las normas y los valores presentes en el *ethos* y la fundamentación racional última de la *universalidad* e *incondicionalidad* de las normas morales son cuestiones filosóficas por excelencia. En tal sentido, disiento con Hans Küng respecto de que sólo "la religión está en condiciones de garantizar incondicionalmente" (Küng, 2000: 198) la validez de las normas morales. Si esto fuera cierto, sólo los creyentes podrían comprender cabalmente el sentido de la *incondicionalidad* de las normas morales. En un sentido similar puede sostenerse, con Habermas, que "el concepto de una verdad incondicional se puede defender no sólo a base de supuestos teológicos fuertes, sino también desde las premisas más modetas del pensamiento postmetafísico" (Habermas, 2004: 204).

4. En tal sentido, la afirmación, por parte del creyente, de que “Dios existe” (o mejor: del enunciado “creo que Dios existe”), tiene una pretensión de verdad en relación con la fe y la comunidad de creyentes, y no puede ser *demostrada* con vincularidad intersubjetiva, apelando a un método científico o filosófico.
5. Otras teorías conciben las relaciones éticas no como reciprocidad, sino como *asimetría radical*. (Lévinas, 1977)
6. Sin embargo, no estoy de acuerdo con quienes pretenden validar esta tesis de forma simple y empírica, sosteniendo que la moral de los países seculares (en los que ha declinado fuertemente la creencia en un ser superior y las prácticas religiosas -como es el caso de Francia, Alemania o Inglaterra) puedan ponerse como ejemplo de “la buena conducta moral, y mucho menos violenta” (Kurtz, 2002) que otros países. La historia del colonialismo desmiente la idea de que la moral de los países europeos pueda ser ejemplo para el resto del mundo. Tampoco la ética pública de Estados Unidos es un modelo a imitar: la razón de ello no reside en que es un país religioso, sino básicamente en el hecho de que comprende la religión de una forma muy peculiar, que no puede ser trasladada sin más a otras culturas. Más aún, es evidente que la política exterior de Estados Unidos -un país ilustrado, pero que se autocomprende como altamente religioso- ha sido en muchos casos nefasta y contraria a las exigencias básicas del mensaje de la religión cristiana. La aseveración de que las conductas de las sociedades “altamente seculares” puedan servir de ejemplo de “conducta moral ‘buena’ y ‘menos violenta’ -tal como afirma Kurtz- tiene que ser relativizada y no puede ser aceptada sin más: el trato que reciben los extranjeros y los inmigrantes en los países mencionados está lejos de poder ser calificado de “modelo de conducta buena y no violenta”. Lo que me parece indudable es que, en medio de conductas que a todas luces lesionaban y lesionan normas morales elementales y los derechos humanos fundamentales, Europa ha dado no sólo los medios para combatir dichas lesiones sino que, en muchos casos, ha dado ejemplos de lucha concreta, dentro y fuera de Europa, para la reivindicación de los derechos humanos. Esta reivindicación no es ni ha sido nunca producto *único y exclusivo* de la intervención de ciudadanos secularizados, sino también de ciudadanos profundamente religiosos. Ante el compromiso con la emancipación y la liberación, la distinción entre ciudadanos secularizados, ateos, gnósticos, escépticos y religiosos aparece -desde siempre, pero sobre todo en la actualidad- como un lujo impertinente.
7. Así, por ejemplo, la religión puede ser vinculada con la superstición y la magia, o puede sostenerse que sus funciones son puramente ideológicas (de alienación, de dominación, etcétera). Según Marx, una forma fundamental de alienación religiosa es justamente apelar a un “más allá” para dar respuesta a los problemas de este mundo.
8. Desde un punto de vista fenomenológico puede afirmarse que no hay prácticamente ninguna cultura humana sin religión, y que la religión cristiana ha ocupado, por ejemplo, un lugar clave en el origen y el desarrollo de la cultura occidental hasta nuestros días, y, en cierta medida, sigue ocupando un espacio importante, aunque mucho más restringido, en el mundo de la vida de las sociedades secularizadas. Me parece claro, asimismo, que en distintas épocas y en distintos lugares, las consecuencias históricas de algunos agentes religiosos y los resultados de algunas prácticas inspiradas en las religiones, también en la religión cristiana, han sido nefastas para los individuos y para la sociedad: por ejemplo, según épocas y lugares, la persecución de científicos y el abuso del poder político.
9. Un ejemplo actual de este tipo de motivación inaceptable, por ser coercitiva de las conciencias (es decir, no tanto por el contenido, sino por la injerencia de la presión religiosa en las decisiones y acciones políticas en una sociedad democrática) es, por ejemplo, la *amenaza de excomunión* que pende sobre los políticos católicos que voten a favor de la ley de despenalización del aborto, según lo expresa la norma del Código de Derecho Canónico (redactada en 1983 y cuyo canon 1398 expresa: “Quien provoca el aborto, si este se produce, incurre en excomunión *latae sententiae*”, esto es, de forma automática). Asimismo, muchos católicos y no católicos han interpretado como una motivación inadecuada e irrazonable la comprensión de que el proyecto legislativo del matrimonio de personas del mismo sexo no es un mero proyecto político sino una movida de Satanás. (http://infocatolica.com/?t=noticia&cod= 6783), consultado el 1 de noviembre de 2010.
10. El poema “La prueba” dice: “Del otro lado de la puerta un hombre / deja caer su corrupción. En vano / elevará esta noche una plegaria / a su curioso dios, que es tres, dos, uno, / y se dirá que es inmortal. Ahora / oye la profecía de su muerte / y sabe que es un animal sentado. / Eres, hermano, ese hombre. Agradezcamos / los vermes y el olvido” (Borges, 2004: T. III, 304).
11. Habermas reconoce que la ética del discurso tiene pretensiones “bien modestas” y que, en tanto que teoría moral, no puede dar respuesta al amplio potencial semántico de las religiones. “¿No es obsceno que los usufructuarios nacidos después esperen de quienes han sido asesinados y privados de su dignidad una póstuma aquiescencia contrafáctica a normas que pueden que parezcan justificadas a la luz del futuro esperable por esos usufructuarios? […] El estricto concepto de moral que para nosotros se sigue de las propias estructuras del pensamiento moderno debe ir de la mano de una autocomprensión bien modesta de la teoría moral” (Habermas, 2000: 32)

Referencias

Borges, J. L. (2004), *Obras completas*, 4 Ts., Buenos Aires: Emecé

Bunge, M. (2008), Entrevista a Mario Bunge, por Pascual Vera, disp. en: http://www.um.es/campusdigital/entrevistas/entrevista%20 Mario%20Bunge.htm, 31 de marzo

Dussel, E. (1974), *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, disp. en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/dussel/cristian/cristian.html (14-05-2011)
Dussel, E. (1993), *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella: Editorial Verbo Divino
Guisán, E. (1990), *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona: Anthropos
Habermas, J. (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta
Habermas, J. (2001), *Israel o Atenas: Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid: Trotta
Habermas, J. (2002), *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberar?*, Barcelona: Paidós
Habermas, J (2004), "Un diálogo sobre Dios y el mundo", entrevista con Eduardo Mendieta, en: J. Habermas, *Tiempo de transiciones*, Madrid: Trotta
Habermas, J. (2005), *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta
Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós
Küng, H. (2000), *Una ética mundial para la economía y la política*, México: FCE
Kurtz, P. (2002), "¿Son compatibles la ciencia y la religión?", en *Skeptical Inquirer*, Vol. 26, No. 2 Marzo/Abril 2002, trad. del inglés por M. Méndez López, disp. en: http://amer.humanists.net/compat.html, 26 de marzo de 2010)
Levinas, E. (1977), *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme
Rawls, J. (2006), *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica
Rorty, R., G. Vattimo (2006), *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Buenos Aires: Paidós
Russell, B. (1951), *Religión y ciencia*, México: FCE
Vattimo, G. (1996), *Creer que se cree*, Barcelona: Paidós

RAZONES PARA CREER

Gustavo Ortiz

Si se pensara en iniciar un texto refiriéndolo a sus *condiciones de producción*, la complejidad semántica y pragmática de la expresión aconsejarían desecharla, especialmente si ése no fuera el aspecto que se quisiera privilegiar, como es en el presente caso. La dificultad cedería si se introdujeran recortes sucesivos, y la pregunta se localizara en los usos que hacen de la expresión, autores y perspectivas teóricas pertinentes; más todavía, si se incorporaran los contextos institucionales y lingüísticos, o se aludiera a la trama de intereses subyacentes o explícitos del propio sujeto de la enunciación.[1] Lejos de satisfacer esas condiciones, me conformaré con suministrar alguna información que, aunque más no fuere, permita reconstruir las circunstancias que ocasionaron este texto, el objetivo que se le asignó y las pretensiones que se le adjudicaron; y que ayuden a situarlo, a identificar sus núcleos argumentativos y la secuencia que intentan conformar. Y a proponerlo, finalmente, en un espacio público apropiado de discusión y argumentación.

Así pues, y reconstruyendo sus orígenes, en un principio, este escrito tuvo la forma de comentario a una ponencia de Wolfgang Kuhlmann, titulada *Dificultades con la fe*, que se publica en este mismo volumen y que su autor expusiera en el V Coloquio de la Fundación ICALA sobre *Ética del discurso y los desafíos a la interculturalidad y la religión en un mundo global*. Sin embargo, mi aporte puede ser leído independientemente, y en ese sentido presume una inteligibilidad que le sería propia, pero que se muestra en sus alcances cuando se la ubica al trasluz de la ponencia de Kuhlmann, resumida en las conclusiones que cierran su texto.[2] En su momento, ambas intervenciones dieron lugar a una discusión estimulante pero insuficiente, dado el manejo del tiempo previsto para la ocasión, necesariamente breve.

He ordenado el escrito en partes que contienen el desarrollo de determinadas ideas o de ciertos aspectos de las mismas; advierto, con todo, que algunas afirmaciones que formulo a lo largo del escrito, necesitarían de una exposición más extensa y cuidadosa. La falta de esas

cualidades, intenta ser compensada por una orientación general del texto que se dirige a un punto muy definido, relacionado directamente con las conclusiones del trabajo de Kuhlmann: mostrar que hay razones para creer; que estas razones pueden estar penetradas de pulsiones, de miedos, o de subjetividad; ser explicables por la ciencia o la crítica social; en otras palabras, pueden tener génesis diversas, pero no obstante, ser sometidas a procesos intersubjetivos de legitimación, con la condición que se respete su especificidad.[3] En todo caso, por más contaminadas que estén, las razones de la fe poseen un núcleo de sentido que las justifica, esto es, no solo explica su existencia y las hace inteligibles, sino que también presume legitimar sus pretensiones cognoscitivas. La textura opaca que ofrecen, parece deberse a que en ellas se condensa la finitud, la mortalidad y la contingencia, individual y colectiva, las más palpables evidencias de nuestra condición humana, frente a las cuales la ciencia carece de respuestas convincentes.[4] Algunos intentos, al respecto, suelen tener la forma de un gesto impotente, un ademán inútil, consistente, por lo general, en una racionalización, que en lugar de constituir una respuesta, pareciera más bien una evasión solapada.

El texto que presento es más extenso que el comentario aludido con anterioridad, pero no sería interpretado adecuadamente, reitero, si se lo viera como una respuesta a la ponencia mencionada. En efecto, no se detiene en un análisis pormenorizado de las cuestiones que el trabajo de Kuhlmann plantea a los creyentes, ni contesta a cada una de las objeciones, algunas certeras y directas, otras con efecto retardado, pero todas frontales. Para emplear una metáfora inspirada en el mundo del boxeo, su autor va golpeando al cuerpo del adversario de manera sostenida, desgastándolo, quitándole espacio, aire y capacidad de reacción, hasta inducirlo a una rendición incondicional.

Como Wolgang Kuhlmann, tampoco yo soy un especialista en filosofía de la religión, aunque me sienta interpelado por lo que él denomina, acertadamente, *dificultades con la fe*, aquéllas implicadas, básicamente, en la experiencia y el pensamiento judeocristianos, y que saltan cuando se los confronta con la "imagen del mundo racional, científica e ilustrada del hombre moderno"[5], según se expresa. Y en efecto, la crisis desatada pareciera terminal, al menos, para la *cristiandad*, esa forma histórica que asume el cristianismo a partir de Constantino, aunque amenaza con alcanzar al núcleo duro de los valores religiosos cristianos sobrevivientes, y a su presunta capacidad para continuar orientando las acciones de los creyentes.

Coincido con mi interlocutor en el mencionado Coloquio, también, en que hay tres posibles reacciones frente al problema. Una primera, con nostalgia de un pasado triunfalista, deseosa de dominar y silenciar a la modernidad, inconducente y nefasta en sus consecuencias, pero a la que no habría que ignorar ni despreciar. Una segunda que puede, desde la vereda opuesta, asumir posiciones francamente reactivas y agresivas frente a la fe, o encogerse de hombros, o declarar irrelevantes sus problemas. Finalmente, una tercera, que procura enfrentarlos con seriedad y respeto; es en esta última donde se instala la confrontación de opiniones llevadas a cabo en el Coloquio del ICALA.

Una manera de implementar esta última posibilidad, me parece, sería comenzar aludiendo (que es una forma de empezar *eludiendo*, dada la complejidad de la cuestión) a aquellas situaciones en las que se entrelazan la experiencia religiosa cristiana y la modernidad. Siempre operante, ese pasado actúa a nuestras espaldas, ejerciendo una efectualidad histórica (en el sentido de Gadamer) incapturable por el lenguaje puramente informativo. Si se la toma, esa decisión implicaría instalar la cuestión, de un golpe, en el ámbito del conocimiento práctico históricamente situado, haciendo que se la formulara de manera diferente. El supuesto de fondo que jugaría, entonces, es que la relación entre cristianismo y modernidad se dio de manera distinta en Europa y en América latina, lugares desde donde se hace la pregunta.[6]

En la primera parte de este texto, quisiera detenerme en la perspectiva enunciada. Posteriormente, me ocuparé de un problema central en las relaciones entre modernidad y experiencia religiosa cristiana: la que se entabla entre la última y la imagen científica de la realidad que emerge con la ciencia moderna. Finalmente, cerraré este aporte con algunas conclusiones.

1. Experiencia religiosa cristiana y modernidad

1.1 En la introducción he hablado, en un par de ocasiones, de *experiencia religiosa cristiana*.[7] Lo hago, antes que nada, como una respuesta primera a la forma en que Kuhlmann plantea el problema. En su texto, en efecto, Kuhlmann trabaja críticamente las perspectivas

de tres autores (Alston, Platinga y Swinburne), a los que considera representativos del pensamiento creyente, enrolados en la filosofía anglosajona de orientación analítica, con una fuerte tendencia a privilegiar el conocimiento teórico, y a la ciencia, como paradigma del mismo. De hecho, el esfuerzo que realizan va orientado a mostrar la compatibilidad de la imagen religiosa con la imagen científica, en mi opinión, con dos inconvenientes, que facilitan las objeciones de Kuhlmann. Primero, parten del supuesto que el lenguaje de la religión habla sobre la realidad con las mismas pretensiones cognoscitivas con las que lo hace el lenguaje de la ciencia, a riesgo, incluso, de provocar torsiones en su propio discurso, por el afán de conformismo. Segundo, se mantiene el conocimiento religioso en el registro del conocimiento teórico, si es que al término lo hacemos equivalente a conocimiento científico empírico, lo que equivale a no haber tomado en cuenta la acertada crítica kantiana, al respecto. Me parece que en ambos casos se configura lo que Ryle denominaba *error categorial*. (Ryle, 2005)[8]

De allí que prefiera hablar, desde un comienzo, de experiencia religiosa cristiana, y al hacerlo, ubicar al conocimiento religioso, decididamente, como un componente del conocimiento práctico, aquel que orienta nuestras acciones. Por otro lado, lo que genéricamente denomino *experiencia religiosa cristiana* subyace a la historia de occidente, más allá de las valoraciones que puedan hacerse de la misma.[9] Opto por la expresión, también, porque es desde ella desde la que puedo decir algo, puesto que me alcanza y me involucra. Esto significa, ajustando la perspectiva, que no hablo sobre el cristianismo, sino desde el cristianismo, y que esa toma de postura marca diferencias, también en el orden metodológico. En mi manera de abordar el problema despunta un modo hermenéutico de reconstrucción y de descripción fenomenológica.

Esta experiencia religiosa que nos precede tiene diferentes expresiones simbólicas, institucionales y lingüísticas y diferentes formas de presencia y de permanencia: más acentuadamente secularizada en Europa, todavía viva y operante en América latina; crispada, violenta y conflictiva, y simultáneamente, con testimonios reconocidos de fraternidad y solidaridad; mostrando actitudes intolerantes y fundamentalistas y al mismo tiempo con aperturas y apuestas francas por la razón. Sea como fueren su comportamiento y su vigencia, no se la puede ignorar: más allá de su conceptualización y valoración, actúa ya a nuestras espaldas, y se ha convertido en un lugar hermenéutico y ontológico, desde el cual nos comprendemos y obtenemos, o al menos obtuvimos, existencia social.[10]

Y en efecto, en la pre-modernidad, lo religioso ha preformado las relaciones primeras que se entablaban con los otros y con la naturaleza; ha moldeado, por acción o por reacción, los ordenamientos y categorías del lenguaje, y ha permeado las instituciones. A partir de la modernidad, coexiste y se solapa con otras experiencias, individuales y colectivas, con las cuales sufre enfrentamientos, desplazamientos y desarticulaciones; pero la impresión es que pervive, transformada.

A este propósito, el término *revolución,* que ha sido utilizado en la historia de la ciencia y en la exposición de los sistemas económicos y políticos, pareciera inicialmente impertinente e inaplicable si se lo refiere al mundo de la vida históricamente situado de occidente, en su dimensión religiosa. En efecto, cuando una teoría de la ciencia empírica explica más y mejor el mundo que otra, introduciendo una novedad imprevista, o cuando se producen transformaciones radicales en los modos de producción económica y en el ordenamiento del poder político, los cambios obtenidos suelen calificarse de *revolucionarios.* En el caso de lo religioso, la aplicación del término se complica, especialmente si con el mismo no se atiende al armado institucional y ritual de la religión, o a sus formulaciones dogmáticas, o a otras manifestaciones que ofrecen aspectos relativamente comparables. Y en particular, se complica si por revolucionario, en el caso que nos ocupa, se entiende el paso de un ordenamiento de la experiencia en donde lo religioso tiene una presencia decisiva, a otro en el que esté ausente totalmente, este último, por otro lado, difícilmente constatable, dada su pertenencia a la praxis histórica de un individuo o de una colectividad (Kosselleck, 2003: 115).[11]

La idea es que, en el tránsito de la pre-modernidad a la modernidad, lo religioso no desaparece; en todo caso, se diversifica y particulariza. Por un proceso histórico de sedimentación, lo religioso, en occidente, ha ido conformando un cuasi a-priori hermenéutico y perceptual[12], ha saturado el ordenamiento primero de la experiencia, infiltrado el lenguaje, penetrado significados y al mismo tiempo, ha padecido vaciamientos semánticos y olvidos pragmáticos, instaurado una trama valorativa que ha sufrido progresivos procesos de

devaluación, de significación y resignificación, en una época, como la que vivimos, y que algunos denominan post-secular. El Dios, cuya muerte fue insistentemente anunciada, estrictamente pareciera corresponderse más bien con el de la imagen helenizada construida en la cristiandad. Da la impresión, también, que lo que se ha escrito es la historia institucional, pero no el relato sobre la experiencia vivida del cristianismo que ha informado las acciones de los creyentes, se ha convertido en habitus[13] y en modos de estar y de existir en el mundo. Solo la reflexión crítica podría hacer saltar esa historia silenciosa y resistente al olvido.

1.2 La perspectiva elegida, la cristiana, no agota el fenómeno religioso, que la excede y del cual, en consecuencia, es solo una de sus realizaciones; sin embargo, en cuanto tal, presenta una serie de características que me reduzco solo a recordar. Se sabe, así, que el cristianismo es ininteligible sin el judaísmo; el judeo-cristianismo, a su vez, dice de sí mismo ser una religión histórica. El término *histórica*, aplicado a la religión judeo cristiana, se puede entender, al menos, de las siguientes manera: 1. Una religión que proclama su fe en un Dios personal, distinto al mundo o a lo que tenemos por realidad perceptible; mundo o realidad a los que ha creado y a los que mantiene en la existencia. No es, en consecuencia, una religión animista; y aunque no lo excluye, tampoco es principalmente una religión hierofánica; es en ese sentido que se la denomina histórica, en una primera acepción del término. Lo es, pues, en cuanto se distingue del orden de la naturaleza. 2. Este Dios personal (un Dios que habla), se habría revelado inicialmente, a un pueblo (Israel), de distintas maneras, y en “la plenitud de los tiempos”, lo habría hecho *encarnándose*; el término *histórica* designaría, pues, el ámbito de la revelación de Dios y el modo en que se manifiesta e irrumpe en el mundo de los hombres. La historicidad, así, pasa a ser constitutiva del judeo cristianismo; indica el modo de aparición de Dios: solo podemos conocerlo, en cuanto se manifiesta históricamente, en el cuerpo, en las acciones y en la palabra. Porque Dios acontece históricamente, su existencia no es evidente, ni explicable, aunque sí comprensible. Pueden ser explicables las condiciones de su aparición, pero no su existencia, que es creída por la fe. La fe es la respuesta a esta revelación de Dios, en la historia y por la palabra; es la respuesta a su trascendencia y a su historicidad, que exigen este modo de conocimiento específico.[14] Pero la fe no es irracional; tiene sus razones; éstas se articulan discursivamente y presumen legitimar la confianza depositada en el Dios hecho hombre y en el sentido que El otorga a la existencia. Las razones de la fe, que son las razones del creyente, en quien las profesa, provocan convencimiento y albergan pretensiones de validez y de verdad.

1.3 A su vez, cuando hablo de *modernidad*, entiendo por tal, un complejo proceso histórico, no susceptible de datación cronológica exacta, pero que comienza a gestarse en Europa, y al que se puede asignar un punto de partida convencional, supongamos, en los viajes de Colón. En ese período histórico de la modernidad se distinguen fenómenos que se dan de manera diacrónica y asimétrica, si se tienen en cuenta los tiempos y las formas de desarrollarse en una geografía política que, como la europea, conoció organizaciones y reorganizaciones casi constantes. Al respecto se suelen registrar la Reforma Protestante, el nacimiento de la ciencia empírica, el surgimiento del modo de producción capitalistas, con sus distintas etapas y con el liberalismo que conlleva; la revolución francesa y la marxista, y una cultura nueva (ésa es la significación fuerte de *moderna*) que se expande por toda Europa y atraviesa sus fronteras. Esta cultura distinta se la suele abarcar con el término *ilustración,* que en el fondo, indica el recurso a la razón como única instancia de legitimación de ese orden nuevo que irrumpe. (Habermas, 1985) Sobre cada uno de estos acontecimientos se ha escrito abundantemente y sólo añadiría, para favorecer la exposición, lo siguiente: Los fenómenos mencionados como pertenecientes a la modernidad, conforman procesos históricos que abarcan dimensiones decisivas en los modos que los hombres tienen de relacionarse entre ellos, con ellos mismos y con la naturaleza; en ese aspecto, la modernidad presume alcances totalizantes. Por lo tanto, implica transformaciones profundas, no solo en la forma de pensar, sino también en la de vivir; estas transformaciones conllevan cambios radicales (revolucionarios) respecto a épocas anteriores. Esos cambios revolucionarios, pues, una vez producidos, infiltran y desarticulan aquellas relaciones que conformaron la identidad individual y colectiva; o para continuar con el lenguaje metafórico, estas relaciones se descentran, esto es, pierden el fundamento metafísico y religioso.

Este desfondamiento afecta, en primer lugar, las relaciones del hombre con Dios, tal como éstas se daban en el período anterior, es decir, en la Edad Media: de necesarias y universales,

pasan a ser contingentes y sujetas a opciones. Dios deja de ser una existencia patente; también, el garante último del conocimiento. Para conocer la naturaleza, no se lo necesita; por el contrario, hasta se lo ve como un estorbo. El conocimiento de la naturaleza, a su vez, es dicho en un lenguaje matemático, que permite explicarla y predecirla; y dominarla, con las técnicas a las que este conocimiento da lugar.

La pérdida del fundamento, además, introduce la precariedad en las relaciones sociales, hasta entonces compactadas por creencias compartidas, y desde las que provenían orientaciones con sentido para las acciones y las interacciones. (P. Berger, Th. Luckmann, 1987) El monoteísmo moral se hace politeísmo; las ofertas y las opciones religiosas se multiplican; las ideologías, reemplazan a la religión como dadoras de significado y como argamasa en la construcción de la sociedad. Dios, la religión y la moral dejan de legitimar el poder político; y dejan de explicar la historia. Y de estar presente, como lo dado y supuesto, en los modos de vivir y de habitar en el mundo. Aquí, mundo es tomado como trama de significado, como referencias abiertas en las que los hombres se sienten acogidos. La muerte de Dios, anunciada por Nietzsche, proclama el fin de una época y el advenimiento de otra, con consecuencias que se perciben con mayor claridad en Europa, y con retraso en América latina. A continuación, me reduciré a esbozar las difíciles relaciones entre la experiencia religiosa cristiana y la modernidad, principalmente en Europa

1.4 En Europa, la experiencia religiosa y sus conceptualizaciones estuvieron expuestas a una modernidad comandada por un modelo de racionalidad proveniente de un desarrollo científico con consecuencias económicas y políticas impresionantes, y con un prestigio social adquirido que terminó convirtiéndose en prestigio cognoscitivo, diezmando otras formas de conocimiento.[15] Las ciencias empíricas modernas presentan a la praxis y al conocimiento religioso desafíos en registros diferentes. Arguyen, por ejemplo, que las creencias religiosas son intraducibles al lenguaje matemático, en el que formulan sus conocimientos. Reclaman, además, la competencia exclusiva en la tarea de explicar y predecir los fenómenos de la naturaleza. (Ladrière, 2001: 523) Como se sabe, esas pretensiones cognoscitivas habrían de trasmitirse a las ciencias sociales y a las ciencias humanas, haciéndose extensivas, en consecuencia, al ámbito sobre las que estas últimas recaen y abarcando, incluso, la experiencia religiosa, finalmente, considerada una experiencia social y humana, sin más. Y como se sabe también, en Europa, especialmente en aquellos países en donde la modernidad tuvo un proceso sostenido y homogéneo, el tipo de racionalidad operante en la ciencia trasciende el ámbito de la teoría y de la vida académica y se hace presente en otros espacios, como el de los sistemas políticos y económicos, alcanzando incluso a la cultura y a las relaciones intersubjetivas.

En el orden político, con la modernidad empieza el desmoronamiento de la monarquía, al menos como forma efectiva de gobierno, y el surgimiento de la democracia; el tránsito de una a otra tuvo las características de una revolución, sobre todo, si se la define desde la perspectiva de la legitimidad y si el término se aplica a la justificación en el uso del poder. (Habermas, 1998: 589) Los regímenes monárquicos apelaban a su condición de representantes de la divinidad; las democracias modernas hacen residir el principio de la legitimidad del poder en la idea de pacto, que surge como resultado de decisiones de actores políticos calificados. Más allá de la extensión del nuevo sujeto político, lo que me importa acentuar es su constitución: la capacidad de legitimar el uso del poder, reside en los mismos ciudadanos. Como se sabe, este acontecimiento histórico impactó profundamente en la religión institucionalizada; más todavía, algunos piensan que el estado moderno surge como alternativa al enfrentamiento crónico de la guerra de religiones. (Kosselleck, 1973) En todo caso, marca el principio del fin de la alianza entre la iglesia y la monarquía, y la aparición del fenómeno del secularismo y de la secularización.

El capitalismo es la expresión económica de la modernidad, con impactos certeros en la experiencia religiosa. Hay muchas maneras de estudiar el fenómeno; aquí menciono una clásica: la que presenta Weber, cuando ve el ethos religioso operando en la misma constitución de la modernidad capitalista. (Weber, 1998: 25) Los valores religiosos, inicialmente referidos a la salvación eterna, se desplazan hacia el mundo y se transforman en motivaciones eficaces de un nuevo modo de producción de bienes económicos. Finalmente, pierden la fuerza religiosa original y terminan secularizándose, o en todo caso reforzando, a través del mercado y de la idea de competencia que le viene asociada, la figura del individuo, y con ella, la de una experiencia religiosa al

margen de las instituciones y de la comunidad, recluida al ámbito de lo privado.

1.5 Los cambios que trajo la percepción moderna científica del mundo, vinieron acompañados de un impresionante despliegue tecnológico. Recuerdo el fenómeno, porque me interesa significar que la secularización que proviene de una organización técnica y tecnológica del mundo, afecta a la experiencia religiosa de una manera diferente a como lo hace la imagen científica. Eso se percibe con claridad a medida que el desarrollo tecnológico se independiza del científico, con el que estuvo fuertemente vinculado. Si se ve a la técnica y a la tecnología, antropológicamente, como una prolongación de los órganos ejecutores de nuestro organismo o como la posibilidad de ampliar las potencialidades del cerebro, creando mayores ámbitos de libertad individual y colectiva, se le quita el anatema con que la grabó el pensamiento crítico, considerándola solamente como una instancia, la más sofisticada, de la llamada racionalidad instrumental.

Esta versión más amical, sin embargo, desde un punto de vista histórico, resulta cuestionable. La innovación tecnológica ha estado impulsada y sostenida por los intereses del mercado y de la política; y continúa estándolo. Es cierto que su uso, cuando éste resulta accesible, hace más eficiente y simple la producción de bienes y de servicios. Pero también es cierto que masifica, tiende a subsumir la relación intersubjetiva en relación social, con predominio de reglas técnicas por sobre las reglas prácticas (Habermas, 1976b: 223), y a disminuir la capacidad de reflexión y de interioridad,[16] condiciones importantes para la experiencia religiosa.

Las relaciones de la ciencia empírica y de la tecnología con la religión son complejas y difíciles de tematizar. Si se hiciera abstracción de las condiciones reales en las que se dan, que proveen de un plus considerable de dificultades, se pueden hacer consideraciones generales, como las que siguen.

A diferencia de la finalidad cognitiva de la ciencia, la tecnología persigue un objetivo de dominio, en principio, instalándose en las relaciones de los hombres con la naturaleza, y cuando se le suma un implante político o ideológico, en las relaciones de los hombres entre sí. El riesgo principal, ya insinuado, es el de una naturalización de las relaciones personales o el de una colonización del mundo de la vida, y una supresión de lo normativo. (Habermas, 2006: 158)

El fenómeno de la globalización se deriva más de la revolución tecnológica que de la científica; la informática, la cibernética y la robótica, que la caracterizan, tienen más insumos de la primera que de la segunda. El ordenamiento tecnológico de la realidad, tiende a reordenar en sistemas y subsistemas categorías centrales, como la de tiempo y espacio, y provoca el vaciamiento de la subjetividad. Por este motivo, la experiencia de la contingencia, propio de la modernidad, no se elimina con el cobijo tecnológico, sino que se agudiza. Y en efecto, las decisiones no desaparecen, sino que se multiplican; esas decisiones no siempre están aseguradas racionalmente, por una lógica de eficiencia y del cálculo: la aleatoriedad de los sistemas, la imprevisibilidad originada en la interacción, mechada de intereses incontrolables, dejan intersticios a la indecibilidad y a la libertad. La función no puede sustituir enteramente al significado; finalmente, la contingencia se debe a la mortalidad, que es el lugar donde balbucea la pregunta por el sentido y abre a la experiencia religiosa.

1.6 En un mundo ordenado tecnológicamente, la secularización se configura como una absorción del sentido por la función; la institucionalización viene a proteger a los individuos de las inclemencias de la contingencia. No es de extrañar que en esa situación, la religión fuertemente institucionalizada o ritualizada aparezca como un cobijo. Y se la pueda considerar como cumpliendo una función importante de alivio frente a las contingencias. Al menos, esa función sería detectable en la premodernidad, cuando la religión producía, concentraba, administraba y distribuía el sentido; e impedía que la contingencia se desbocara. A medida que la religión aflojaba el control sistémico, la contingencia afluyó cada vez con más fuerza y con mayor penetración en el plexo de las acciones humanas. Para Luhmann, quien ha privilegiado esta perspectiva de análisis, contingente es lo que se opone a lo necesario y a lo imposible y se desata en la modernidad. (Luhmann, 1996)

En la premodernidad, la religión opera como respuesta suficiente a la contingencia: la afirmación de un Dios trascendente garantiza un fundamento seguro, suministra un orden necesario y define como posible solo lo no contradictorio. Estas funciones de la religión se aflojan cuando la ciencia moderna empieza a horadarla en su calidad de fundamento con reaseguro metafísico, pero no desaparecen se transfieren desde la trascendencia a la

inmanencia y se adjudican al sustituto suyo: la ideología, que se convierte en un proyecto de reconstitución de un sentido único de la praxis colectiva. La ideología se acomoda como una trama valorativa de creencias últimas y que, como reacción (mechada de un cierto resentimiento), ha favorecido la alternativa de una subjetividad desatada de todo control normativo, por ejemplo, en Nietzsche. Con un final paradójico, pero con una intencionalidad compartida: lo que se busca en las instituciones protectoras o en la experiencia pulsional y espontánea, es la seguridad que pueden proporcionar las instituciones o la naturaleza, en un mundo desolado por la ausencia de Dios.

2. Lenguaje científico y lenguaje religioso: sus pretensiones de validez

2.1 Por razones expositivas, he armado una secuencia según la cual pareciera ser la ciencia moderna institucionalizada la que introduce un modo de conocer y una nueva percepción del mundo que no se articulan con los que propone la fe cristiana vivida en el momento. En otras palabras, el impulso inicial provendría de la ciencia institucionalizada, la que ejercería un tipo de causalidad cuasi estructural en las acciones de los creyentes, provocándoles desajustes existenciales. Y en efecto, es razonable pensar que la imagen científica de la realidad haya sido la que cuestionaba a la imagen religiosa de los creyentes modernos, permeándola. Se ha producido una inversión notable: hasta el advenimiento de la modernidad, fue la imagen religiosa la hegemónica, con refuerzos en la filosofía griega y en una organización institucional marcadamente influida por el imperio.

La tensión creada afecta de manera especial a los científicos e intelectuales creyentes de la época, instalándose en la vida vivida de cada uno de ellos (Occam, Bruno, Copérnico, Galileo, Erasmo, Bartolomé de las Casas), por citar algunos.[17] La ciencia y la fe se presentan como modos primeros (y en aquel entonces, contrapuestos) de organización de la experiencia, cuya desarticulación termina escindiendo la personalidad. Si a esto se le suma la presión y los controles institucionales; las luchas por el poder político y religioso, justo en ese punto histórico de inflexión, marcado por la resistencia de una época a su desaparición y las vísperas de otra que puja por nacer, se puede hasta imaginar la vulnerabilidad y desprotección de las historias individuales.

2.2 Me parece que este es uno de los puntos neurálgicos en el trabajo de Kuhlmann, quien le otorga al tipo de racionalidad operante en la ciencia, un valor que oscila entre lo exclusivo y lo ejemplar o paradigmático. Haría falta caracterizar de una manera cuidadosa qué se entiende por racionalidad, en el contexto; e indicar el riesgo que se asume, cualquiera fuere la inteligencia de la misma que se tenga, si se la identificara con el conocimiento científico.[18] Al respecto, me interesaría recordar dos cuestiones. Primero, que el significado del término *racionalidad* aparece ligado al de ciencia, el cual muestra un recorrido que parte desde la idea axiomático-deductiva, presente en los griegos, pasando por la de la modernidad, que mantiene el esquema griego, pero desplaza el criterio de cientificidad desde la evidencia de los axiomas a la experiencia, sin perder en contundencia, hasta llegar al falibilismo incubado en la crisis del fundamento de fines del siglo 19. Y en segundo lugar, recordar que el término indica, correlativamente, el desplazamiento de la instancia de validación desde el ámbito del conocimiento teórico, al ámbito del conocimiento práctico. (Ortiz, 1982)

Es en este registro, en el del conocimiento práctico, en donde se produce una curiosa nivelación gnoseológica entre la ciencia y la religión: ambas serian, inicialmente, construcciones de la razón práctica, aquélla que se dispara para responder a los desafíos del entorno que amenazan nuestra supervivencia como organismos y como especie. A diferencia del resto de los organismos vivos, nuestra respuesta no es solo ni principalmente instintiva; tampoco nos limitamos a la mera adaptación. Inventamos y creamos respuestas a dos tipos de escasez: la de bienes y la de sentido. La primera se soluciona por medio del trabajo y por el recurso a la ciencia, cuyas explicaciones, predicciones y derivaciones tecnológicas permiten un mejor aprovechamiento de la naturaleza y un incremento de los bienes faltantes; y también por el recurso a la política, que puede posibilitar una mejor distribución de los mismos. La segunda salta cuando se vive la vida: el dolor, el sufrimiento, la soledad y finalmente, la muerte, agudizan la pregunta por el sentido. Desde siempre, la religión se presenta como un intento por dar respuesta a esta provocadora pregunta. A continuación, voy a comentar con mayor amplitud estos dos aspectos.

2.3 Se sabe que la modernidad es una época que se caracteriza por la afirmación de la razón, entendida básicamente como aquella capacidad

de conocimiento propia del hombre. La ilustración apela, precisamente, al uso de la razón así entendida, especialmente, al que se muestra en la ciencia moderna. Las teorías del conocimiento de la modernidad, sobre todo las impulsadas por la ilustración, son desbordantemente optimistas: garantizan que la razón está capacitada para conocer la naturaleza y de la misma manera y con los mismos instrumentos, todo lo que abarcara el ámbito de la acción humana y sus creaciones.

Una conocida tesis, proveniente de un positivismo ya ingresado en el giro lingüístico, pero detenido en la dimensión sintáctico-semántica del mismo, sostendrá que una actividad es cognoscitiva si y solo es científica, y es científica si y solo se valida metodológicamente, siempre y cuando se trate del método hipotético-deductivo o nomológico deductivo (Popper-Hempel); el recurso al método, pues, garantiza validez, aunque no verdad. Este aflojamiento en los criterios de cientificidad no obsta, sin embargo, para que se considere a la ciencia, y a la ciencia empírica, como una forma exclusiva, o, en todo caso, paradigmática, del conocimiento racional. En Popper, por ejemplo, se advierten claramente diferencias con el reduccionismo del cientificismo positivista; no obstante, la ciencia continúa siendo propuesta como una actividad racional paradigmática[19], precisamente por su modo de darse. Y sin embargo, en un curiosa e inesperado movimiento parabólico, el conocimiento teórico pasa a ser validado prácticamente, por medio de convenciones metodológicas compartidas. Aun así, en Popper, la noción de regla está moldeada por una racionalidad técnica, y los valores son tratados como conceptos teóricos. (Habermas, 1987: Vol. 1, 115)

Las teorías que se manejan contemporáneamente, pues, coincidirían en caracterizar la racionalidad como un modo de legitimación cuya trama se urde en el ámbito del conocimiento práctico, y que surge cuando la evidencia del conocimiento teórico fracasa como garantía última, un fenómeno perceptible con el surgimiento de las físicas no newtonianas y de las geometrías no euclidianas, a fines del siglo XIX, y que conforma la llamada crisis del fundamento. El hecho importa un desplazamiento desde la función teórica a la función práctica de la razón, ya que la legitimación deja de ser obtenida en el ámbito de la conciencia individual y pasa a ser alcanzada en el proceso intersubjetivo, lingüísticamente mediado, de una comunidad, guiada por estándares metodológicos.

La interacción de la comunidad epistémica puede ser considerada como un caso exclusivo de la interacción humana, un logro único de la intersubjetividad, o ser vista como un modo más de esa interacción, en el mejor de los casos, como un modo paradigmático, que ha alcanzado un prestigio excepcional, precisamente, durante la modernidad. Si se le atribuyera a la comunidad científica la construcción unívoca de un lenguaje, y por ese motivo se la considerara como un caso exclusivo de racionalidad, se estaría olvidando que las reglas utilizadas solo son interpretables a partir de otras, enhebradas en el lenguaje ordinario o en los usos sociales del mismo, y seguramente, implantadas en capacidades radicadas básicamente en nuestro cerebro, pero desde siempre socializadas. En última instancia, la interacción de la comunidad científica pareciera remitirse a formas de racionalidad ya presentes en la praxis humana, sin más. Se trata, en consecuencia, de una racionalidad práctica, con un componente normativo que descansa en valores y en intereses.[20] En cualquiera de los casos, se supone que la razón (como facultad o capacidad, o disposición) que nos identifica en tanto que hombres, en sus distintas funciones, informa y se realiza en nuestras acciones, lenguajes y creencias. Además de práctica, la razón se hace histórica e intersubjetiva, adquiriendo diversas formas de objetivación, entre las cuales se cuentan la ciencia y la religión.

2.5. La ciencia y la religión son, en parte, objetivaciones de la razón, producciones suyas, construidas para responder a problemas, la primera, y a preguntas, la segunda.[21] En cuanto objetivaciones de la razón práctica, son articulaciones de acciones y lenguajes, o en otras palabras, son un entramado de razones, con una naturaleza específica. Por *razones* entiendo ese tipo de entidades formuladas en un lenguaje, en consecuencia, con una existencia pública e intersubjetiva, con pretensiones cognoscitivas en sus ámbitos propios, y en cuanto tales, orientadas a provocar convencimiento sin recurrir a la violencia o a distintas formas de presión o coacción. Cuando intentamos identificar las pretensiones cognoscitivas inmanentes a estas razones, que en el fondo son aquéllas por las cuales actúan los hombres que hacen ciencia o que son sujetos de la praxis religiosa, le estamos atribuyendo a esas acciones una racionalidad específica. Por racionalidad se

entiende, en el contexto, el modo cómo la praxis científica y la religiosa intentan legitimar sus pretensiones cognoscitivas. Ambas poseen lógicas diferentes y trabajan con razones de naturaleza distintas; cada una presume tipos diversos de validez (universal, la ciencia; restringida a la comunidad de creyentes, la religiosa); las dos tienen una existencia social, pero muestran diferentes comportamientos ante la crítica, la infiltración ideológica, la manipulación política o el desarrollo de mecanismos de inmunización. Pueden oponerse entre sí o pueden articularse, siempre en un proceso histórico complejo, que habrá que reconstruir críticamente, pero sin negarles toda pretensión cognoscitiva y sin endilgarle, especialmente a la religión, o mejor, a la fe de los creyentes, comportamientos reñidos con estándares básicos de racionalidad. (Ortiz, 1995: 289-320)

2.6 Creo que se dan, al menos, dos modos en que la religión cristiana tiene que buscar una articulación con la ciencia empírica moderna. En primer lugar, porque la ciencia es, en principio, la que informa, explica y predice los comportamientos de la realidad susceptible de experiencia, directa o indirecta. El carácter referencial de las teorías y los enunciados le otorgan una especial plausibilidad a sus conocimientos, en cuanto que nos dicen, aunque fuere conjeturalmente, cuál es el moblaje del universo y cómo ha ido evolucionando. La percepción religiosa del mundo tiene que estar atenta a lo que diga la ciencia y no intentar reemplazarla.

La segunda forma tiene que ver con el modo cómo la ciencia valida sus conocimientos; aquí habría que cuidar en que la racionalidad que opera en el método científico, si tuviere un talante técnico, no termine infiltrando la praxis religiosa. Si así fuera, la religión quedaría transformada en un conjunto de reglas técnicas y de comportamientos institucionalizados; la experiencia religiosa se vaciaría de subjetividad y de interioridad y pasaría a ser un comportamiento impersonal profesionalizado; implicaría la pérdida de la fe, en cuanto dimensión profunda de la existencia y el triunfo de una religión fosilizada.

En principio, el primer tipo de relación entre la ciencia y la fe cristiana no tendría que ofrecer mayores dificultades. Se trata de dos formas distintas de conocimiento, de dos lenguajes diferentes que recaen sobre modos distintos de constitución de lo que se tiene por real. De todas maneras, históricamente, la confrontación entre la imagen científica y la religiosa conmovió a los creyentes, si bien es cierto que, por la modalidad y los espacios en los que se dio, afectó solo a un grupo reducido de ellos: los científicos y los intelectuales. (Ortiz, 2003; 2009) Por el contrario, las creencias religiosas populares, fuertemente arraigadas (de entre las creencias primeras, son de las principales dadoras de identidad) no sufrieron con la misma intensidad el impacto de este tipo de confrontación, que puede traer como consecuencia la devaluación progresiva de los valores religiosos y hasta concluir decididamente en el cuestionamiento de una determinada experiencia de la fe. Finalmente, los valores religiosos tienen también una constitución histórica y están soportados por doctrinas filosóficas que sufrieron, asimismo, los impactos de las nuevas percepciones de la realidad traídas por la ciencia.

Cuando hablo del impacto de la ciencia, especialmente de la que explica y predice los comportamientos de la naturaleza, en la experiencia de la fe, no me refiero solo ni principalmente a los aspectos psicológicos del problema, sino a lo que podríamos denominar la dimensión hermenéutica del sentido, que trasciende el de una ocurrencia espacio-temporal. Sucede que la ciencia empírica implica pretensiones cognitivas, esto es, presume informar y sobre todo explicar en un sentido causal, a la naturaleza, sea la naturaleza física o la biológica. Un lugar de fricción entre la ciencia y la fe, así planteada, pareciera poder darse cuando la primera excede su incumbencia y avanza sobre la pregunta por el sentido, o cuando la segunda invade la jurisdicción de la primera, presumiendo explicar lo que estaría insatisfactoriamente explicado por aquélla, o convirtiéndose en tribunal suyo.

Un modo distinto de confrontación entre la ciencia y la fe proviene no ya de lo que la primera diga acerca de la realidad -que en principio tiene que someterse a criterios de legitimación específicos, en donde lo religioso no tiene cabida- sino del modelo de comportamiento que ejecuta; esto es, a la racionalidad que vehicula. La posibilidad de una transferencia de la racionalidad instrumental, operante en la ciencia, a la praxis de los creyentes, terminaría diezmando a la última. Con una expresión conocida de Habermas, se podría hablar de una *colonización del mundo de la vida*, para referirse, precisamente, al desacople entre sistema y cultura y a la decisiva incidencia del primero en el segundo, y el caso que nos ocupa, de un proceso masivo de secularización de la experiencia religiosa, es

decir, de la pérdida progresiva de la capacidad de los valores religiosos para orientar las acciones humanas, individuales o colectivas.

Pero no es, ciertamente, la práctica de la ciencia, sino la ideología que eventualmente puede nutrir esa práctica, cuyo traslado a la praxis religiosa termine desvirtuándola. Ni siquiera es la ideología cientificista la que tiene mayores chances de llegada; como dije, su ámbito de influencia siempre está limitado. El desafío mayor, en mi opinión, proviene de la praxis económica y política; ambas apuntan a lo que define la praxis religiosa: el sentido y la apertura a lo absolutamente otro.

2.7 Aristóteles acuñó la categoría praxis, aplicada a la acción humana y al sujeto de la misma, otorgándole una dimensión autoreferencial y realizativa; más todavía: consideró la acción política, a la que define como constitutivamente social, el modelo de la praxis. Se sabe que la noción aristotélica de praxis sufre un prolongado eclipse. La interferencia provino del conocimiento teórico, primero, y cuando despuntaba la modernidad, de una derivación del mismo: el conocimiento técnico. En Maquiavelo y especialmente en Hobbes, hay claros indicios de la fascinación ejercida por la ciencia moderna y de la aplicación de la racionalidad instrumental a la acción política, desalojando los restos de la venerable noción aristotélica de praxis. (Honneth, 1992: 15-16) Esta deflación de la praxis pareciera constante en occidente: se dice, por ejemplo, que incluso en la razón práctica kantiana se adviertes huellas de su razón pura (Ricoeur, 1986: 249); y que la praxis marxista, finalmente una praxis colectiva, estaba más moldeada por las reglas técnicas de la producción económica, que por los valores de la normatividad ética. (Habermas, 1976a: 9) A diferencia del conocimiento teórico, que no tiene exigencias realizativas directas, el conocimiento práctico y el técnico solo se poseen en el mismo acto de su ejecución; es lo que ocurre con la praxis económica y política. La primera, la económica, está guiada por reglas que enseñan a producir bienes; reglas que, sin embargo, se somatizan y en todo caso, se socializan. Lo mismo pasa con las reglas de la praxis política, que terminan siendo internalizadas por los sujetos. En ambos casos, de manera distinta, la praxis económica y la política transforman a los sujetos, alcanzándolos en el núcleo mismo generador de identidad, individual o colectiva. Así, puede suceder que valores como el de la fraternidad, la justicia, la solidaridad o la libertad, o aquellos que sostienen los derechos humanos fundamentales, con una clara raigambre religiosa, sean secularizados.

En el caso de la praxis política, en especial cuando tiene una orientación emancipadora, puede originarse, en los sujetos que la ejecutan, la conciencia de ser los únicos responsables de su destino. En otras palabras, la praxis política revolucionaria, que exige una entrega total a los ideales emancipadores, puede provocar, también, la experiencia de una autosuficiencia radical. Así pues, la acción política, cuando prescinde del cálculo y solo se deja llevar por los valores, radicaliza la experiencia de la secularización. Un tipo de secularización que se encuentra cuando convergen los valores religiosos y los políticos revolucionarios; y que se encuentra, con frecuencia, en la reciente historia política latinoamericana. Esto puede conducir a la inmanentización del cristianismo, a su deglución por una ideología revolucionaria. O puede tener consecuencias inesperadas, sobre todo cuando la experiencia de empuñar la propia existencia conduce a la conciencia de la responsabilidad por nuestro futuro. La experiencia política, en efecto, puede ser la experiencia de la adultez humana, la experiencia de que somos nosotros los hacedores y responsables de este mundo nuestro, que es la experiencia primera de ese tiempo histórico que denominamos modernidad. Es entonces cuando puede surgir, también, la experiencia de la libertad, y con ella, dadas ciertas condiciones, la de la gratuidad. El acto de fe auténtico tiene las características de la donación.

2.8 La modernidad, en Occidente, presenta características diacrónicas, esto es, no se da simultáneamente en todos los países; es asimismo un proceso heterogéneo. En otras palabras, las dimensiones que lo componen evolucionan con un ritmo diferente, comparadas recíprocamente; por último, ofrece una marcada asimetría, entre país y país.[22] Estas características de la modernidad generan diferentes procesos de secularización: así, la devaluación de los valores religiosos se da por una pérdida o desaparición del poder normativo, debido a la competencia de otros valores seculares, o por un debilitamiento de los mismos, merced a la aparición de un pluralismo religioso, especialmente con el surgimiento de la reforma protestante, o por la fuerte presencia de la praxis política; hay una secularización provocada preeminentemente por la crítica y el desalojo de los valores religiosos como dadores únicos de sentido, en el mismo plexo donde actúan las motivaciones de la acción. Por cierto,

la radicalidad del proceso de secularización depende de la fuerza de arraigo de las tradiciones religiosas y de las respuestas doctrinales e institucionales de las iglesias. Teniendo en cuenta la complejidad de la convergencia e interacción de los diferentes factores, se podrían distinguir, analíticamente, distintos estilos de secularización. Las pautas que atienden a la extensión de este texto, me impiden un tratamiento razonablemente serio del problema. Con todo, antes de concluir, quisiera retomar un problema aparecido con anterioridad y que tiene que ver con aspectos importantes de la ponencia de Kuhlmann; las relaciones conflictivas entre racionalidad y religión.

2.9 Uno de los principales desafíos de la ciencia a la religión, proviene del carácter constitutivamente referencial del conocimiento científico empírico. Por tal, se entiende la capacidad que asiste a los enunciados y teorías para afirmar la existencia de un determinado estado de cosas en el mundo, y de dar a conocer de antemano, en un lenguaje compartido intersubjetivamente por todos los hablantes pertinentes, los criterios que tendrían que satisfacerse si tal fuera el caso. El reto está dirigido especialmente al lenguaje religioso asertivo, que afirma la existencia objetiva, esto es, al margen de los sentimientos, deseos o emociones del creyente, de un Ser al que se lo denomina Dios. Esta perspectiva de análisis y discusión se encuentra persistentemente en la bibliografía producida sobre la cuestión, especialmente, de origen analítico. No es de extrañar, primero, por la concentración de los analíticos en el problema del lenguaje, especialmente, del lenguaje científico con referencialidad empírica, convertido en paradigmático.[23] Y segundo, en ese movimiento de pinzas, el alineamiento, también, de otros juegos de lenguaje, incluido el religioso.[24] A este propósito, lo siguiente.

Como lo adelantara, acuerdo en que la pregunta acerca de qué puede ser tenido por *real*, sea contestada de manera prioritaria por el lenguaje enunciativo y referencial, que aloja pretensiones de verdad y que es usado preferencialmente por la ciencia. Reconozco que formulaciones como *Dios existe* u otras que aparecen en el lenguaje de la fe, evaden los enunciados asertivos, pero también lo hacen otras, del tipo *Dios no existe*, en los que amaga hacerse fuerte Kuhlmann. Exigirle al lenguaje sobre Dios la verificabilidad que Carnap le atribuía al lenguaje de la ciencia, sería quedar anclado en una discusión ya enteramente superada; hay otras versiones más razonablemente duras, por ejemplo, la de Hanson. (Hanson et al., 1976: 19-51; Albert, 1982) En mi opinión, de todas maneras, el lenguaje de la ciencia empírica y el lenguaje de la fe son dos juegos diferentes de lenguaje. La noción de acto de habla lo confirma; por un lado, la noción viene a producir una nivelación cognoscitiva, por el otro, a marcar las diferencias. (Searle, 1986) En efecto, sostiene que las pretensiones de verdad como pretensiones de validez, están entrañadas en la dimensión ilocucionaria de las formulaciones enunciativas, que son las que aparecen en el lenguaje de la ciencia empírica, pero que hay pretensiones cognoscitivas validables alojados en otras dimensiones ilocucionarias, como es el caso del lenguaje religioso. (Austin, 1982; Ricoeur, 1990; Antiseri, 1976) Esto significa que el lenguaje religioso no solo presume poseer sentido o significado, sino también referencia, y en consecuencia, presume ser verdadero.

En principio, opino que se trata de una noción realizativa de verdad, que se dice, antes que nada, de la praxis, de su capacidad de transformación, y del lenguaje que la recoge. Así, la condición de comprensión de los enunciados proposicionales, no sólo está dada por la posibilidad de pensar cuál es el caso cuando el enunciado es verdadero, sino también en la posibilidad de su *realización*. (Apel, 1994: 89; Habermas, 1984: 127)

Esto supone que los conceptos de *realidad* o de *verdad* (en el sentido más amplio), pueden ser pensados con independencia de una resolución fáctica, pero no de una resolución posible de las pretensiones que implican. Lo que podría significar que la expresión judeocristiana *Dios existe*, que refiere un estado de cosas posible, no solo es inteligible sino que satisfaría condiciones de verdad, si quienes la pronuncian, viven ya la fraternidad y se esfuerzan por construir un mundo justo, evitando de esa manera la auto-contradicción performativa. Esta es la orientación que asume la teología política contemporánea: la realidad de Dios es un presupuesto de la prosecución razonable de las exigencias de la razón práctica comunicativa. (Peukert, 1989: 39) El ideal de una comunidad de comunicación ilimitada quedaría jaqueado por la imposibilidad de participar que tienen las víctimas de la historia; lo que postula la existencia de un Dios que les haga justicia. El postulado no demuestra la existencia de Dios, pero crea una convicción lo suficientemente sólida para continuar actuando con razones, es decir, creyendo y sometiendo

las razones en las que se asienta la fe, a un proceso de argumentación en el que sean tenidas en cuenta la posibilidad que las asiste de otorgar inteligibilidad a la historia y a la existencia humana. (McCarthy, 1992: 213) [25]

2.10 Historia y existencia humana que, acordemos, presentan un carácter dramático y hasta trágico, y que escapan a la capacidad explicativa de la nuda razón. Se podría aceptar este estado de cosas y esta descripción de la condición humana, y afirmar que por ahora carece de respuesta; y hasta sospechar que nunca la tendremos. Sería una toma de posición seria y responsable; al fin y al cabo, el agnosticismo es un auténtico y coherente proyecto existencial. Cabe asimismo la posibilidad de creer y de dar razones de esa fe; e inscribirla en una historia que nos precede, en la que asoma una memoria insondable de injusticias y sufrimientos, pero también de gestos inconmensurables de amor, que le dan sentido.[26] La indigencia radical y el dolor inconsolable de la existencia humana, su contingencia y su finitud reclaman algo más que una función de alivio y contención religiosa. El Dios cristiano que se hace hombre, asume también esa condición humana; creer en Él es, al menos, una opción digna de respeto, también desde una perspectiva racional: vuelve inteligible una historia opaca; es un desafío extremo a la experiencia de la libertad y un reconocimiento a su existencia. Pero además, se trata de una fe operante, efectiva, que salva. De lo contrario, se reduciría a un mero conocimiento sobre la historia humana.

El judeocristianismo, en efecto, se presenta como una religión histórica, para la cual el creyente es un sujeto libre, capaz de deliberación, que actúa y cree por motivos susceptibles de ser explicitados y tematizados en forma de razones, de las cuales puede dar cuenta a través del diálogo, o cuando fuere el caso, por medio de procedimientos argumentativos.[27] Las razones por la que se cree, son intentos de respuesta a la escasez de sentido que soporta la condición humana: el sufrimiento, la injusticia, la incomunicación, la soledad o la muerte. Presumen otorgar inteligibilidad a la acción y a las creencias, tienen una textura intersubjetiva, pueden ser comprendidas y se orientan a provocar convencimiento en el interlocutor. Es paradójico: porque están acosadas por una falibilidad inerradicable y dada la seriedad de lo que se juega (creer o no creer, es una cuestión decisiva), las razones del creyente exigen ser puestas a prueba constantemente, para legitimarse.[28]

Descriptas fenomenológicamente, las razones de la fe serían *entidades* que para continuar siendo tales no pueden reducirse a pulsiones de la naturaleza biológica, o ser controladas por los sentimientos, emociones o pasiones del inconsciente individual o colectivo, o ser explicadas solo por valores culturales o por desarticulaciones de las biografías personales; por ordenamientos necesarios de la naturaleza física, o el casi no menos efectivo de las instituciones, o por sistemas que ejercen una causalidad impersonal, si bien se dan siempre en entramados conformados por todos ellos. La fe cristiana tiene que ver con el sentido de la acción, aunque como religión, cumpla funciones relacionadas con las contingencias de la vida, pero lo específico del cristianismo, es la fe, más que la religión.

El lenguaje de la fe, desde sus inicios, desdiviniza y desacraliza la naturaleza, y en el Nuevo Testamento seculariza las instituciones y el poder político; en otras palabras, deja a las ciencias la tarea exclusiva de explicar, predecir u ordenar los procesos de la naturaleza, de la sociedad y del Estado. En un gesto que indica apertura a la razón, el judeo cristianismo recurrió al derecho romano y a las categorías y conceptos de la filosofía griega, aun cuando ese gesto inicial termine con un triunfo de la religión por sobre la fe, y con un rechazo de la modernidad, que en el fondo cuestionaba más al poder establecido que a la propia fe cristiana. Por el contrario, la fe cristiana, que cree en un Dios personal que se revela en la historia, por la palabra y en el cuerpo, aunque los trascienda infinitamente, necesita imperiosamente de la crítica de la razón para liberarse de la idolatría, como por ejemplo, de aquélla que llevaron a cabo los maestros de la sospecha, Marx, Nietzsche y Freud, o las que se siguen de la teoría de la evolución de Darwin o de las que explican el origen del universo.

3. En conclusión

Las razones de la fe cristiana se asemejan más -en lo que respecta a su estatuto cognoscitivo- a las que se formulan, en el ámbito de la ciencia, después de la llamada crisis del fundamento (entre los siglos 19 y 20), con las físicas no newtonianas y las geometría no euclidianas, que a las que suministran el modelo apodíctico de la ciencia griega y el de la certeza metodológica de la ciencia moderna. La idea de que todo conocimiento científico es una

conjetura; que el método es una convención que valida, pero no fundamenta o justifica en un sentido fuerte; que la evidencia ha colapsado como criterio de conocimiento, y que la verdad como correspondencia necesita reformulaciones, crean un cierto aire de familia entre las razones de la ciencia y las razones de la fe. La falibilidad de toda forma de conocimiento se afianza con el reemplazo del modelo de la conciencia por el modelo del lenguaje. Los enunciados y teorías son construcciones lingüísticas con una organización nomológico-deductiva o hipotético-deductiva, en donde la certeza incondicionada de las conclusiones se ha diluido y ha sido reemplazada por consensos intersubjetivos de la comunidad de conocimiento y de comunicación. Pero, de nuevo, la falibilidad es propia del conocimiento empírico; trabaja con información, que en principio es cuantificable, y que puede acertar o fracasar en sus intentos de explicar y predecir la realidad, predominantemente, la de la naturaleza, a la que toca, de alguna manera.

Las razones de la fe se mueven en un registro distinto al de las razones de la ciencia: pertenecen al ámbito del conocimiento práctico. Son interpretaciones de la realidad, de la construida simbólicamente por los hombres, especialmente, de sus aspectos decididamente no soportables, como el del dolor y el de la muerte. Esas interpretaciones son propuestas de sentido, que además, realizan lo que significan, esto es, transforman y recrean a los que las hacen suyas. De esa realidad se pueden construir varias interpretaciones, pero no cualquier interpretación; en otras palabras, las interpretaciones necesitan legitimarse. Aún legitimadas con buenas razones, esas interpretaciones no se imponen, porque no traen evidencias conceptuales o metodológicas. Se afirman en la fuerza del testimonio, interpelan la libertad y suponen un acto de donación. Provocan un tipo de certezas que se asemeja a la de las experiencias profundas de la intersubjetividad, como las del amor; por eso se la sabe capaces de ganar la confianza radical de la existencia. Sin embargo, no anestesian ni neutralizan la crítica; ni inmunizan frente a los desafíos del entorno; ni necesitan apelar a cláusulas *ad hoc*, ni silencian las preguntas, ni liberan de la incertidumbre. Hacen ver de una manera distinta, pero todavía “como a través de un vidrio oscuro”. En fin, el creyente honesto ofrece garantías suficientes de racionalidad; una racionalidad que se expresa en una multiplicidad de voces.

Notas

1. La expresión *condiciones de producción* aparece en un abanico interdisciplinario, que va desde la psicología cognitiva, cuando se ocupa de explicar cómo las personas construyen textos, inspirándose en la lingüística del texto, en la inteligencia artificial , en la pragmática, hasta la semiosis social, que considera la producción de textos como un proceso social de producción de sentido. (DIJK, 1983, 1984; Verón, 2006)

2. Reproduzco las conclusiones del texto de Kuhlmann, según la traducción de Andrés Crelier, en la versión distribuida entre los participantes a las Jornadas, en la última página: “Llegando al final, resumiré mi posición. Mi viaje exploratorio me ha llevado a las siguientes convicciones:

-La creencia religiosa tiene que tener esencialmente la forma de convicciones normales, veritativas, fundamentables o refutables racionalmente, si no carece de valor para la praxis religiosa.

-En cuanto tal, y dada su singularidad, se encuentra frente a fuertes objeciones y tiene que ser justificada. En esta tarea no aparecen para nada algo así como fundamentos racionales aceptables, ni en la forma de argumentos filosóficos ni en la forma de una experiencia que se pueda tomar en serio.

-El haberme familiarizado con los defensores modernos de la religión y de los procedimientos que éstos consideran necesarios para su defensa, ha elevado notablemente mi concepción acerca de que resulta irracional poseer convicciones religiosas”.

3. Este perfil se asemeja a lo que McCarthy llama, en alusión a Kant, *crítica de la razón impura*, posición que el autor considera metodológicamente compartida por Foucault y la Escuela de Frankfurt. Según la misma, el conocimiento es un producto social, con supuestos, prácticas, intereses y orientaciones normativas que operan también en las teorizaciones. Los sujetos que conocen y actúan son seres encarnados y sociales, y los productos de su pensamiento y acción, llevan “la huella imborrable de sus situaciones e intereses” (McCarthy, 1992: 52). De todas maneras, los participantes y las tradiciones no tienen la última palabra acerca de lo que realizan. Habría, así, una distinción entre las condiciones históricas de producción y las instancias de su legitimación, versión radicalizada, añado, de la cuestión kantiana *de hecho* y *de derecho*. (McCarthy, 1992: 50-52)

4. El monoteísmo judeo-cristiano, implica un desencantamiento del mundo, por lo cual éste se convierte en explicable y comprensible, racionalmente. La dificultad mayor, a explicar o a comprender, se presenta con el problema del mal, esto es, la carencia de bienes (la pobreza, la enfermedad, la soledad, la muerte) que genera la penuria individual y colectiva, que se considera injusta y a la que se responde con la construcción de sentido (la teodicea). (Weber, 1969: 412).

5. La expresión mencionada aparece en la página 1 de la ponencia de Kuhlmann. La noción de “Imagen”, en Kuhlmann, no está caracterizada. En adelante, cuando la utilice, la entenderé como “el marco

categorial en cuyo seno todo lo que acaece en el mundo puede interpretarse de determinada manera como algo. Y al igual que los retratos, las imágenes del mundo pueden ser verdaderas o falsas" (Habermas, 1987: 89).

6. Por razones de espacio, no me ocuparé del tema desde la perspectiva latinoamericana. (A este propósito, Ortiz, 2004; 2010).

7. Utilizo el término *experiencia* (con una larga y complicada historia) para significar, inicialmente, la actividad perceptual informada de sentido. El sentido tiene un ensamble intersubjetivo, está entrelazado con el lenguaje, viene aparejado con la intencionalidad, y ésta, con la acción y con el sujeto de la misma, individual y colectivo. Detrás, hay una perspectiva ontológica, fenomenológica, hermenéutica y pragmática, articulables entre sí. La experiencia religiosa presume tener un alcance totalizante. (Berger, 1971), aunque en la modernidad ha sufrido un proceso de descentramiento.

8. El error categorial que Ryle identifica consiste en la reducción de los procesos mentales a los procesos físicos, constatable en las categorías lingüísticas que se utilizan para dar cuenta de los mismos. En mi opinión, la reducción del conocimiento práctico al conocimiento teórico, y el tratamiento de la religión como si perteneciera principalmente al último equivale también a un error categorial. Se puede acordar que la teología, que puede ser caracterizada como un discurso sobre la experiencia de la fe, ha tenido históricamente formulaciones teóricas, con una fuerte presencia de la filosofía griega. De todas maneras, supongo que esas formulaciones obedecieron a decisiones situables en el ámbito de la praxis eclesial y eclesiástica, esto es, en el ámbito del conocimiento práctico. Por cierto, el conocimiento práctico puede ser tematizado y formulado discursivamente, pero se legitima de una manera distinta a como lo hace el conocimiento teórico.

9. Pienso, por ejemplo, en el lugar y la función que Kant y Hegel atribuyeron a la religión cristiana en Occidente. (Habermas, 2006).

10. La existencia social de la que hablo, cae en el ámbito de la *ontología social,* expresión que tiene que ver con el reconocimiento de los otros, que nos hace sujetos de derechos y deberes. La expresión posee varios significados, pero todos parecieran suponer la distinción entre *lo que es*, dicho de los entes, y *lo que existe*, como aquello que se predica de sujetos en base a una dignidad reconocida, social o intersubjetivamente. Uno de los antecedentes de la expresión son Hegel y Mead, leídos contemporáneamente por Axel Honneth. (Honneth, 1997) También Habermas (quien ya había llamado la atención sobre los textos de Hegel que corresponden al período de Jena) trabaja con distinciones que se relacionan con el tema de la ontología social, como la de *naturaleza exterior*, apropiada mediante procesos de producción, y la *naturaleza interior*, apropiada mediante procesos de socialización y con la ayuda de estructuras normativas. (Habermas, 1973: 24) La noción de aprendizaje, que se integra en una perspectiva pragmático-evolutiva, complementa la de naturaleza interior, que, finalmente, más allá de su denominación, es constitutivamente social e intersubjetiva, espacio público ordenado normativamente, en el cual se adquiere la identidad y se alcanza (o no) reconocimiento social, o en otras palabras, existencia. Se pueden contar otras tantas perspectivas que se orientan a subrayar cómo el reconocimiento hace que alguien exista. Así, en el trasfondo, campea la distinción heideggeriana acerca de lo que se dice de la piedra, de los animales y del hombre (Weltlos; Weltarm; Welbildern). El reconocimiento del otro como una interpelación moral, plantea el mismo tema, incluso, en un estadio anterior al ontológico (Levinas, 1993). Hasta la modernidad, la religión fue la dadora fundamental de identidad y cohesión social, o en otros términos, de existencia social. Sin embargo, el reconocimiento religioso, si es que se considera al amor como su manifestación primera, no alcanzó a borrar las diferencias económicas, jurídicas y políticas.

11. El autor se pregunta hasta dónde el término *modernidad* es solo aplicable al período postmedieval, sobre todo, si se tiene en cuenta que el período posterior al imperio romano, introdujo también transformaciones fuertes, no precontenidas ni previstas.

12. Se busca significar que lo religioso, en la premodernidad, penetra la experiencia práxica y perceptual. En la terminología subyace la confrontación entre Heidegger y Husserl acerca de la experiencia. (Bengoa Ruiz de *Azúa,* 1998: 52).

13. Acudo a la noción de "habitus" propuesta por Bourdieu, con la advertencia que se trata "de un producto de la historia… un sistema abierto de disposiciones constantemente sujeto a experiencias, constantemente afacetado por ellas, de una manera que o bien refuerza o bien modifica sus estructuras" (Bourdieu, P., L. Wacquant, 2005: 174).

14. Sin complicarme en una discusión ya clásica, entiendo la comprensión como la apropiación de significados, y referida a la experiencia religiosa, como la apropiación de los motivos que actúan en el creyente, susceptibles de ser formulados como razones en un proceso argumentativo. La explicación se mueve en el ámbito de las causas; también la experiencia de la fe tiene causas, que pueden ser formuladas en el lenguaje de la ciencia. Sobre la conexiones entre la explicación científica y la razón práctica (Taylor, 1995: 59).

15. Al respecto, la conocida crítica de Husserl al naturalismo y al positivismo (Husserl, 1954: XXII).

16. Allí se dice: "La ciencia, la tecnología y la especialización en general tienen una importancia fundamental en lo que denomino secuestro de la experiencia" (Guiddens, 1997: 17).

17. "Los comienzos de la moderna revolución científica y filosófica: ficcionalismo, probabilismo, fideísmo y `profetismo´ católico" (Nelson, 1976: 53).

18. Con el término *racionalidad* se hace referencia al modo cómo algo se conoce y de un modo indirecto, a la facultad, disposición o capacidad (razón) por la que se lo conoce. Esto obedece al progresivo proceso de desubjetivación, que conduce desde la evidencia de los conceptos al ámbito público de los enunciados y teorías, o en una formulación equivalente, desde el

conocimiento según el modelo de la conciencia, al conocimiento según el modelo del lenguaje (Habermas-Apel). De todas maneras, se trata de un término con una carga semántica densa, que requiere precisiones, como las que efectúa Weber en su famosa *Vorbemerkung*, a propósito de un vocablo emparentado, como el de racionalismo (Weber, 1989: 11).

19. En Popper, en la contrastabilidad de una teoría, se aprecia la forma práctica de la crítica, que a su vez es propuesta como criterio de conocimiento. De todos modos, se trata de una crítica moldeada por la ciencia. Si bien desaparece la evidencia como garantía del conocimiento y la derivación deductiva no se libera de un falibilismo radical, el conocimiento científico goza de una contundencia metodológica que lo convierte en paradigma de la racionalidad.

20. La bibliografía sobre la problemática del conocimiento práctico es importante y recogida por distintas perspectivas disciplinares, desde la aparición del libro pionero (Riedel, 1974). En *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado de derecho,* dice Habermas: "La renuncia a la razón práctica, como concepto básico, señaliza la ruptura con este normativismo", resumido en las cuestiones básicas ¿qué debo hacer? ¿Qué es a largo plazo y visto en conjunto, lo bueno para mí? (Habermas, 1998: 71). Ver además (Searle, 2000; Bourdieu, 1997).

21. Se entiende por *problema* la falta de correspondencia entre mis expectativas y los hechos; los problemas, así caracterizados, se dan en el ámbito de las ciencias empíricas. La *pregunta* surge en la trama significativa del mundo de la vida; tiene un tratamiento preferentemente hermenéutico.

22. La modernidad fue un complejo proceso histórico, como lo dije anteriormente, con varias dimensiones, y que tuvo un desarrollo diferente en Europa y en otras partes del mundo, por ejemplo, en América Latina. (Larrain, 2000: 37)

23. Desde 1929, año en que el Círculo de Viena da a conocer su Manifiesto fundacional, el criterio de cientificidad en la filosofía de la ciencia escrita en inglés, como se sabe, ha conocido reformulaciones constantes. Al verificacionismo inicial, se siguieron propuestas progresivamente atenuadas, hasta que se produjo un cambio metodológico cualitativamente diferenciado con la contrastabilidad popperiana. La confrontación entre la teoría de Popper y el paradigma de Kuhn incluye el de la referencialidad; el paradigma kuhniano no refiere hechos susceptibles de contrastación, como en Popper, pero sigue teniendo un alcance sintético: dicen algo acerca de la realidad. Lakatos, Feyerabend, Hanson, Quine y en general, los postkuhnianos, introducen propuestas en otros aspectos, pero no pierden esta exigencia de referencialidad, claro que como pretensión de validez, y en consecuencia de racionalidad, pero no de verdad, al menos, en su versión dura, de correspondencia incontrovertible. Lo cierto es que la idea de conocimiento científico ha perdido en contundencia.

24. La filosofía analítica escrita en inglés ha mostrado un extraordinario interés por el problema religioso, especialmente, los relacionados con el lenguaje. Entre1970 y 1990 aparecieron más de mil títulos sobre la temática. Me he ocupado tangencialmente del asunto en "La percepción de la realidad social latinoamericana en el discurso religioso" (Ortiz, 2003: 167).

25. Pannenberg habla de una verificación indirecta (o fiabilidad) de los enunciados sobre Dios: tienen la capacidad de iluminar la existencia, hacerla más comprensible y explicable (Pannenberg, 1981: 341).

26. La pregunta sobre Dios ("Aquel que puede salvar") (Metz, 1996: 24) nace del dolor y del sufrimiento. Véase también el libro críticamente lúcido (Mardones, 1998). He escrito una recensión sobre el texto de Mardones (Ortiz, 1999: 30-131).

27. La forma singular adoptada es un recurso estilístico; en realidad, la fe cristiana es eminentemente comunitaria; se vive en una *eklesía*. Es posible que no todos los acontecimientos (la Resurrección, por ejemplo) en lo que se revela el Dios cristiano se constituyan en razones para creer susceptibles de argumentación en el sentido fuerte de la palabra; pueden, sí, ser propuestos en forma de diálogo o de conversación, en un contexto apropiado, y con condiciones de posibilidad pertinentes. De todas maneras, esas razones no dejarán de sonar a blasfemia y locura, según Pablo.

28. La falibilidad de la ciencia y la interpretación, en la hermenéutica, tienen un estatuto cognoscitivo equiparable. En principio, parecieran deberse a los límites de nuestro lenguaje con respecto a la realidad, que siempre lo excede. Pero el recurso al lenguaje obedece, en el fondo, a la condición finita del sujeto de conocimiento; finitud reforzada por su condición histórica. Ambas radican en la creencia, como forma primera de conocimiento y de orientación en el mundo. La fe es una forma de creencia, o en otras palabras, es una interpretación posible, que puede alegar razones a su favor.

Referencias

Albert, H. (1982), *La miseria de la teología: polémica crítica con Hans Küng /Hans Albert*, Barcelona: Alfa

Antiseri, D. (1976), *El problema del lenguaje religioso*, Madrid: Cristiandad

Apel, K.-O. (1994), "Significado lingüístico, verdad y validez normativa", en: *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto

Austin, J. L. (1982), *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires-Barcelona: Paidós

Bengoa Ruiz de Azúa, J. (1998), *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última de la filosofía contemporánea*, Barcelona: Herder

Berger, P. (1971), *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires: Amorrortu

Berger, P., Luckmann Th. (1987), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona: Paidós

Bourdieu, P. (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama

Bourdieu, P., L. Wacquant (2005), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Siglo XXI

Butler, J. (2006b), "Vidas precarias". *El poder de la violencia y el duelo*, Buenos Aires: Paidós

Dijk, T. A. van (1983), *La ciencia del texto*, Barcelona: Paidós

Dijk, T. A. van (1984), *Texto y contexto (Semántica y*

pragmática del discurso), Madrid: Cátedra
Guiddens, A. (1997), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península
Habermas, J. (1973), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío,* Buenos Aires: Amorrortu
Habermas, J. (1976a), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main
Habermas, J. (1976b), "Was heisst Universalpragmatik", en: Apel, K.-O., (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
Habermas, J. (1984), "Wahrheitstheorien", en: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
Habermas, J. (1985), *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus
Habermas, J. (1998), "La soberanía popular como procedimiento", en: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta
Habermas, J. (2006), "El límite entre fe y saber", en: *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós
Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós
Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado de derecho,* Madrid: Trotta
Hanson, N et al. (eds.) (1976), *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca: Sígueme
Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fra nkfurt am Main: Suhrkamp
Honneth, A. (1997), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica
Husserl, E. (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Phänomenologische Philosophie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. por W. Biemel. *Husserliana* VI. Publicado en colaboración con el Archivo Husserl de la Universidad de Colonia, por el Archivo Husserl (Lovaina), bajo la dirección de H. L. van Breda, La Haya, Martinus Nijhoff, XXII
Kosselleck, R. (1973), *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
Kosselleck, R. (2003), "Wie neu ist die Neuzeit?", en: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am main: Suhrkamp
Ladrière, J. (2001), "La razón científica y la fe", en: *La articulación del sentido* Salamanca: Sígueme
Larrain, J. (2000), *Identidad y modernidad en América latina*, México: Océano
Levinas, E. (1993), "¿Es fundamental la ontología?", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar al otro,* Valencia: Pretextos
Luhmann, N. (1996), «La contingencia como atributo de la sociedad moderna», en: J. Beriain, comp., *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona: Anthropos
Mardones, J. M. (1998), *El discurso filosófico de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona: Anthropos
McCarthy, Th. (1992), *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid: Tecnos
Metz, J. B. (1996), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea,* Navarra: Estella
Nelson, B. (1976), "Los comienzos de la moderna revolución científica y filosófica: ficcionalismo, probabilismo, fideísmo y `profetismo´ católico", en Hanson, N. R. (y otros), *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca: Sígueme
Ortiz, G. (1982), *Racionalidad y Filosofía de la Ciencia. Una aproximación a la epistemología de Karl Popper*, Río Cuarto: UNRC
Ortiz, G. (1995), "Lenguaje religioso y racionalidad argumentativa", en: P. Hünermann (ed.), *La nueva evangelización del mundo de la ciencia en América Latina*, Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 289-320
Ortiz, G. (1999), "Mardones", en: *ERASMUS*, Nro. 1, 130-131
Ortiz, G. (2003), "Hablar de Dios, a fines del segundo milenio", en: Schickendantz (comp.), *Lenguajes sobre Dios a fines del segundo milenio,* Córdoba: Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, 17-45
Ortiz, G. (2003), *El vuelo del búho. Textos filosóficos desde América Latina,* Córdoba: CEA-UNRC
Ortiz, G. (2004), "Iglesia y modernidad en América latina", en: *Stromata***,** año LX, Nro. ¾ Julio-diciembre, 261-292
Ortiz, G. (2009), "El tropel de la historia. Nuevas condiciones de posibilidad para el planteo de la pregunta acerca de Dios", en: *Intersticios,* Publicación del Instituto Internacional de Filosofía, México, año 14, Nro. 31, 29-43
Ortiz, G. (2010), "Catolicismo y modernidad en América latina. Posibles razones de una relación conflictiva", en: *Nostromo, Revista crítica latinoamericana*, México
Pannenberg, W. (1981), *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid: Cristiandad
Peukert, H. (1989), "Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie", en E. Arens (ed.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf: Patmos
Ricoeur, P. (1986), "La raison pratique", en *Du texte à l'action. Essais d`hermeneutique, II, collection Esprit/Seuil*, Paris
Ricoeur, P. (1990), *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires: Almagesto
Riedel, M. (1974), *Rehabilitirung der praktischen Philosophie*, Freiburg
Ryle, G. (2005), *El concepto de lo mental*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica
Searle, J. R. (1986), *Actos de habla*, Madrid: Cátedra
Searle, J. R. (2000), *Razones para actuar: una teoría del libre albedrío*, Oviedo: Nobel
Taylor, Ch. (1995), "La explicación y la razón práctica, en: *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós
Verón, E. (2006), *La semiosis social*, México: Gedisa
Weber, M. (1969), "El problema de la teodicea", en *Economía y sociedad*, México: FCE
Weber, M. (1989), *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, Madrid: Taurus
Weber, M. (1998), "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", en: *Ensayos sobre sociología religiosa,* Madrid: Taurus

ENTRETIEMPOS.

Una relación entre ética del discurso y religión desde la perspectiva de la temporalización de los sujetos

Diego Fonti

Dans l'exigence de l'espoir pour le présent il y a déjà Dieu.
(Levinas, 2009: 82)

1. El tiempo y el diálogo

Uno de los temas que en las discusiones sobre ética y fundamentación de procedimientos y normas morales aparece habitualmente de modo sólo tangencial, si es que aparece en absoluto, es el tiempo. Pero el tiempo no es sólo una forma de cuantificar o una estructura formal en la cual secuencialmente se ubican hechos. Tampoco es meramente la condición necesaria para el cálculo responsable de los efectos de nuestras decisiones y acciones. El tiempo es la materia misma con la que se constituye la subjetividad de aquellos que en todo contacto humano *entran* en contacto. El tiempo es el acontecer mismo de ese encuentro, es esa relación misma, el modo de ser de quienes, por ejemplo y entre otras cosas, dialogan. No se trata de una estructura previa que se llenará de significados o acontecimientos, sino que es él mismo en su pasar lo que constituye la identidad de quienes se comunican (o no). Nuestra pretensión es recuperar el punto en la ética del discurso de K.-O. Apel donde aparece una noción de temporalidad profundamente fecunda. Los dos "momentos" del análisis de dicha temporalidad serían el "ya" de la comunidad comunicativa, el a priori de su modo de facticidad previa, *y* el modo de futuro que desde esa situación se abre. Este último elemento será el eje de la indagación de las estas páginas. Se trata de la alusión al concepto de *utopía* y al modo de futuro que ésta implica. Está también ligado al problemático concepto heredado de la modernidad, que en realidad es una secularización en un período de avance tecnocientífico del modo de temporalización judeocristiano en vista a un tiempo de plenitud, es decir, la noción de "progreso".

Al exponer el modo en que la utopía es pensada en la ética del discurso, se advierte una limitación. Quizás un modo de exponerla sintéticamente es aludir al peso de la afirmación de Apel sobre la utopía como "función antropológica indispensable" (Apel. 1986: 177). Esta alusión es central, porque abre a un campo de indagaciones pre-normativas y pre-formales, llamémosles *materialmente constitutivas* de la subjetividad de quienes entran en comunicación. Dicho análisis es a un tiempo trascendental, en cuanto condiciones de posibilidad, y hermenéutico por su ubicación y punto de partida. La ubicación, empero, conlleva retomar diversas fuentes históricas que permitieron esa constitución y su posibilidad de comprensión. Una de esas fuentes, cargada de un peso que no carece de tensiones, es la religión. El término es excesivamente vasto, por lo que se impone ante todo una perspectiva delimitadora. La perspectiva será la de una filosofía de la religión demarcada por autores que provienen de la tradición judía, cuya filosofía ha sido en general denominada "pensamiento dialógico" (Casper, 2002). Esta posición implica una crítica a las teorías funcionalistas de la religión, particularmente la de H. Lübbe. La comprensión de "religión" que nace del pensamiento dialógico redefine la relación ética implicada por la religión y la temporalidad que ésta abre. Una temporalidad así comprendida pone en escena a un modo de subjetividad nacido de y realizado en la respuesta al otro. Toda respuesta de este tipo supone una insuficiencia, una incapacidad de respuesta plena, y por tanto el deseo o apertura a una novedad radical, a un responder pleno que excedería las capacidades subjetivas. Pero si hay verdad en este planteo, sería difícil poner en un mismo nivel al discurso argumentativo en pos de normas y al diálogo en este sentido más originario. Pues no se daría a ver allí cómo puede aparecer lo nuevo en la historia gracias a la comunicación con el otro, y cómo incluso la fundamentación irrebasable de la comunicación no ligada hipotéticamente a fines no recaería precisamente en algún tipo de utilitarismo.

2. Utopía y ética del discurso

Es manifiesta la relación con el futuro de las éticas que Weber ubicaría bajo el título de "éticas de la responsabilidad". Dichas éticas tendrían en cuenta no sólo las convicciones y valoraciones de los dialogantes, sino también los modos de realización de las decisiones y sus consecuencias futuras, lo que les vincularía con

el consecuencialismo moral. Un ejemplo paradigmático de una ética no utilitarista pero consecuencialista, y que elabora una deontología a partir de las consecuencias previsibles de las acciones humanas, es la ética de la responsabilidad de H. Jonas. Esta plantea al futuro como obligación (Jonas, 1987: 84), y en el marco de una era técnica y con una heurística del temor por sus consecuencias permite pensar las condiciones de la existencia y las necesarias abstinencias científicas en vistas de dicha obligación. Pero las éticas de la responsabilidad son redefinidas por la ética del discurso. Es que intereses y temores en vistas de las consecuencias de los cursos de acción no son vistos como fundamento último de las decisiones cuyos efectos se han de constatar en el futuro, sino que la ética del discurso plantea un modo de fundamentación pragmático-trascendental último, capaz de fundar la validez y legitimidad de las normas y cursos de acción de un modo no hipotético. No es la meta de la comunicación en vistas a normas y acciones relativas a un futuro la instrumentalización estratégica del discurso según fines particulares o sociales, incluso los más loables, sino la *validez* y *legitimidad* de las soluciones en vistas al futuro y su *universabilidad*. Dicha validez y legitimidad no estaría dada primariamente por un cálculo o una previsión, sino por el reconocimiento y respeto de las precondiciones fundamentales de todo diálogo genuino en pos de normar cursos de acción. La ética del discurso tendría en cuenta, superando tanto el monologismo como la "indiferencia" a intereses – propios del sujeto trascendental kantiano –, la incidencia de los intereses propios y ajenos en toda negociación y toma de decisiones vocadas al futuro, sus ventajas y perjuicios (Apel, 1991: 150). Pero no es la posibilidad abierta, la ventaja o el perjuicio, el justificativo final de la normatividad alcanzada. La fundamentación reflexiva última e irrebasable de la legitimidad y validez de las normas surgidas en la comunicación entre los actores, no es ella misma una norma sino la condición de toda norma, la "*condición normativa de la posibilidad de la argumentación* que, *al mismo tiempo, es fundamento normativo de la derivación de todas las normas éticas*" (Apel, 1986: 161s.). Es la reconstrucción trascendental del *non plus ultra* del preguntar filosófico advertido por Aristóteles, so pena de hybris argumentativa. Es la serie de presupuestos de toda comunicación y su praxis lo que legitima la comunicación o la invalida en caso de entrar esta en autocontradicción por negar performativamente alguna de sus condiciones de posibilidad: pretensión de verdad, pretensión de veracidad o sinceridad, pretensión de corrección normativa y pretensión de significado o sentido. (Apel, 2008: 189)

Las pretensiones condicionantes de todo discurso genuino significan la presencia del otro interlocutor. Por eso, uno de los elementos imprescindibles para esa justificación de validez en la toma de decisiones es, en medio de la ubicación *real*, fáctica e históricamente determinada de nuestras comunicaciones en busca de normas, el reconocimiento de "otra comunidad *ideal* anticipada contrafácticamente" (Apel, 1991: 150). Esta *anticipación* abre un sentido de futuro particular, que excede tanto a la planificación tecnocientífica como a la mera postulación de un horizonte regulativo. Esta anticipación permite pensar el presente y su despliegue al futuro como un entretiempo, como un temporalizarse en vistas a una plenitud comunicativa ya presente como demanda.

Apel menciona alguna de las críticas más habituales a la noción de utopía. Formalmente expresado, el peligro de la utopía sería la combinación del "escapismo" frente a las condiciones reales y la condición humana, con el "activismo" eventualmente terrorista que pretende causar en el tiempo y el espacio ese u-topos. Se ha visto en el judeocristianismo y su noción de elección y promesa, en su afirmación de que "el tiempo está cerca" en el que pobres y parias accederían a un Reino de saciedad y justicia, y en su esperanza de perfeccionamiento constante, el origen estructural del utopismo. (Hauck, 2003: 79) La idea de instaurar un Reino capaz de dar respuesta a los anhelos más profundos de los sujetos, un Reino de los fines, estaría así marcada por la tradición judeocristiana. Pero es preciso reconocer que ya dentro de dicha tradición se pone en guardia contra una interpretación errónea de esa estructura, como cuando Rosenzweig (1997: 319) encabeza la tercera parte de *La estrella de la Redención*, titulada "Sobre la posibilidad de alcanzar el Reino orando", con el epígrafe "*in tyrannos!*". ¿Quiénes son los tiranos? Los que reconocen esa moción inherente al judeocristianismo en pos de un tiempo realizado, pero pretenden – y creen posible – acelerar su llegada, desconociendo que el Reino es *y permanece* futuro siempre, y que por ende demanda tomar en serio al otro y al tiempo. Más aún, pretenden hacerlo según su propia representación de cómo habría de ser ese futuro. La estructura utópica que nace así y se seculariza con los proyectos modernos acabaría, por ejemplo, en

la "*utopía totalitaria de planificación y orden*" (Apel, 1986: 182). Incluso la supuesta "sociedad abierta" popperiana sería tácitamente portadora de una utopía "soft". (Apel, 1986: 187)

Una respuesta a las pretensiones utópicas de transformación estaría dada por la reducción técnica de toda solución de conflictos a un cálculo estratégico. De este modo, por ejemplo, Hermann Lübbe critica toda fundamentación racional de validez de normas y procedimientos que exceda la mera institucionalización procedimental lograda y la vigencia jurídica, tanto de los resultados como de los procesos de negociación de acuerdos. Critica también todo modo de fundamentación trascendental última que quiera ir más allá de la función técnica de las normas. (Apel / Lübbe 1984: 59) La ética es un "procedimiento de mediación de intereses", y sus resultados más estables serían el nivel alcanzado de obviedad en las soluciones a los conflictos. Paralelamente Lübbe opera sobre la religión un triple movimiento: al convertirla en modo de "superación de la contingencia" (Lübbe, 1986: 160), 1) le permite un campo de "legitimación" en un mundo donde el avance de la Ilustración es evidente y progresivo, en el cual, sin embargo, permanecen espacios "resistentes" e insubordinables a las ciencias ilustradas y donde por ende la religión puede funcionalmente operar – la finitud y contingencia universalmente constatables en la experiencia humana –; 2) le concede incluso un rol relevante para la sociedad ilustrada, como garante de la separación entre campos de verdad científica y campos de sentido religioso o histórico, o sea, como garante contra las ideologías que pretenden fusionar ambos campos; y 3) tácitamente elimina de la religión toda fuerza revolucionaria y socialmente crítica. También la religión, como la ética, son modos de "superar" conflictos ("copar con" sería una traducción más apropiada a lo que se hace frente a la contingencia, pues esta permanece como condición "indiferente" a toda operación sobre ella). Y esta superación sería en ambos casos lograda al convertirlas en procedimientos usuales y aceitados de elaboración de respuestas convincentes y admisibles.

Sin desconocer los riesgos inherentes a todo planteo utópico que pretenda realizar por propia fuerza el mundo aspirado, Apel realiza un giro notable: considera preciso criticar a la utopía pero para sacar de ella su valor antropológico y ético imprescindible, y para hacerlo propone ubicarla primeramente en su lugar correcto, la "comunidad ideal de comunicación" (Apel, 1986: 194). La ética de la comunidad ideal de comunicación, en vistas a la cual se han de reformular y reformar constantemente nuestras instituciones y normas, es la "justificación parcial" de la "intención utópica". Esta es "justificada como inevitable e irrenunciable" si se comprende la relación entre utopía y ética. (Apel, 1986: 202) La utopía consistiría en la posibilidad de argumentar normativamente con un discurso "*liberado de la carga de la acción*, en el que el interés racional en la satisfacción de las pretensiones de validez del discurso, en una suposición artificial, está separado de los intereses estratégico-prácticos de autoafirmación de los hombres" (Apel, 1986: 207). El primer modo de legitimación de la utopía es plantear la separación ideal entre racionalidad estratégica y racionalidad consensual argumentativa. Si el diálogo es genuino y no otro tipo de comunicación (constrictiva, amenazante, manipuladora, etc.), toda discusión sobre normas y cursos de acción habrá de tener en cuenta no sólo estrategias para satisfacción de intereses, sino también habrá de darse a la luz de argumentos que pretenden validez y legitimidad allende el conflicto presente. La satisfacción plena de las pretensiones antes mencionadas, que condicionan toda comunicación genuina, sería un primer modo "utópico" pero constitutivo de realización de toda comunicación.

El segundo modo es cómo abre el futuro la utopía presente en la ética. A diferencia de las utopías comprendidas como un futuro a realizar, la ética puede distinguir comunidad ideal de comunicación de comunidad limitada del presente. Pero el ideal no es sólo una idea regulativa aspirable, aunque no se suponga que ha de concretarse plenamente. Sino que al dar lugar y reconocer las precondiciones de toda comunicación genuina, la situación ideal está *ya* siendo anticipada. De alguna manera el presente se abre al futuro. El futuro de la comunicación ideal realizada es "supuesto" en el presente. La anticipación puede también, según Apel, entenderse como "*deber* de la superación a largo plazo de la contradicción entre realidad e ideal y, en esta medida, se proporciona una justificación puramente ética de la fe en el progreso" (Apel, 1986: 210).

Un tercer modo de abrir el futuro utópicamente desde la ética es bajo la doble función de "protección" y "posibilitación" (Apel, 1986: 215). La institucionalización imprescindible, a la cual no se reduce la ética como mero proceso técnico, niega al mismo tiempo la reducción de la ética a una respuesta directa y parainstitucional. El mundo utópico de

una comunidad de comunicación plena y libre de dominación está presente como apertura de futuro en toda decisión moralmente legítima. Una decisión así es tomada en vistas a posibilitar en un futuro donde ya no estén los que en el presente se comunican, que los futuros humanos no carezcan de las condiciones imprescindibles para su realización.

¿Es posible encontrar un sentido aún valedero para la relación religiosa en una estructura comunicativa moral así planteada? ¿Es posible pensar la validez de la herencia religiosa como algo más que la mera secularización de un deseo de plenitud futura?

3. El sentido temporal de la relación religiosa

Antes de comenzar el análisis de la relación entre religión y ética es imprescindible delimitar los términos. Pero en la perspectiva de representantes contemporáneos del judaísmo ilustrado como son Rosenzweig y Levinas, no es posible delimitarles individualmente sin alusión mutua. Más aún, en ambos autores se verificaría la última forma de racionalización y moralización de la religión presente desde la modernidad. Por ejemplo, la estructura no confesional de la noción de religión de ambos debe tenerse en cuenta si no ha de caerse en la idolatría de entender a la religión como una serie de proposiciones. (Gibas, 1992: 26) Esto separa, según Rosenzweig, la novedosa noción de religión aludida de la "religión" por antonomasia, el Islam, que sí sería una "religión", en tanto reduce la revelación a la creación y ambas a una reducción de toda donación a la de un libro acabado. (Rosenzweig, 1997: 210) En cambio, "Dios no creó la religión precisamente, sino el mundo" (Rosenzweig, 1989: 68). Por ello toda concepción de religión "específica" e "instituida" debe diferenciarse, según Rosenzweig, del judaísmo y el cristianismo, quienes *devinieron* religiones, quienes "se han hecho específicos con posterioridad y no han sido instituidos nunca. Originariamente no eran sino algo completamente 'irreligioso', uno un hecho, el otro un acontecimiento" (Rosenzweig, 1989: 70). En estos dos monoteísmos la revelación es "acontecimiento vivo", que exige respuesta. Es la oralidad de un encuentro anterior a la letra, es una "orientación" (Rosenzweig, 1989: 20). El acontecimiento del encuentro muestra la imposibilidad de reconducir o reducir un elemento (el ser humano) a otro (Dios) (Rosenzweig, 1989: 49s.), pues ambos son facticidades, *data* desde siempre allí presentes a la conciencia pensante.

Así como sucede en Rosenzweig, la experiencia de la relación "religiosa" significa en Levinas la "absolución" de dos seres separados, la insubordinación de uno respecto de otro. (Levitas, 1995: 83) Para Levinas no hay tal cosa como una "religión natural" (Levitas, 1995: 84), pues la religión implica una "revelación" de la infinitud de otro y de un mandamiento de ese otro. Esa revelación no anula la autonomía, sino que la presupone. Presupone un ser capaz de entrar en relación con otro, de oírle y responderle. Presupone también una serie histórica de tradiciones que revelan filosóficamente una serie de sentidos y estructuras que superan la mera descripción fenomenológica, por ejemplo, aquella de la estructura intencional de la conciencia. Las nociones bíblicas de "creación" y "revelación" (Levitas, 1995: 87-89) son el modo de expresar que de eso otro que convoca y demanda no hay "develamiento" ni objetivación o donación intencional de sentido, pues su sentido desborda toda capacidad subjetiva de comprensión. "Religión" es la relación con esa alteridad infinita, la religión es el modo de sostener ese encuentro con lo totalmente separado (Levitas, 1995: 103s.). Religión es un modo de respuesta al Infinito, a Dios pero también a todo Otro-infinito, es una ética en cuanto apertura al Bien, y debido a esa relacionalidad y responsividad es ruptura del orden de la totalidad, de la subordinación de toda experiencia a la conciencia subjetiva. (Levitas, 1995: 126)

Si esta comprensión del monoteísmo entiende a la religión como relación con otro éticamente demandante, como una relación no totalizable por parte del sujeto ni reductible a la obediencia de un momento concreto, y si por ello es una revelación que al darse revela una no reducción al presente, entonces esta relación permite poner en escena un "sentido de temporalización" (Heidegger, 2005: 92) particular. En las antípodas de una relación espiritualista, que entiende al tiempo como caída de la eternidad, este sentido de temporalización entiende que el tiempo es "la relación más profunda que el hombre puede tener con Dios" (Levitas, 1997: 130). Pero el tiempo es él mismo una relación, no un marco vacío de ubicación de sucesos. Con palabras de Rosenzweig, "nada de lo que sucede en el tiempo, sino que él, él mismo, sucede" (Rosenzweig, 1989: 58). Y el tiempo sucede bajo el modo de la experiencia humana, que no

es objetivación de percepciones mediante categorías, pues la experiencia nada sabe de objetos, sino que es ella misma un recordar, vivenciar, esperar, temer. (Rosenzweig, 1989: 56) La religión es un modo de expresar la temporalidad de modo desformalizado como relación-con. Es una subjetividad surgida como relación-con eventos no cronológicamente situables, pero en los cuales se muestra una determinada actividad de Dios que en el presente del sujeto resignifica su actuar.

Por eso es que hay "Dios" en la exigencia de esperanza para el presente. Es la exigencia de "crecimiento" del "Reino". Es una vitalización, la exigencia de una renovación de algo que "está siempre viniendo", que "siempre es futuro; pero es futuro siempre" (Rosenzweig, 1997: 273). La actividad humana le prepara pero no le causa. La actividad humana es un "hoy que tiene conciencia de ser más que hoy". Su crecimiento es necesario, pues el "Reino" no se logrará por nosotros pero tampoco sin nosotros. Y su acaecer, su pasar, es "un mañana que podría perfectamente ser hoy". Esta noción no debe confundirse con la idea de progreso, que paradojalmente se halla en la modernidad y en el Islam, y significa "emponzoñar" la idea de futuro. No se trata de una negativa de la mejora en la historia, sino de la negativa de la identificación de esa mejora tanto con el Reino como con su crecimiento. Pues según Rosenzweig, si Islam y modernidad se comprenden como un crecimiento infinito de la historia, el monoteísmo judío y cristiano concibe el crecimiento como una atención a la posibilidad de anticipar: "el hecho de que el final deba ser esperado a cada instante". "Y precisamente que todo instante pueda ser el último lo hace origen del futuro" (Rosenzweig, 1997: 275). Esta proximidad siempre inmediatamente esperada pone en moción la tentación de forzar el Reino, y ésta a su vez el modo de temporalizarse de quien entra en relación con esa alteridad demandante. (Casper, 2004: 51-53) La relación le incita a anticipar de algún modo la respuesta plena al mandato que esa alteridad revela.

Pero la esperanza por antonomasia no es esperanza de lo posible, sino del *novum* radical, no anticipable ni siquiera como comunidad plena de comunicación sin dominación. Es decir, la relación religiosa es capaz de poner en tela de juicio no sólo nuestras realizaciones históricas, sino también las mejores de nuestras utopías, entendidas como estructuras imprescindibles de evaluación y reformulación del presente en vistas del futuro. Es siempre una lectura crítica del presente, por el que lo padece -patience du temps (Levinas)- y una anticipación impaciente (Rosenzweig) de una plenitud que en cualquier momento está por venir. Por eso la obra siempre excede la finitud subjetiva, por eso el sujeto no es sólo ser-para-la-muerte, sino ser-para-más-allá-de-la-muerte. Por eso es que Levinas reflexiona tanto sobre el futuro ya presente en el hijo, "el futuro sin mí", como sobre la posibilidad de irrupción de lo radicalmente nuevo en la historia, del mesianismo o tiempo sin mal. El "tiempo mesiánico" es el triunfo puro, "prevenido contra la revancha del mal" (Levitas, 1995: 292). Hacia él han de orientarse esfuerzos y esperanzas, aun sabiendo que no se le ha de ver aquí o allí. La respuesta al mandato del otro anticipa ese futuro, que no por anticipado deviene presente, sino que permanece siempre futuro.

4. Necesitar del otro y tomar en serio al tiempo

Si esta comprensión de la religión conduce a pensarla como relación ética que abre un modo de temporalización subjetiva, y si esta relación ética es un modo fundamental de constitución de la subjetividad, o sea una relación material previa a toda norma concreta, se opera en el planteo de la ética *qua* diálogo genuino un giro notable. La comunicación genera ya sus propios deberes, *a priori* de todo otro deber concreto. Pero se trata de un encuentro, una comunicación previa incluso al diálogo concretado en la comunidad real de argumentación. Y es una comunicación que *padece* un llamado y *espera anticipando* una realización siempre inminente que excede las capacidades subjetivas. Efectivamente el deber de futuro se abre en la comunicación, pero la comunicación debe ya haberse dado – para que toda otra institucionalización sea posible – en el encuentro interhumano. Para que éste se dé, hay algo previo que ha de oírse, una suerte de mandamiento de reconocimiento, del reconocimiento de un adeudar al otro al menos y fundamentalmente su vida.

En una primera relación con la ética del discurso se podría decir que una filosofía de la religión así formulada entiende que ni la ética ni la religión han de reducirse a una función, a un mero proceder técnico, "fundado" en la mera aceptación y habitualidad de un proceso técnicamente probado. Por el contrario, la religión es un desafío y nunca una mera función útil de supervivencia ante la finitud característica de lo humano, y mucho menos una *Zivilreligion*,

con la utilidad social de unificar con una ritualidad transversal a diversas tradiciones en un mundo secular. La religión, en cambio, puede servir con su herencia como crítica de lo ya admitido, como puesta en escena de lo invisibilizado por el poder o la costumbre. Del mismo modo, la ética no es tampoco un mero proceder técnico, pues la fundamentación que la ética del discurso postula no es sólo la fundamentación de los resultados del discurso, sino la fundamentación requerida por la ética misma, su propia puesta en tela de juicio y justificación.

Esta forma de entender la religión la liga a una ética, pero no una ética primariamente pensada como formulación de deberes autónomamente descubiertos y universalizables. Mucho menos pertenece a la tradición eudemonista, pues el *plenum* aguardado, por el cual se actúa y hacia el cual se temporaliza el sujeto, no es sujetocéntrico, no está a la altura de las capacidades subjetivas, ni se espera durante y para la vida del sujeto. Se trata de una ética entendida como primer modo de responder al requerimiento absoluto de Otro, que antecede e inspira toda formulación concreta. Un requerimiento que tiene su propia temporalidad, que exige respeto por la historicidad y el tiempo que necesitan quienes se comunican. Por eso, el futuro esperado y utópico es en ambas, ética del discurso y religión en el sentido que analizamos, una anticipación contrafáctica en las decisiones presentes, por las que las decisiones presentes se orientan y al mismo tiempo muestran su limitación. Para ambas es un ideal inalcanzable, y ven en todo intento de cristalización de la utopía en la historia el principio del totalitarismo. Este criterio sería correctivo tanto para el campo de la filosofía práctica moral, como para la propia experiencia religiosa.

La experiencia religiosa corre siempre el peligro de convertirse en una religión "desapegada" (Welte, 2008: 49) del mundo y sus problemas, o sea, de caer en la típica formulación moderna de la religión como cosa privada, capaz incluso de llevar a la esquizofrenia de una vida escindida entre el mundo privado de cumplimientos religiosos y prácticas públicas aberrantes. Otro peligro acechante es la excrecencia multiplicativa y creciente de los medios religiosos (Welte, 2008: 54), elemento en común con el totalitarismo, que consiste en requerir la aquiescencia de los demás -y la irracional autoconvicción- mediante la compulsión patológica repetición *ad infinitum* de una fórmula o imagen. (Casper, 2010: 12) Finalmente puede indicarse el intento tergiversado de experiencia religiosa constatable en la imposición planificada de una serie de doctrinas o procedimientos de acción. (Welte, 2008: 51) Contra estas posiciones, la ética del discurso y su propia noción de utopía exige tener en cuenta contrafácticamente el modo de ser del futuro realizado en las decisiones presentes, particularmente desde el punto de vista de la universalidad de los afectados.

Pero la religión portaría también consigo un correctivo. Ante todo un correctivo del modo de comprensión histórica del planteo trascendental. Si se ha llegado a una fundamentación trascendental sólo ha sido posible mediante una larga reflexión y vivencia material de la experiencia monoteísta del llamado trascendente de Dios a una respuesta imposible. Y esta respuesta, aún en la apertura e imposibilidad de definición y delimitación del llamado, tiene sin embargo como punto de partida una doble materialidad. La materialidad de un evento acaecido, no dominable por el sujeto sino que le *pasa* a éste siendo éste pasivo. Pero también la materialidad de la revelación experimentada en la humanidad exigente y demandante. Difícilmente sea pensable otro tipo de estructuración de la moral sin la aquiescencia al llamado sucedido en el encuentro primero, anterior a todo contrato o formulación.

El problema, claro está, es que no hay una "prueba" que pueda ofrecerse al modo de la ética del discurso, e.d. la prueba contrafáctica de autocontradicción preformativa por parte de quien niegue las pretensiones inherentes a toda comunicación genuina. Pero tampoco es "improbable" que sea un reconocimiento así imprescindible, particularmente habida cuenta de los lugares donde la institucionalización comunicativa es una tarea aún irresuelta. Y en esto consiste la delicada situación de riesgo constante de la experiencia monoteísta, no sólo frente a sus detractores sino también frente a sus propios miembros, que pretenden o bien imponer una visión del mundo, o entienden la aquiescencia como un salto o una respuesta a una demanda irracional incapaz de tener en cuenta al otro.

Finalmente, uno puede preguntarse qué sucede con quien no ve esto. Probablemente no haya otra alternativa que una exposición *mutatis mutandis* del problema del cínico. Si la ética del discurso encuentra bases irrebasables en las pretensiones constitutivas de todo discurso, su rebasabilidad no se halla a nivel formal sino

fáctico, de ingreso genuino en una relación así. Quizás la recuperación de la relación religiosa permite reconocer uno de los modos de acceso a una experiencia *previa* a la de fundamentar, sin la cual la fundamentación carecería tanto de sostén material como del tipo de impulso y espera de futuro, del sentido de temporalización nacido en las demandas del monoteísmo.

Referencias

Apel, K.-O. (1986), *Estudios éticos*, Alfa: Barcelona

Apel, K.-O. (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós: Barcelona

Apel, K.-O. (2008), *Semiótica filosófica*, Prometeo: Buenos Aires

Apel, K.-O.; Lübbe, H. (1984), "Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen nötig?", en: K.-O. Apel (et al.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, Frankfurt am Main: Fischer

Batnitzky, L. (1999), "Dialogue as Judgement, Not Mutual Affirmation: A New Look at Franz Rosenzweigs Dialogical Philosophy", en: *The Journal of Religion*, 523-544, Chicago: The University of Chicago

Casper, B. (2002), *Das Dialogische Denken*, Freiburg/München Alber

Casper, B. (2004), *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Paderborn: Schöningh

Casper, B. (2010), *El acontecimiento de orar. Líneas fundamentales de una hermenéutica del evento religioso*, (en prensa), Córdoba: Alción

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

Gibbs, R. (1992), *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton: Pinceton University Press

Hauck, G. (2003), *Die Gesellschaftstheorie und ihr Anderes*, Münster: Westfällisches Dampfboot

Heidegger, M. (2005), *Introducción a la fenomenología de la religión,* Madrid: Siruela

Jonas, H. (1987), *Das Prinzip Verantwortung,* Darmstadt: Insel

Levinas, E. (2009), *Carnets de captivité, suivi de Ecrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Paris: Grasset

Levinas, E. (1997), "De la phenomenologie a l'ethique. Entretien avec Emmanuel Levinas" (Interview avec R. Kearney), *Esprit* 7, 121-138

Levinas, E. (1995) *Totalidad e Infinito*, Salamanca: Sígueme

Lübbe, H. (1986), *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln: Styria

Rosenzweig, F. (1989), *El nuevo pensamiento*, Madrid: Visor

Rosenzweig, F. (1997), *La estrella de la Redención*, Salamanca: Sígueme

Welte, B. (2008), *Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion*, Gesammelte Schriten III/2, Freiburg i. B: Herder

¿ANTES DEL DIÁLOGO?

Condiciones hermenéuticas de posibilidad para una ética del discurso, a partir de una tradición judía

Diego Fonti

1. Posibilidades y límites de un gesto

Hay un gesto kantiano que la ética del discurso asume como propio: identificar en la tradición judeocristiana un antecedente pre-ilustrado aunque aún heterónomo de la forma y el fondo de su propia propuesta. Un segundo gesto es negar admisibilidad del uso especulativo de la razón en los discursos prácticos, es decir, se afirma con Kant el primado de la razón práctica – con la por todos conocida diferencia de que en la ética del discurso no se trata de una "razón *pura* práctica". Y sin embargo algo de esa "pureza" aparece en la noción del a priori de la comunicación, como la serie de condicionantes imprescindibles para la misma, que pueden o no evidenciarse *in actu*, pero que deben pensarse a priori como condiciones *sine qua non* de una genuina interrelación capaz de solucionar conflictos y de encontrar normas legítimas, universal y diacrónicamente aceptables. La tradición y la especulación quedan subordinadas a la interacción racional, autónoma, libre de coacción y – luego del abandono del sujeto trascendental – comunicativa.

"¿Existe una acción que es mandada *a priori*? ¿Existe la razón pura práctica? Uno puede invertir la pregunta. ¿Ameritan los actos cuya meta está determinada por necesidades, deseos, pasiones – inclinaciones – el nombre de 'acción', una vez que dejamos de lado el rol que correspondería a una elección razonable de medios? ¿No despliegan esos actos el automatismo de las inclinaciones actuando como medios, la naturaleza empírica del hombre? No hay acción excepto la acción libre. Pero Kant piensa que la acción es libre sólo bajo el mandato de la razón. ¿Cómo manda la razón? ¿Y por qué es para Kant ese mandato libertad?" La secuencia de preguntas y su reflexión inherente no pertenece a algún kantiano confeso o promotor de la ética del

discurso, sino a E. Levinas. (Levinas, 1994: 448) Y las preguntas aluden a un doble reconocimiento: hay en la experiencia moral algo así como un paradojal mandato-libre (o liberador), *y* en la razón se halla un origen de ese mandato. En las palabras de Levinas aparece por un lado un legado en cuyo acervo él mismo se inscribe – junto a la tradición judía ilustrada, que desconfía de los misticismos y arrobos irracionales tanto a nivel religioso como a nivel intelectual –, o sea, la tradición kantiana que entiende a la filosofía como ejercicio de la razón a la luz de sus condiciones y límites, en pos fundamentalmente de su uso práctico y desvinculando al mismo de un modo particular de legitimación por inmediatez de consecuencias, modo que opera como si la razón fuese el mero cálculo de medios para satisfacer intereses. La razón aparece como *prius*, como mandato anterior, sólo en cuyo ámbito puede considerarse genuina la experiencia de la libertad. Por otro lado y debido a ello, se muestra un elemento que ilumina la idea de los límites en ese uso práctico de la razón, y haciéndolo echa luz sobre algunas de las discusiones centrales que han ocupado a los herederos del proyecto ilustrado kantiano. Para permanecer en el uso levinasiano del lenguaje, aparece la idea de una relación anterior, "responsabilidad", que no es la de un "sujeto que contempla libremente" desde un solipsismo trascendental, y que incluso es "anterior al diálogo, al intercambio de cuestiones y respuestas, a la tematización de lo dicho que está expuesta en mi puesta en entredicho por el otro dentro de la proximidad" (Levinas, 1987: 179). Así la razón se descubre a sí misma "inspirada". El uso cognitivo de la razón, tanto de aquello que se valida al modo de las ciencias como de aquello que se valida al modo de las normas morales, es un modo de saber inspirado por un "más allá del saber" (Chalier, 1998). ¿Se trata de una negación del conocimiento? ¿Cómo es posible "argumentar" esa anterioridad? Y si no fuera argumentable ¿caería fuera de los límites del campo que ocupa a la ética?

El objeto de estas páginas es doble. Por un lado, se recuperarán algunas de las objeciones que se han hecho a la ética del discurso habida cuenta de sus "límites". Por otro lado, se analizarán los mismos desde una comprensión hermenéutica de la comunicación intersubjetiva que proviene del judaísmo ilustrado. Este, allende las diversas escuelas filosóficas que asumió a partir de sus orígenes en el racionalismo preilustrado, adopta ciertas posiciones que además de poseer un "parecido de familia" comportan ciertos compromisos fundamentales: la necesidad de exponer un modo de obligación respecto de una alteridad que es considerada como constituyente de la subjetividad humana, y de hacerlo con herramientas racionales aceptables no sólo a quienes compartan esa tradición cultural-religiosa. La estructura es simple e inquietante: para esta línea de pensadores que va de Mendelssohn a Levinas, pasando por Cohen y Rosenzweig, la esencia del monoteísmo es un modo de relación moral que la razón puede descubrir, pero al mismo tiempo, al hacerlo la ética que aparece en esa relación conlleva elementos innegablemente procedentes de la relación religiosa. La religión es "reducida" a un modo de ética, pero ésta "implosiona" en el proceso por contenidos materiales que parecen provenir de otra parte que el mero ejercicio de la razón.

2. Los supuestos límites

Existe una serie de objeciones que se han hecho a los principales expositores de la ética del discurso. Dichos límites son reveladores: no sólo muestran los "bordes" polémicos del proyecto, donde éste entra en contacto con otras tradiciones morales, sino que – y sobre todo – exponen las dificultades que sujetos, que en gran medida compartirían muchos de los presupuestos teóricos de esos expositores, tienen para admitir la viabilidad de esa ética. ¿Se trata simplemente de una equivocada comprensión? ¿Acaso significa que las reticencias acicateadas por motivaciones irracionales impiden la aquiescencia al proyecto? Pero ¿son las motivaciones tema de la ética? Usando un artificio común en la fenomenología, que al intentar describir la "esencia" de un fenómeno entiende sus "déficits" de acceso como parte suya constitutiva, vale preguntar si no indica esa reticencia una parte esencial de todo proyecto ético. Una idea fundamental que rige los análisis de la ética del discurso es reconocer y superar todo tipo de requisito situado, toda motivación ligada exclusivamente a un modo compartido de comprensión de lo que sea la vida en común, alcanzando los requisitos trascendentales o de una pragmática universal, que condicionan toda comunicación en busca de consenso que se precie de dicho nombre. En todo caso el entendimiento de sí y la mutua comprensión es una parte importante pero no el meollo del asunto. En lo que sigue se expondrán los principales ejes de lo que los críticos de la ética

del discurso entienden como límites que ésta supone, y sus defensores exponen como meras suposiciones de límites, las que se disuelven por la analítica de la comunicación libre en genuina búsqueda de consenso.

2.1 Conocimiento pre-teórico y el problema de la motivación

Todo tipo de comprensión depende de un horizonte situado. Parece un dato de la vida psicológica de las personas que la madurez conlleve asumir o rechazar aquellas valoraciones que fuesen parte implícita y acrítica de su formación, y es interesante notar cómo en muchas religiones aparece también esta necesidad de "reválida" autónomamente asumida por quien deja la niñez. No es casual que la "mayoría de edad" haya sido un tema tan asiduo en la historia de la filosofía y siempre relacionado con la posibilidad de hablar por sí, desde la concepción griega de *parrhesía* hasta la de *Mündigkeit* ilustrada. No obstante, el horizonte de comprensión es imprescindible e ineludible, incluso para su puesta en cuestión. Y si el horizonte puede ser rebasado en busca de sus condiciones trascendentales de posibilidad, permanece irrebasable la ubicación de los sujetos en algún tipo de situación contextual en cuyo marco se establecen y reformulan significaciones. Para Habermas, el interés por ampliar la base comunicativa intersubjetiva a partir de la comprensión de sí y del otro, característica de las ciencias histórico-hermenéuticas, tiene un rol orientador: el lenguaje se reconoce situado y necesitado de una elaboración semántica, capaz de hacer significativo el discurso de otro para uno mismo. (Habermas, 1994a: 159ss.) No obstante, por su propia estructura no pueden tener el rol crítico, correspondiente a las ciencias sociales críticas y a los campos de la filosofía estructurados como acción comunicativa.

Sucede que el denominado "mundo de la vida" porta valores culturales, algunos de los cuales parecen inescindibles de las formas de vida particulares. (Habermas, 1991: 73) La cuestión recuerda los problemas que devela Hegel en la "moralidad" kantiana, e.d. que a pesar de su gran descubrimiento del sujeto como origen de la norma plantea un formalismo que abstrae de los contenidos materiales situados de las máximas de acción, un universalismo abstracto liberado de la particularidad situada, y conlleva la lógica consecuencia final de la inoperatividad o impotencia del deber surgido a partir de una razón autónoma pero desligada y descontextualizada (Habermas, 1991: 97ss). La respuesta de Habermas pretende desmentir el proyecto hegeliano de una "eticidad" que reúna históricamente en sí un universalismo concreto, donde la autonomía supuesta por la moralidad alcance una nueva identificación en la comunidad estatal. En cambio, busca *situar* el procedimiento comunicativo, haciendo del formalismo un procedimiento capaz de atender a contenidos materiales requeridos por la vulnerabilidad de quienes se comunican, cuyo contenido normativo primordial sea tomado de los presupuestos ineludibles de la acción comunicativa. Sin embargo, este procedimiento que pone en práctica las condiciones para el establecimiento de la *justicia*, requiere también de un *plus* vincular, concebido como *solidaridad* o estrechez del vínculo comunitario. Esta permitiría una mayor fluidez en las condiciones intersubjetivas de reconocimiento.

Ahora bien, ¿exceden los procedimientos y fuentes de esa "solidaridad" el campo de la reflexión ética? ¿A qué fundamento responden? No nos referimos aquí a "una fundamentación, precomunicativa y referida al individuo autárquico, de la ley moral" (Apel, 1991: 151). No se trata de ubicar en una mónada un impulso o relación (racional o no) hacia otras mónadas, como puede colegirse de la 5ª *Meditación cartesiana* de Husserl. (Husserl, 1996, 145ss.) Porque incluso si "las convicciones descansan, en *último término*, sobre un consenso que se establece de modo discursivo" (Habermas, 1996: 114), este largo proceso de comunicación, en que ontogenéticamente somos en primer lugar receptores, debe partir de una receptividad fundante de la subjetividad, que marcará toda la existencia y decisiones personales a futuro.

Todos nuestros discursos están limitados no sólo a nivel contextual sino también semántico, axiológico y volitivo por su contexto. Aquí sucede algo notable. Las tradiciones que inspiran a la ética del discurso, cuya estructura es salvable pero su injerencia heterónoma es pasible de crítica – como por ejemplo la antigua idea de fraternidad universal y por ende de responsabilidad universal por un origen común, que provienen del monoteísmo y fueron incluso tomadas por las corrientes iusnaturalistas revolucionarias anticlericales –, recuperan un rol imprescindible. Se trata de una "comprensión intuitiva previa" que supera la mera convencionalidad aceptada, que permite el análisis de las normas del discurso pero inspira su búsqueda con otro tipo de relacionalidad ya

acaecida al momento de iniciar la búsqueda. Ciertamente este acontecimiento situado es un "saber preteórico" que requiere de una evaluación crítica (Habermas, 1999:55), pero ¿por qué se avendría alguien a aplicar sobre su propia tradición una herramienta de análisis crítico de la misma, si no media algún tipo de experiencia de la necesidad de ese trabajo? ¿No parte esa experiencia de un modo de sensibilidad, que incluso excede la indagación formal de condiciones de posibilidad de comunicación en pos de normas y solución de conflictos? Kant – y la tradición que de él nace – afirma que la razón conlleva también una fuerza motivadora, por supuesto que con un sentido más amplio y complejo que el de mera "fuerza movilizadora de decisiones y acciones". La cita interpretativa de Levinas lo admitiría, pero ubicando la razón en otro registro, y esta reubicación parece requerir de un contexto "inspirador" (no en el sentido romántico de fuente de creación sino en el sentido monoteísta de "inhabitación" de lo Otro en uno). Se trata de los contenidos que operan aún en nuestros procesos de socialización, y que rompen con la comprensión moderna de la religión como algo jurídicamente privado. (Habermas, 1999: 34)

2.2. Lucha por el reconocimiento y política ético-discursiva

Un segundo problema supuesto o supuesto problema, es el de la efectivización de un modelo procedimental así. Ciertamente es un problema de índole política, que a nivel de la ética del discurso se ha visto una y otra vez, el hecho que si bien al argumentar genuinamente se admite de modo implícito un principio de universalización de los resultados del discurso (Habermas, 1996: 116), estos presupuestos implícitos no son ni contenidos, ni reglas concretas, ni mucho menos procedimientos institucionales para una elaboración que siga ese procedimiento.[1] La ética del discurso requiere de una plataforma política determinada, que permita que sus presupuestos actúen como ideales regulativos (y legitimadores) de la comunicación. Históricamente podría verse esa plataforma, por ej., en la "pacificación exitosa de los antagonismos de clase llevada a cabo por el estado social" (Habermas, 1999: 156). Pero las consecuencias del capitalismo tardío y la globalización han mostrado lo endeble de dicha pacificación.[2] Más aún cuando en nuestro contexto asistimos en décadas recientes a la puesta en praxis de una "normalización" a la fuerza de nuestros conflictos por los recursos materiales y simbólicos. Pero lo "anormal", o mejor aún lo *unheimlich* freudiano, siempre reaparece. El caso está en el contexto actual de la crisis aparentemente inédita del capitalismo. Ante estas tensiones, la ética del discurso propone una serie de presupuestos ineludibles para decisiones y acciones legítimas. Pero aparece como verdad de Perogrullo aquello que desde nuestro contexto siempre supimos: la fuerza que instituye una política – incluso una política de democracia radical – tiene un *ethos* cuya estructura entra a menudo en tensión con los requisitos de la ética discursiva.

Naturalmente que la ética discursiva admite que es necesaria la tensión provocada por movimientos sociales y luchas políticas (Habermas, 1999: 195) para el reconocimiento de los reclamos de grupos o colectivos. Pero esa tensión sólo es viable y fértil en un Estado cuya única viabilidad y legitimidad sea la democracia (Habermas, 1999: 202). Pero como todos sabemos, la democracia ni es un resultado natural del proceso social, ni tampoco es un logro irreversible, ni mucho menos es unívoca en su autocomprensión respecto de su tarea social. Y aquí aparece nuevamente lo "anormal". Es que las tradiciones religiosas, a menudo cómplices de situaciones sociales injustas, han sido también motivadoras de las fuerzas transformadoras de esas situaciones. Por un lado, tanto por su espíritu universalizador y universalmente fraternal (o en su reemplazo contemporáneo: solidario), como por su principio inclusivo capaz de tener en cuenta a todos los afectados presentes y futuros *-y pasados a pesar del olvido que éstos padecieran-* (Habermas, 1999: 37, 1994b: 114ss.), la tradición monoteísta se muestra como vínculo y posibilitadora de las tradiciones ilustradas.[3] Pero al mismo tiempo parece poseer una fuerza que antecede y excede los procedimientos formales.

¿Qué sucede cuando no todos están dispuestos a tomar como medida para enjuiciar nuestras normas, instituciones y acciones aquellos presupuestos tomados de la situación de comunicación libre de coacciones y universalmente admisible por los afectados? ¿Cómo se instaura una sociedad política básica imprescindible para el diálogo comunicativo? ¿Cómo se *constituye* una sociedad justa de modo legítimo, cuando fuerzas insoslayables se oponen a una sociedad así? Más aún, ¿cuál es el rol de un Estado aparentemente consolidado ante fuerzas disolutorias provenientes ya no de otros Estados, sino de injerencias simbólico-estéticas globalizadas, olas inmigratorias, y una

estructura económico-ecosistémica en detrimento del acceso a los bienes espirituales, culturales y materiales más elementales? (Habermas, 1997: 169-185). Efectivamente, la ética filosófica en la versión "restringida" de la ética del discurso tiene un rol modesto, pero no se limita al análisis de presupuestos comunicativos. Aunque su rol como "Platzhalter" no indica – al menos no exclusivamente – lo que la traducción castellana editada rinde: "vigilante", tampoco hace de su campo de operación un espacio meramente formal y aséptico. Ciertamente, la vigilancia epistemológica y consecuencial no es algo menor, pero la idea de "tomar el lugar de", próxima al "Stellvertreter", representante o vicario de voces o perspectivas acalladas por la historia, es más significativa. En esto también puede la filosofía nutrirse de la "razón anamnética" del monoteísmo (Habermas, 1994b:107ss), que no sólo implica retomar discursos olvidados sino además situarse en la responsabilidad de la historicidad. "La filosofía no releva a nadie de su responsabilidad política" (Habermas, 1991: 130), esto es, inspira pero resitúa en el espacio de las luchas concretas, a menudo inspiradas por tradiciones propias pero ajenas al campo intelectual. Pero ¿cómo ha de relacionarse una ética con esa instauración de lo político, si dicha política es ella misma condición de una ética del discurso plenamente realizada?

2.3 Expresión, lenguaje y establecimiento de la relación intersubjetiva

¿Sería pensable una ética del discurso sin el trasfondo cultural-simbólico proveniente de la filosofía europea y la tradición judeocristiana? Se podría argüir que independientemente de una respuesta afirmativa o negativa, la respuesta misma carece de interés en cuanto a la admisibilidad o no de la propuesta ético-discursiva misma. De hecho, es posible identificar experiencias históricas de lo que llamaríamos una democracia radical comunicativa no dependientes en su configuración y realización de ese trasfondo.[4] De todos modos parece necesario admitir que sin dicho trasfondo, el influyente proyecto de la ética del discurso carecería no sólo de las condiciones de posibilidad de su surgimiento, sino también del contexto imprescindible de validación y legitimación de su proyecto. La admisibilidad de un proyecto moral requiere algo más que el análisis de pretensiones implícitas a todo discurso comunicativo libre de coacción para la solución de conflictos o producción de normas legítimas. Esto apunta no sólo a admitir la diferencia entre las condiciones reales y las ideales contrafácticamente anticipadas (Apel, 1985: 254), sino además que de una racionalidad no-liberada de la acción pero tampoco limitada al raciocinio hipotético, como por ejemplo la racionalidad de la respuesta al mandamiento de preservar la vida del otro, puede surgir un espacio de reconocimiento indispensable para ese tránsito.

Efectivamente parece condenado al fracaso todo intento de fundamentar el cumplimiento del contrato en el mero interés propio. (Apel, 1985: 258) Es que más allá de todo interés individual y más acá de todo análisis posconvencional de normas, antes de toda coordinación técnica-artificial, aparece un requisito vincular ineludible, sin cuya base lo estratégico carecería de "fundamento" el análisis de presupuestos carecería de fuerza práxica. Se trata de un modo particular de comprensión de la sensibilidad como la recepción y el reconocimiento del ser-afectado por otro. Sería una suerte de momento estético de la ética. Es decir, un "límite" *qua* condición de posibilidad allende y originante de las propias prácticas de reconocimiento, es una *aisthesis*, no como modo de percepción sino admisión fundante imprescindible para toda comunicación y reconocimiento posterior. Ahora bien ¿es esto efectivamente un límite de la ética discursiva o simplemente una constatación empírico-descriptiva? ¿Es parte de la labor ética la pregunta acerca de si se pueden generar condiciones fácticas para elicitar en los involucrados su aquiescencia a una comunicación discursiva? Dicho con otras palabras, ¿es posible reunificar los campos que Kant dividiese, lo verdadero, lo bueno, lo bello, apelando a un modo de *aisthesis* como condición de posibilidad del establecimiento de la relación intersubjetiva, y que este vínculo no esté sólo mediado por la noción de interés?

3. Aportes del judaísmo ilustrado para la comprensión del límite

Las filosofías de Rosenzweig y Levinas han sido denominadas "filosofías del diálogo". Esto es sólo relativamente cierto, ya que si bien se desprenden del racionalismo solipsista que caracterizara a los antecedentes filosóficos del judaísmo ilustrado, dicho "diálogo" no conlleva exactamente el sereno intercambio de afirmación mutua sobre un logos común. El diálogo es un modo de "enjuiciamiento" mutuo

bajo la luz de una demanda infinita de reconocimiento. (Batnitzky, 1999: 523s.) Por una parte se da una doble heteronomía: el mandato de reconocimiento heredado de la tradición monoteísta en la que ya se está, y por otro el requisito de efectivizar ese mandato tradicional en procedimientos concretos ante el otro ser humano particular. Pero dicha demanda no es vista como eliminación de la subjetividad libre y racional, sino su punto de partida. Usando el lenguaje de A. Cortina, de lo que podríamos hablar es de la inspiración y regulación constante con que los máximos inspiran a los mínimos morales, que devienen así mínimos calificados y situados. Naturalmente que esto ni supone que no haya otros modos de reconocimiento históricamente evolucionados, ni pretende que la fuerza de este proceso sea la de un proceso ineludible. Es un proceso frágil, y como gustaba decir Levinas, "sin happy end". En todo caso sirve esta hermenéutica de lo que sucede con la "responsabilidad anterior al diálogo" (Levinas, 1987: 179). Dicha "anterioridad" de algo exterior al sujeto, que luego puede -o no- desplegarse como comunicación, es expuesta por la tradición del judaísmo ilustrado recurriendo a ciertos componentes imprescindibles: el modo de mutua presencia, la particularidad del otro que está ante uno y su modo de demanda en el seno de la historia.

3.1 El modo de presencia del interlocutor

La relación entre oralidad, escritura y mandamiento ha sido motivo de largas discusiones en el pensamiento judío. Mendelssohn, no obstante su racionalismo universalista que le permite sostener que las verdades sobre Dios y la moral son universalmente accesibles por la única razón del género humano, se pregunta si las prácticas y usos de un pueblo pueden relacionarse con su lenguaje y también con las verdades que éste puede reconocer- (Mendelssohn, 1844: 587) O sea, si ciertos pueblos no hubiesen tenido ciertos usos y praxis lingüísticas sería pensable la no aparición histórica de determinadas verdades. Lógicamente se agregaría el requisito de generar en otros lenguajes un vocabulario hospitalario para recibir y expresar esas verdades por medio de la traducción. Ahora bien, el monoteísmo – que según Mendelssohn porta una verdad sobre Dios y la moral humana que no requiere de ningún tipo de fe sino del mero buen uso de la razón – también porta consigo una noción de mandato-indicación particular. Si bien Mendelssohn entiende que las verdades eternas son "medida de la moralidad" (Mendelssohn, 2001: 91) imprescindibles para la felicidad humana, el eje de la ley monoteísta – amar al prójimo como a uno mismo – porta un sentido particular. El mandamiento es universalmente válido, no dependiente de costumbres o lenguajes, pero su forma de transmisión obligaba a la mutua presencia inmediata. Mendelssohn recuerda un mandato antiguo que fuera heredado y luego violado: "Lo que te fue transmitido oralmente no te está permitido escribirlo" (Mendelssohn, 2001: 98). Pues con la escritura se pierde la vitalidad propia de la transmisión, el hombre deja de ser "necesario para el hombre" (Mendelssohn, 2001: 100). Con el lenguaje se separan características particulares de los fenómenos, y se liga características similares en fenómenos diversos. Al tiempo que esto permite la comunicación y su fijación escrita permite la transmisión, se vuelve prescindible la presencia del fenómeno y la atención que el mismo requiere, particularmente cuando se trata de una comunicación personal.

Esta "presencia" del interlocutor, a menudo "mediada" por nuestras instituciones y proyecciones, posee una fuerza particular que desbarata nuestros intentos de conceptualización. Parafraseando la cuestión socrática, hay que preguntar si el reconocimiento puede ser enseñado, y si puede serlo si el sujeto que ha de reconocer al otro no ha visto configurada su subjetividad en un marco de reconocimiento. De allí que la comunicación – ubicándonos esta vez en aquel que nos interpela – contiene siempre un momento de *Unheimlichkeit*, de extrañeza o alteración de la conciencia. El otro concreto – con su "hedor" al decir de Kusch – ciertamente exige más que la inter-locución equilibrada. La verdad investida del mandato sólo se realiza "en tanto posee medios para realizarse" (Levinas, 1995: 254), en tanto toda proclamación se somete a la entificación y al riesgo de lo instituido. ¿Pero por qué habría de hacerlo? La respuesta de Levinas es porque el sujeto responsable se ha sometido al "discurso directo" (Levinas, 1995: 256). En este discurso se opera una pasividad, la subjetividad ofrece un flanco y se reconoce abordable por una singularidad que se resiste a ser reducida a la universalidad de un orden total. Pero en el discurso directo el otro no sólo demanda cosas concretas y un reconocimiento en general, sino que exige ser puesto fuera del régimen universal abstracto de lo que se denomina "género humano".

3.2 El otro no universalizable: la institución del prójimo

Las luchas políticas pueden ser luchas por principios o derechos universales, pero a menudo tienen también la forma de reclamos sectoriales. Acicate y motor de esos reclamos se muestra un modo de comprensión del otro como materialidad irreductible a un principio formal. Si uno recupera el planteo de H. Cohen, puede entenderse porqué entiende que la religión sea al mismo tiempo dependiente metodológicamente de la ética y de la universalidad que caracteriza a ésta, y sin embargo signifique un modo de reconocimiento del que es incapaz la ética por su propia estructura. La filosofía y las instituciones que de ella se desprendieron han entendido al sujeto como un singular en el marco de una totalidad, que llega a entender al ser humano como "congénere" universalizable. (Cohen, 2004: 87s.) Pero los congéneres son intercambiables en la pluralidad. En cambio, la experiencia monoteísta implica una correlación con el otro entendido como una singularidad novedosa. La tradición judía le ha visto a ese prójimo demandante desde diversas perspectivas, que van desde aquel miembro del mismo pueblo, pasando por el huésped o el forastero residente, y llegando a los sabios y justos de las demás naciones, que no comparten nada con el israelita excepto un modo de acción particular. Por un lado en Israel se reconoce la paridad política, de derechos y religiosa con los no israelitas. (Cohen, 2004: 97) Esto tiene un doble poder correctivo: la religión es corregida por la moral, y la moral es inspirada por la religión. Por eso la religión considera escandalosas las diferencias sociales, "porque se siente que inhiben el desarrollo espiritual, y sin duda también moral, del ser humano" (Cohen, 2004: 101). El concepto de prójimo permite al mismo tiempo mantener universalidad y particularidad, igualdad y diferencia, con un reconocimiento siempre tenso y fértil.

Por eso la tradición del profetismo de Israel muestra las tensiones y dificultades de la postulación de una ética normativa sin una base política de reconocimiento ya acaecido. "La guerra, en efecto, significa para los profetas lo que nosotros hoy en día conocemos con mayor profundidad como economía capitalista", donde los individuos no son individuos sino "peones" reducidos a una función en un tablero de luchas por quién se queda con la renta proveniente de la expoliación del mundo y las personas. (Cohen, 2004: 144) Según Cohen, el profetismo en su demanda de reconocimiento del prójimo, ya no pondera las crisis sociales desde una experiencia subjetivista ni universal abstracta, sino desde "las contradicciones sociales que desquician el equilibrio de la sociedad" (Cohen, 2004: 102). El sufrimiento del otro revela al prójimo en el otro, es el principium individuationis del otro y el origen de la compasión en el sujeto, que según Cohen es el único origen de la compasión que hace posible la comunidad. Esto significa que a la presencia del otro se ha de sumar como condición hermenéutica de una comunicación con él la posibilidad de una cierta piedad o compasión por su sufrimiento único e irrepetible, requerido de un reconocimiento institucional y al mismo tiempo excedente de toda forma. El profetismo postula la necesidad de un modo de fuerza para la instauración de un sistema político hospitalario al mandato del reconocimiento, y al mismo tiempo afirma que esa fuerza no puede ser ejercida al modo de la violencia sobre otro. Paradojalmente demanda un juicio hipotético en vistas a los medios para configurar históricamente una sociedad justa donde pueda darse el modo mesiánico de reconocimiento, y los juzga desde un punto de vista no temporal.

3.3 Historicidad e irrupción de la alteridad que desfasa la correlación

¿Cómo se establece la relación intersubjetiva? ¿Cómo se plasma esa relación en instituciones políticas que sienten una base material para un desarrollo de una ética procedimental discursiva y universalista? Cohen hace una afirmación problemática que es significativa para este problema: la ética puede desarrollarse y evolucionar históricamente, la conciencia moral personal no. (Cohen, 2004: 144) Con esto no afirma ni que a nivel psíquico no se pueda constatar una progresión moral ni que a nivel social no pueda darse una involución. Lo que significa es, por un lado, que la historicidad del monoteísmo como religión histórica fecunda la versión griega de la ética, haciéndola partícipe de un proceso histórico con conquistas morales que pueden ser constatadas. (Cohen, 2004: 193) Pero por otra parte esas conquistas permanecen estériles si no hay un sujeto que se apropie de ellas, por lo que son los sujetos mismos quienes ofrecen al mismo tiempo el lugar donde puedan encarnarse esas convicciones históricamente surgidas, o el lugar donde dicha encarnación fracasa. Hay una especie de pesimismo en la afirmación tautológica: sólo se plantea este

problema moral (y por tanto puede reformular sus convicciones) quien se plantee este problema. ¿Por qué alguien se avendría a plantear esta cuestión? Porque ha dado un salto más allá de las secuencias lógicas al campo de otro tipo de compromisos.

Son esos compromisos los que impiden tanto abrazar una universalidad vacía como encerrarse en una particularidad concreta. Y el eje de dichos compromisos, en la tradición heredada del monoteísmo, es la irrupción de una alteridad que demanda de modo absoluto. Esa alteridad inspira y enjuicia la historicidad. El juicio de las realizaciones no se establece en vistas del producto final, que de ser exitoso habitualmente absolvería o admitiría los medios empleados, sino a la luz de una relación con lo infinito de la responsabilidad por el otro. Ese otro "viene de afuera, de la historia" (Levinas, 1995: 254ss.), y permite expresar la libertad "mordiendo en lo real". Pero hay, según Levitas, un "orden religioso" que enjuicia la historia, donde se recupera la presencia del individuo que el juicio pronunciado desde el interior de la historia misma había perdido. (Levitas, 1995: 256) No se trata de postular un mundo eterno que sirva de medida, sino de vivir respondiendo a la presencia de una alteridad siempre exigente. El monoteísmo como religión de la historia genera así la noción de historia y se niega a encerrarse en ella. Con palabras de Rosenzweig: "Por eso nos negamos a ver a 'Dios en la historia', porque no queremos ver la historia (en su relación religiosa) como imagen, como ser, sino que *negamos* a Dios en *ella*, para *restaurarlo* en el proceso por el cual ella *deviene*. Vemos a Dios en cada acontecimiento ético, pero no en el todo realizado, en la historia. Pues para qué necesitaríamos a Dios, si la historia fuese divina, si toda acción que fluye en esa cuenca fuera sin más divina, entonces estaría justificada" (Rosenzweig, 1979: 112).

4. Para un diálogo futuro: racionalidad y sensibilidad

Desde este análisis, la presencia de la variante del monoteísmo que se ha esbozado parece tener un rol particular. No se trata de una "religión civil" que auxilie con otros fundamentos y motivaciones a un constructo institucional secular y carente de alicientes para la praxis de quienes lo integran. Eso significaría, por ejemplo, volver a la peor experiencia histórica de un cristianismo connivente con un establishment determinado. Por el contrario, a menudo puede significar un modo de reconocerse afectado y responsable por la injusticia y la desigualdad, inspirado por una tradición y en ese sentido no universalizablemente vinculante, que a un tiempo puede generar la conciencia de los derechos de las víctimas, esta vez sí universalmente obligante. Un ejemplo para concluir: no es desconocida la interpretación que encuentra en el monoteísmo y el mandato bíblico el origen de la destrucción de los ecosistemas y el dominio irresponsable y suicida de la tierra (Degenhardt, 1979). Heidegger (2005: 64) proveería un argumento filosófico para ese movimiento: la extrapolación del *fundamentum* a la trascendencia dejaría la inmanencia en manos del poder tecnológico humano. Pero es a menudo desde la tradición monoteísta donde se resiste a la devastación de la tierra, apelando a una "memoria" del sufrimiento que trasciende la mera noción de "sustentabilidad del desarrollo" propiciada por el Informe Brundtland. La sensibilidad como *aisthesis* o vínculo significativo con una serie de compromisos permite también poner en cuestión los acuerdos que, aun siendo admitidos por los afectados, podrían conllevar consigo un modo de colonialismo u opresión. La sensibilidad ante los sordos gritos de los olvidados de la historia se torna obsesión constante que lleva a crear instituciones, y a romperlas cuando se vuelven cómplices de la sordera.

Notas

1. La libertad de expresarse y opinar, postulando no sólo las propias ideas sino también haciendo de las propias necesidades e intereses un patrón que también debe ser tenido en cuenta a la hora de valorar una norma moral, es un presupuesto pragmático que ya está presente -y por ello se hace visible- en quienes participen en un proceso de discusión. Pero el problema está en que este reconocimiento se torna difícil de gestar *ad extra*: "no resulta evidente en modo alguno que las reglas que son inevitables *dentro* de los discursos también puedan aspirar a validez para la regulación de la acción fuera de tales discursos" (Habermas, 1996: 109). Ante esto, Habermas reconoce, disintiendo (al menos según su opinión) con Apel, que de una teoría moral no pueden esperarse normas de derecho y morales surgidas inmediatamente.
2. Es notable cómo la crítica de Habermas a Heidegger por ser dependiente en su lenguaje de su tiempo y contexto puede volverse sobre él mismo, cuando el mundo vital y político que dio a luz a la ética del discurso renueva su lenguaje. (Habermas, 1999: 58s.)
3. Sería valioso pensar si acaso no se halla en este conflicto de dos "universalidades" – una en

decadencia ya al imponerse (el catolicismo) capaz de integrar y unificar el mundo mediante una jerarquía ontológica, y la otra capaz de unificar mediante abstracción, a menudo por la fuerza, de particularidades (el liberalismo latinoamericano) – el origen de muchas de nuestras tensiones y proyectos fracasados en Latinoamérica. (Paz, 1984: 106-134)

4. Quizás una experiencia extraordinaria a destacar sean los procesos deliberativos de los zapatistas, quienes recuperan tradiciones ancestrales de apropiación de la palabra del otro como origen de la propia palabra, con una concepción radicalmente distinta de la "propiedad" y del tiempo requerido para la comunicación que la que surgió desde el denominado "Occidente". (Kanoussi, 1998: 15-54)

Referencias

Apel, K.-O. (1985), "Límites de la ética discursiva", en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme, 233-264

Apel, K.-O. (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós

Batnitzky, L. (1999), "Dialogue as Judgement, Not Mutual Affirmation: A New Look at Franz Rosenzweig´s Dialogical Philosophy", en: *The Journal of Religion*, 79: 4, 523-544

Chalier, C. (1998), *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, Paris: Albin Michel

Cohen, H. (2004), La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo, Barcelona: Anthropos

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

Degenhardt, D. (1979), *Christentum und ökologie*, Starnberg, Resch

Habermas, J. (1982), "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Rereading *Dialectic of Enlightenment*", en: *New German Critique*, 2:6, 13-30

Habermas, J. (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (1994a), *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid: Tecnos

Habermas, J. (1994b), "Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad cultural, en: *Isegoría*, 10, 107-116

Habermas, J. (1996), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península

Habermas, J. (1997), *Más allá del Estado nacional*, Barcelona: Trotta

Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro*, Paidós: Barcelona

Heidegger, M. (2005), *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid

Husserl, E. (1996), *Meditaciones cartesianas*, México: FCE

Kanoussi, D. (1998), *El zapatismo y la política*, México: Plaza y Valdés

Levinas, E. (1987), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme

Levinas, E. (1994), "The primacy of pure practical reason", en *Man and World*, 27, 445-453

Levinas, E. (1995), *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme

Mendelssohn, M. (1844), *Gesammelte Schriften* 4,1, Leipzig: Brockhaus

Levinas, E. (2001), *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Bielefeld: Aisthesis

Paz, O. (1984), *El laberinto de la soledad*, México: FCE

Rosenzweig, F. (1979), G*esammelte Schriften* 1/1, Den Haag: Nijhoff

¿VOX POPULI vs. VOX DEI?

Sobre las posibilidades de pensar la Iglesia Católica en clave democrático-deliberativa

Julián González

Introducción

En un ensayo escrito hacia 1984, Norberto Bobbio se preguntaba por la brecha existente entre las ilusiones colocadas en los cada vez más extendidos regímenes democráticos y las realidades mucho menos esperanzadoras de esos regímenes. (Bobbio, 2004) El análisis de Bobbio ponía el foco en la inflación de "promesas" que se habían asociado a los procesos democratizadores. Ante el signo de los exiguos rendimientos de dichas promesas, la fenomenología resultaba variada: hay promesas cumplidas e incumplidas, promesas que habrían podido ser cumplidas y no lo fueron, promesas que todavía están por cumplirse, promesas que ya no pueden ser cumplidas porque las circunstancias han cambiado, así como promesas que desde el principio resultaron imposibles, y eran por tanto promesas equivocadas.

Una de estas "promesas incumplidas" indicaba un horizonte de progresiva democratización de espacios sociales que hasta entonces habían quedado al margen del auge democratizador. Esta expectativa le asignaba a la democracia una fuerza expansiva propia capaz de llevar adelante transformaciones de hondo calado, que más temprano que tarde habría de alcanzar ámbitos tan disímiles como la fábrica, la familia, la burocracia, la escuela, la cultura o la ciencia (Greppi, 2006: 18). La democracia debería diseminarse en la variedad del suelo institucional como una mancha de aceite que se cuela por todos los intersticios de las estructuras de poder, hasta "ocupar todos los espacios en los que se ejerce un poder que toma decisiones obligatorias para un completo grupo social" (Bobbio, 1984: 34). Uno de estos ámbitos a democratizar era la Iglesia Católica.

Ahora bien, detenidos en este tiempo histórico mucho más "deflacionista" respecto de las esperanzas democráticas[1], parece oportuno

rehabilitar la pregunta de Bobbio. La promesa de expansión de la democracia hacia ámbitos como la Iglesia, ¿habría sido una de esas promesas que, desde el principio, resultaron imposibles? En lo que sigue, intentaremos abordar esta cuestión desde una perspectiva ético-discusiva, específicamente a través la formulación democrático-deliberativa propulsada por Jürgen Habermas.

Para comenzar, repasaremos esquemáticamente algunos postulados del enfoque deliberativo, enfatizando el horizonte universalista en el que viene asentado. Desde allí, queremos llamar la atención sobre la posibilidad de pensar en términos democrático-deliberativos no sólo el Estado Derecho, sino otras tantas "organizaciones" que regulan el comportamiento de individuos de manera obligatoria, tal como sucede con la Iglesia Católica). En segundo término, siguiendo el planteo de Claude Lefort -que en varios sentidos se presenta como compatible con la perspectiva de Habermas-, abordaremos dos condiciones abiertas a partir de la "revolución democrática" que resultan necesarias para articular todo intento de ejercicio democrático del poder: el "vaciamiento del lugar del poder" o la concepción intersubjetivista de la soberanía; y la "disolución de los indicadores de la certeza" o la pérdida de fundamentos metasociales). Finalmente, nos enfocaremos en dos tipos de pensamiento religioso o visiones eclesiológicas actualmente vigentes. Una de ellas, dentro de la que ubicamos el planteo de P. Hünermann y C. Schickendantz, podría resultarnos de gran utilidad a la hora de tender puentes e identificar elementos democráticos-deliberativos en el interior de la Iglesia Católica.

La democracia deliberativa y el horizonte universalista

En general, pareciera que la expectativa de expansión democrática es uno de los faros normativos que orienta a muchas concepciones democráticas contemporáneas. Esta intención expansiva no tiene que ver sólo con la esperanza de que aquellos Estados que hasta el momento no forman parte del clan democrático adopten este tipo de formas para sus gobiernos, sino también con el anhelo de democratización de las estructuras internas de los propios Estados. Desde este punto de vista, si se quisiera conocer si se ha dado "un desarrollo de la democracia en un determinado país, se debería investigar no si aumentó o no el número de quienes tienen derecho a participar en las decisiones que los atañen, sino los espacios en los que pueden ejercer ese derecho" (Bobbio, 1984: 35). Se hace cada vez más fuerte entonces "la impresión de que el objetivo propuesto por los diversos autores para los regímenes democráticos es el de una democratización incesante, integral, infinita de todas las organizaciones y de todas las asociaciones existentes dentro de un régimen democrático" (Pasquino, 1999: 24).

Algo de este impulso *pan-democratizador* se puede verificar en la Ética del discurso y en su propuesta democrático-deliberativa. Pero antes de mostrar argumentos en este sentido presentaremos el modelo de democracia propuesto por Habermas. Este autor ha desarrollado un proyecto normativo de democracia que incluye un procedimiento ideal de deliberación y toma de decisiones. En este esquema ideal se procura incluir la opinión de todos aquellos sujetos afectados por las decisiones públicamente vinculantes.

Habermas recupera de Hannah Arentd la noción de "poder comunicativo". Según esta idea, el fenómeno básico del poder no consiste en la oportunidad de imponer dentro de una relación social la propia voluntad contra quienes se resisten a ella, sino en el potencial de una voluntad común formada en una comunicación exenta de coerción. Si bien "la sociedad habrá de quedar integrada en *última instancia* a través de la *acción comunicativa*" (Habermas, 1998: 88), será necesario el derecho –como lenguaje propio del quehacer político- en tanto que mecanismo de integración social. Así, la obligatoriedad de la norma debe garantizar al mismo tiempo la facticidad de su observancia social –sustentada en la coacción- y la validez de su presunta legitimidad asentada sobre la noción de autolegislación, según la cual todo aquel destinatario del derecho puede, a la vez, saberse legislador.

El procedimiento que representa la deliberación pública constituye la pieza nuclear del proceso democrático de formación del derecho y de ejercicio legítimo de poder. La idea de "autolegislación ciudadana" garantiza que los afectados por las normas que regulan el comportamiento social puedan saberse a su vez como artífices de las mismas. El poder comunicativo –aseguro último de la validez jurídica- orienta el uso del poder administrativo hacia determinados fines, asediando a –e influyendo sobre- los procesos de deliberación y decisión política (Habermas, 1998: 612). De esta manera, los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de

la voluntad funcionan como esclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración sujetos al derecho (Habermas, 1999: 244).

La teoría deliberativa asigna a la formación de la voluntad y de la opinión políticas un rol central, pero al mismo tiempo, no entiende la constitución en términos de un Estado de derecho como algo secundario; más bien, concibe los derechos fundamentales y los principios del Estado de derecho como una respuesta apropiada a la cuestión de cómo pueden ser institucionalizados los exigentes presupuestos comunicativos del procedimiento democrático (Habermas, 1999: 242). Sólo así resulta posible compatibilizar una forma de ordenación política en la que surjan cooriginalmente la soberanía popular y los derechos humanos. Sin derechos fundamentales que aseguren la autonomía privada de los ciudadanos, no existiría medio alguno para institucionalizar las condiciones de emergencia de la autonomía pública.

Como puede percibirse, el procedimiento que representa la política deliberativa habermasiana viene asentada en una concepción de sociedad "centrada en el Estado, de la que parten los modelos habituales de democracia" (Habermas, 1998: 372). De hecho, la reconstrucción que en términos discursivos realiza Habermas del núcleo democrático presente en los ordenamientos jurídicos modernos, resultaría impensable al margen del orden institucional que hoy conocemos como Estado de derecho. Sin embargo, se caería en una visión reduccionista si la propuesta democrático-deliberativa se viera limitada sólo al formalismo de las estructuras estatales.

En este sentido, si bien "los detalles procedimentales de situaciones de argumentación específicas denominadas discursos prácticos (…) no son automáticamente transferibles al nivel macroinstitucional" (Benhabid, 2006: 181), Habermas considera que "los principios del Estado de Derecho han de introducirse con independencia de cualquier orden jurídico histórico y de cualquier *forma concreta de institucionalización*" (1998: 259-260). Por ello, las directrices institucionales de este tipo de Estado, son postuladas como "necesarias *en general*", a pesar de que no deberían ser pensadas de manera excesivamente concretista ni como aplicables sin mediaciones a las específicas formas políticas dadas. Desde esta perspectiva, se postulan "los *principios* más *generales* y las *instituciones morales* que subyacen a las reivindicaciones de validez de un modelo deliberativo de democracia" (Benhabid, 2006: 181). El *espíritu* de las orientaciones fundamentales del Estado de derecho, y sobre todo, la génesis democrática del derecho que surge de este tipo de Estado, debería poder ser detectado en otro tipo de estructuras de poder que cumplan funciones de legislación vinculantes para los miembros de una determinada comunidad y que aspiren a ser legítimas en términos de racionalidad. "La constitución de distintos poderes del estado y la separación abstracta de sus funciones no significa todavía en modo alguno la diferenciación de otras tantas 'organizaciones'" (Habermas, 1998: 260).

Asimismo este modelo democrático propende un desarrollo progresivo de una ética discursiva que justifica el contenido moral de igual respeto y responsabilidad solidaria para con todos (Habermas, 1999: 70). En este sentido, la política deliberativa representa una posible traducción en el ámbito político de la teoría de la acción comunicativa (Velasco Arroyo, 1999: 17). Si aceptamos lo anterior, entonces malentenderíamos la propuesta de Habermas si la encorsetamos en una perspectiva exclusivamente estatista. Tal como lo resalta Seyla Benhabid "la fuerza del modelo deliberativo consiste en su enfoque de doble vía de la política" (2006: 180). Con esto la autora se refiere a que este tipo de enfoque se centra, por un lado, en las instituciones establecidas en las democracias liberales; y, por otro, en las actividades y las luchas políticas, las asociaciones y grupos de la sociedad civil, y toda la gama de opiniones que circulan por fuera de la estructura estatal.

La reproducción de modelos deliberativos de toma de decisiones en ámbitos extra-estatales – siempre con las mediaciones y adaptaciones que este modelo requiere, ya que no resulta "posible establecer una correspondencia lineal entre los principios del Estado de derecho y las correspondientes formas de su realización organizativa" (Habermas, 1998: 262)-, puede ser entendida como un intento por cumplir con los exigentes postulados de la ética discursiva en las distintas formas institucionales que ordenan la sociedad. Con todo ello, podemos afirmar que el horizonte universalista que orienta esta propuesta apunta más alto que el nivel estatal y, en principio, podría ser rehabilitado en otros entramados institucionales que regulen de manera vinculante el comportamiento de individuos.

Entendemos que dentro de estas *organizaciones*, cabría una institución como la Iglesia Católica. Aquí toma cuerpo, la importancia que tienen los actuales debates teológicos internacionales y las visiones existentes respecto del rol de la Iglesia, así como la diversidad de acepciones de su pretensión normativa universal. Cualquiera sea la posición que se tome al respecto, tendrá un papel gravitante respecto de "qué deben creer y cómo deben vivir los cristianos y las cristianas de todas las culturas. [… Esas definiciones] pueden cambiar la vida de las personas, pueden causar incidentes internacionales y controlar la manera cómo el mensaje cristiano es presentado al mundo" (Schickendantz, 2005: 19).

La invención democrática

La ponderación de los flujos comunicativos que realiza el modelo democrático habermasiano, modifica sustancialmente la tradicional idea de la soberanía popular. Según el propio Habermas, cuando se abandona la conceptualización articulada en términos de "filosofía del sujeto", la soberanía no necesita ya "quedar concentrada en el pueblo entendido en términos concretistas" (Habermas, 1998: 377).

Las prácticas comunicativas, "no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto, ni en formato pequeño ni en formato grande" (Habermas, 1998: 377), se derivan de redes de sentido que no pueden ser apropiadas ni por el Estado ni por ningún individuo específico, sino que circulan descentradamente a lo largo y ancho de la sociedad. Con ello, si bien la noción de soberanía popular no desaparece ni se ve desmentida, queda ahora interpretada en términos intersubjetivistas. "Esa soberanía popular, por anónima que sea la forma que ahora adopta, no ha hecho sino replegarse sobre (o traducirse en) los procedimientos democráticos y la implementación jurídica de los exigentes presupuestos comunicativos de esos procedimientos, a fin de hacerse valer como poder comunicativo" (Habermas, 1998: 377-378).

Así se fundamenta una noción de democracia en la que la soberanía está diseminada en una pluralidad de sujetos comunicativamente competentes colocados entre ellos en pie de igualdad. En este tipo de régimen ningún individuo, por poderoso que sea o por legitimado que esté, puede por sí mismo ostentar el rol de traductor privilegiado de la voz del pueblo o de mediador de la voluntad de éste. El poder, de esta manera, se presenta como un espacio que nunca puede ser colmado de forma definitiva, sino que remite a los continuos influjos del torbellino comunicativo. "Una soberanía popular exenta de sujeto (esto es, no asociada a sujeto alguno), que se ha vuelto anónima, (…) queda disuelta en términos intersubjetivistas" (Habermas, 1998: 612).

En este punto, merece destacarse la proximidad de Habermas respecto de la perspectiva democrática sostenida por Claude Lefort. El análisis del autor francés pone el acento en la mutación política que implicó la "revolución democrática" que tuvo lugar hacia fines del siglo XVIII y que socavó para siempre los fundamentos de la distinción entre los hombres dentro de la sociedad. Ahora bien, estas transformaciones sólo adquieren relevancia cuando se las compara con la forma en que se estructuraban esas relaciones de poder en el Antiguo Régimen. El diagnóstico de Lefort es que en aquellos ordenes sociales "el poder monárquico era un poder incorporado en la persona del príncipe". Este cuerpo, a la vez terrenal y trascendente, "llevaba en sí mismo, en su corazón, en su voz, en su cuerpo inmortal, sobrenatural, al que su cuerpo natural, mortal, estaba acoplado, el principio de la generación y del orden del reino. [… S]u persona se hacía garante y representante del Uno" (Lefort, 1990: 189).

A la luz de este modelo, es posible apreciar la magnitud del trastrocamiento inaugurado por el fenómeno democrático: "Lefort ha mostrado de qué modo la 'revolución democrática', como terreno nuevo que supone una mutación profunda a nivel simbólico, ha implicado una nueva forma de institución de lo social. [… D]esaparece la referencia a un garante trascendente y, con él, la representación de una unidad sustancial de la sociedad" (Laclau y Mouffe, 1987: 211). Con la ruptura de la representación corporal del príncipe –ilustrada en la escena del rey "muerto por el hacha" de la Revolución Francesa-, desaparece también la visión del reino "como un cuerpo, como una unidad orgánica, como una unidad sustancial" que refería constantemente a "un fundamento incondicionado. […E]n otros términos, el poder, en tanto era encarnador, en tanto estaba incorporado en la persona del príncipe, *daba cuerpo* a la sociedad" (Lefort, 1990: 189). El rey hacía "literalmente existir al reino como tal" (Poltier, 2005: 61).

La fórmula corpórea que el poder adquiere en la monarquía sugiere que este era inseparable del cuerpo del rey, quien era su depositario

legítimo y exclusivo. Su figura encarnaba "la fuente trascendente del orden del mundo" y por lo tanto, "ese orden se sustraía a la incidencia de los hombres" (Poltier, 2005: 60). Es por ello que bajo el sistema monárquico el lugar del poder se encuentra en un estado pleno. El mandato del rey no se percibe como un ejercicio accidental o temporal del poder, sino que –sostenido en un basamento trascendente- el fundamento de su poder excede la voluntad humana, tanto del rey como de los súbditos. "Como obra de la instancia trascendente, el orden del mundo se supone perfecto, concluido y no requiere ningún mejoramiento por parte de los hombres" (Poltier, 2005: 61).

En contraste, luego de la "revolución democrática", "quienes ejercen la autoridad política son simples gobernantes y no pueden apropiarse del poder, incorporarlo" (Lefort, 1990: 190). Esta idea se compatibiliza bastante bien con la visión descentrada que Habermas tiene de la sociedad, así como con la idea de soberanía popular des-sustancializada que el autor alemán retoma de J. Fröbel: "Mientras que en Rousseau el soberano encarnaba o daba un cuerpo al poder y al monopolio legal del poder, el público de Fröbel ya no es un cuerpo, sino sólo el proceso de múltiples voces de una formación de la opinión y la voluntad comunes, que disuelve el poder y la violencia mediante entendimiento intersubjetivo" (Habermas, 1998: 602).

Las corrientes comunicativas, en donde según Habermas pasa a residir en último término la soberanía popular, son descriptas como una "estructura anárquica" y como un "complejo 'salvaje' que no puede organizarse en conjunto" (Habermas, 1998: 385). Esto hace que la soberanía no pueda situarse en ningún sujeto macro –como la estructura estatal- ni en ningún individuo particular, sino que queda esparcida en difusas redes comunicativas. "La soberanía, enteramente dispersa, ni siquiera se encarna en las cabezas de los miembros asociados, sino –si es que todavía se quiere seguir hablando de encarnaciones- en esas formas de comunicación carentes de sujeto" (Habermas, 1998: 612).

La "revolución democrática", que implicó la Revolución Francesa, transformó para siempre los fundamentos políticos del mundo. Con ella, se introduce una nueva conciencia del tiempo, un nuevo concepto de la práctica política y una nueva idea de legitimación, que rompe con el tradicionalismo cuasinatural. Así, se desarrolla "un concepto radicalmente intramundano, postmetafísico, de lo político" (Habermas, 1998: 593). "Es allí donde se sitúa (…) la verdadera discontinuidad: en el establecimiento de una nueva legitimidad, en la invención de la cultura democrática" (Laclau y Mouffe, 1987: 175). Con la decapitación de Luis XVI se pone en escena "la desincorporación del cuerpo místico, trascendente del rey, lo cual deja vacío el lugar del poder y corta el lazo entre la sociedad y su fundamento legitimador trascendente" (Marchart, 2009: 129-130). Habermas rastreará esas nuevas fuentes legitimantes en las redes discursivas que circulan descentradamente en la sociedad civil asediando y direccionando los procesos de deliberación y decisión del sistema político. Por otra parte, en el modelo democrático-deliberativo nada predefine el resultado de los flujos comunicativos, ni existe una idea subyacente de "buena sociedad" o "bien común" que oriente las trayectorias discursivas o que garanticen teleológicamente el resultado del discurso práctico.[2]

Lefort caracteriza al poder democrático como un elemento no susceptible de ser apropiado por ningún sujeto y que remite a un "vacío esencial". Apunta hacia un foco que no comprende ninguna figura determinada de la comunidad política, que no dice nada en cuanto a los principios que deben regir la construcción de la sociedad, que no remite a la sociedad ninguna imagen determinada de su deber ser, o de lo que podríamos llamar la buena sociedad. De esta forma, "el poder democrático deja de orientarse hacia una fuente trascendente, ajena al mundo humano" (Poltier, 2005: 62).

Al igual que Lefort, todo el planteo de Habermas parte de una concepción "posmetafísica" del mundo, de modo que no existen para este autor aquellas garantías metasociales como las que otrora detentara la religión o el orden sagrado. Ahora, son las prácticas comunicativas intersubjetivas, quienes en último término pueden fundamentar la concepción de un poder que pretenda legitimidad. Se hilvanan entonces las condiciones fundamentales de una idea de razón no trascendente que modifica el concepto mismo de lo trascendental: "La conciencia trascendental pierde connotaciones de una dimensión establecida en el 'más allá', en el ámbito de lo inteligible; ha bajado a la tierra en la forma desublimada de la práctica comunicativa cotidiana. El profano mundo de la vida ha venido a ocupar el lugar transmundano de lo nouménico" (Habermas, 2007: 27).

Esta manera de concebir la razón y los fundamentos que dan sentido a lo social, nos coloca en un plano de *debilidad epistémica*

frente a lo que socialmente se va a tener por "verdadero" o "correcto". En efecto, el trato con estas ideas se suaviza, de forma tal que se ubican en un horizonte falible y de imposible determinación última y definitiva. Según Habermas, por racionalidad tenemos que entender "ante todo la disposición de los sujetos capaces de lenguaje y acción para adquirir y utilizar conocimiento falible. (…) La razón comunicativa encuentra sus cánones en procedimientos argumentativos de desempeño o resolución directos o indirectos de las pretensiones de verdad proposicional, rectitud o corrección normativa, veracidad subjetiva y la pretensión de acierto estético" (Habermas, 2008: 340-341).

Ahora bien, en esos "procesos de justificación -por principio siempre falibles- que se abren cuando se pasa de la acción al discurso sólo podemos buscar razones 'mejores', pero nunca razones irrefutables" (Habermas, 2007: 48). En tanto que "pretensiones" de verdad, corrección, veracidad o acierto estético; las aseveraciones que hoy sostenemos con el mayor de los convencimientos y por más evidentes que se muestren ante nuestros ojos, se hayan siempre pasibles de ser cuestionadas o puestas en consideración: "Incluso los argumentos que ahora y aquí nos convencen de modo irrefutable de la verdad de "p" pueden mostrarse, en otra situación epistémica, como falsos" (Habermas, 2007: 49).

De un modo similar, en el planteo de Lefort al vaciarse el lugar del poder la sociedad no encuentra una determinación positiva y carece, por tanto, de un cuerpo que la unifique y que garantice la corrección de sus valoraciones comunes. Con ello, se "disuelve la corporeidad de lo social", liquidando asimismo la intrincación que existía entre el poder, la ley y el saber en la figura del príncipe. En la nueva situación, los "referentes de certeza" quedan disueltos: "no hay ley que pueda quedar fijada, cuyos enunciados no sean discutibles y cuyos fundamentos no sean susceptibles de cuestionamiento" (Lefort, 1990: 76). Con el "vértigo de la sociedad indefinida" –la sociedad democrática- emerge "la imagen de una masa poseedora del juicio último sobre el bien y el mal, sobre lo verdadero y lo falso, sobre lo normal y lo anormal: la imagen de la opinión soberana" (Lefort, 1990: 77).

A la luz de lo analizado, parece válido postular dos *condiciones*, abiertas a partir en la mutación que la "revolución democrática" imprimió a todo orden social y político posterior que pretenda permanecer anclado en una forma democrática de justificación. Por un lado, el lugar del poder soberano aparece como un fenómeno no asociable a ningún sujeto específico, sino que queda dispersado en una pluralidad de relaciones intersubjetivas. Por otra parte, en el plano epistemológico y normativo, el orden democrático debe tratar con una indeterminación esencial. Al desaparecer las garantías metasociales o trascendentes, los enunciados sobre lo verdadero o lo correcto siempre quedan expuestos a la inestabilidad de nuevos juicios por parte de la "opinión soberana", un espacio público constituido por individuos ubicados en un plano de igualdad. Desde esta perspectiva intramundana desaparecen los sujetos privilegiados de la historia que mediaticen o traduzcan las ideas correctas o verdaderas y, de esta manera, den cuerpo a lo social.

La Iglesia como objeto de democratización

Llegados a este punto, consideraremos ciertos elementos político/organizativos y epistemológico/normativos presentes en la Iglesia Católica para estimar las posibilidades fácticas de concretar una democracia de tipo deliberativa en esta institución bimilenaria. Para esto nos dejaremos orientar principalmente por las dos condiciones abiertas por la revolución democrática recientemente apuntadas. Así, la posibilidad de democratización de la institución dependería, en el plano político/organizativo de la adopción de una concepción de "poder vacío" o no-sustancializado en ningún cuerpo o individuo específico. En cuanto a la dimensión epistemológico/normativa, la posible democratización quedaría condicionada a la aceptación de unas nociones de verdad y corrección normativa que no dependieran de garantías metasociales y que, por tanto, no fueran más allá de la "opinión soberana" de los sujetos afectados por ese tipo de enunciaciones.

Considerar el funcionamiento así como las concepciones en las que se sustenta actualmente la Iglesia, puede llevar a adoptar de antemano una actitud negativa frente a la promesa de democratización. Si bien por un lado la Iglesia propone un mensaje de observancia de actitudes democráticas acentuando el parentesco entre las virtudes evangélicas y las virtudes democráticas, por otra parte ese mensaje "contrasta con sus propias estructuras históricas marcadas por una concepción monárquica de la jerarquía" (Schikendantz, 2005: 39). En el mismo sentido,

se podría sostener que la constitución de esta institución posee un momento fundante incomparable y trascendente: la voluntad de Dios. Así, debe aceptarse que la Iglesia tiende –más que otras instituciones- a sacralizar su propia historia y canonizar sus afirmaciones, legitimando mediante un discurso teológico costumbres "humanas" que se confunden con aquella Voluntad. Podría afirmarse entonces, al momento de pensar un proceso de democratización interna, que existe un problema de "lógicas e inercias institucionales que en la Iglesia pueden adquirir un peculiar y aparentemente irrefutable nivel de argumentación: el nombre de Dios" (Schickendantz, 2005: 29).

Sin embargo, este planteo pareciera pertinente sólo si se parte de una imagen homogénea de la realidad eclesial, imagen que en varios sentidos es inexistente. Siguiendo la perspectiva que Carlos Schickendantz retoma del cardenal Yves Congar, podemos afirmar que en nuestro tiempo "estamos asistiendo al enfrentamiento de dos eclesiologías" o "*dos paradigmas diversos* en la autoconciencia eclesial" (Schickendantz, 2005: 73). Estos paradigmas tienen un correlato en la manera en que el rol de la Iglesia –específicamente, el rol del papa- fue comprendido a lo largo de su primer y su segundo milenio.

En el primer milenio de la Iglesia, la principal función del papa consistía en conservar la tradición y restaurar el orden de la Iglesia cuando éste era dañado, sirviendo ante todo como símbolo de la unidad eclesial. En orden a garantizar la apostolicidad de la Iglesia desde los primeros tiempos los obispos adoptaron como modelo de sus ministerios el de los apóstoles. Recién a partir del siglo tercero los obispos de Roma comenzaron a poner de relieve su especial autoridad procedente de Pedro. Progresivamente devino en primero entre todos ellos: un *primus inter pares*. Sin embargo, el ministerio del obispo de Roma venia inserto constitutivamente en la colegialidad de los obispos vinculando así el origen de la tradición apostólica con el carácter católico de la institución. El primado del obispo de Roma era reconocido por todas las comunidades, pero no existía la actual jurisdicción universal del papa y no intervenía en los asuntos de las otras iglesias a menos que lo llamaran a ser juez. De esta manera, para las decisiones referidas a la fe, el testimonio de un concilio o del conjunto del episcopado tenía mayor autoridad que la del papa en soledad (Schickendantz, 2005: 74).

Una profunda transformación tuvo lugar en el segundo milenio y derivó en la concepción monárquica del papado que hoy existe. En la primera mitad de ese milenio varios factores contribuyeron a concentrar poder en manos de Roma, sobre todo el cisma entre la Iglesia de oriente y occidente así como la lucha de varios papas por la independencia de la Iglesia y de sus obispos respecto de los príncipes. Ilustrativo de este periodo es el cambio de formulación respecto del ministerio papal de "vicario de Pedro" por el de "vicario de Cristo" promulgado por el papa Inocencio III (1198-1216) (Schickendantz, 2005: 76). Otros acontecimientos posteriores como la reforma protestante, la revolución francesa y el proceso de la Ilustración, acentuaron estas tendencias centralistas que desembocaron en las definiciones del concilio Vaticano I (1869-1870). El diseño eclesial de este concilio es el resultado de un modelo político medieval, y pone el acento particularmente en "el lugar de la autoridad, la cabeza como fuente de vida para el cuerpo de la Iglesia: un esquema eclesiológico jerárquico-jurídico que puede ser graficado con una pirámide y cuya cima es el papa" (Schickendantz, 2005: 112). A esto se le agrega asimismo, la atribución de "infalibilidad" a las determinaciones de la fe como competencia moral e intelectual que recaía fundamentalmente sobre la figura papal.

Visto desde este ángulo, el concilio Vaticano II compensó ciertas "unilateralidades" del Vaticano I, reinterpretando algunas definiciones sobre la autoridad del papa y remarcando la concepción de la Iglesia como comunión de los creyentes y de las distintas iglesias. Según estas reformulaciones, el primado del obispo de Roma no se puede entender ni realizar, por su misma esencia, emancipado del colegio episcopal ya que, en tanto que institución sucesora y actualización permanente del colegio apostólico, este colegio deriva directamente de Cristo. "La 'cabeza' sin colegio o fuera del colegio es teológicamente algo tan contradictorio como el colegio sin su 'cabeza'" (Schickendantz, 2005: 129). Como sea, y a pesar de la distensión de la autoridad papal que implico el Vaticano II, en él parecen convivir todavía "dos eclesiologías parcialmente irreconciliables", por lo que es caracterizado por algunos como un concilio de transición entre "una eclesiología universalista, juridicista, jerarcológica, centrista, a una eclesiología de la communio" (Schickendantz, 2005: 132).

Este panorama ha abierto las puertas al surgimiento de ciertas eclesiologías que, en

alguna medida, rehabilitan nociones teológicas y organizativas propias del primer milenio de la historia de la Iglesia, sobre todo a partir de la preponderancia de la colegialidad episcopal. Dentro de estas corrientes, se inscribe el pensamiento de P. Hünermann, sobre todo a partir de su crítica al "magisterio de definiciones".

Según Hünermann, este tipo de magisterio se fundamenta en la palabra de Jesucristo que otorga el poder de su interpretación y mediación a Pedro y los apóstoles y, por derivación, al papa y los obispos. Ahora bien, esta comprensión del magisterio parte de una imagen de la Iglesia "como una comunidad de discurso que se sitúa en un único horizonte de comprensión. Las posibilidades de comprensión de diferentes horizontes históricos y culturales –horizontes que están ajenos, que se opacan los unos a los otros- no aparecen, es decir, no se mencionan" (Hünermann, 2004: 242). Por ello, a juicio del autor, un magisterio que se corresponde fundamentalmente con la praxis universal medieval ya no es aplicable a la realidad contemporánea marcada por la proliferación de una pluralidad global y en expansión de iglesias culturalmente diversas. Desde esta visión, sería pertinente la utilización de herramientas conceptuales como "la moderna filosofía del lenguaje, con sus consideraciones referidas a la hermenéutica y la contextualidad, [que] han abierto el camino en orden a posibilitar una comprensión en las diferencias" (Schickendantz, 2005: 135).

La propuesta eclesiológica de Hünermann comienza por analizar una serie de documentos conciliares en los que se destaca la diversidad de formas culturales hoy existentes, y en los que se insta a la Iglesia a que se inserte en un diálogo comprensivo de ese pluralismo. Frente a fenómenos de diversidad cultural y cambio de horizontes histórico-epocales un magisterio de definición que otorgue respuestas de tipo generales, deductivistas o descendentes ante los grandes retos de la humanidad, se presenta como un instrumento "inadecuado e ineficaz". "Las respuestas no se pueden dar, en general, en una afirmación definida cualquiera. Más bien, hay que elaborar una cierta comprensión de la temática que se presenta y de la correspondiente respuesta de la fe. (…) Una sencilla definición no ayudaría a la unidad de la fe ni al conjunto de la comunidad de fieles. Ésta sería demasiado abstracta y, posiblemente, estaría sólo en oposición a las tendencias sociales" (Hünermann, 2004: 247).

Por ello, no debería extrañar que en la actualidad, hayan surgido una serie de documentos papales que caracterizan su propia función magisterial "como un testimonio, que da fe en nombre de toda la Iglesia, de todas las Iglesias locales, de aquello que como pertenece a la fe, se expone en el magisterio ordinario" (Hünermann, 2004: 247). Según Hünermann, el "elemento decisivo del ejercicio del ministerio petrino es, por consiguiente, el testimonio de la fe" (Hünermann, 2004: 252). Este testimonio de ningún modo sustituye, sino que exige el testimonio complementario de los demás obispos y de los concilios. A los obispos locales les corresponde rechazar los errores concretos de la fe en sus respectivas iglesias, mientras que la tarea del obispo de Roma es la de vigilar como moderador ese acontecimiento global, transformándose así en una especie de "notario público": "El rol de un notario público, que garantiza el necesario reconocimiento público de los contenidos, parece realizarse en las funciones del magisterio del obispo de Roma que están necesariamente ligadas a la conducción de las iglesias y de la Iglesia universal. El obispo de Roma es aquí un *testigo cualificado* que ha de aportar e integrar el testimonio de la fe de la Iglesia de Roma en la lucha por buscar el camino correcto de la Iglesia en la fe" (Hünermann, 2004: 253). Dicho testimonio, necesita del insumo de otros testimonio particulares para que pueda llevarse a cabo una adecuada "construcción de consenso" dentro de la Iglesia sobre cuestiones acerca de la comprensión de la fe en la modernidad. "Hay que suponer que esa construcción de consenso puede presentarse en las diferentes iglesias en formas lingüísticas y conceptuales diversas" (Hünermann, 2004: 254). Todo esto podría complementarse con un modo de selección de los obispos que "incluyera la participación y el discernimiento de la comunidad eclesial local, la intervención y el reconocimiento de los obispos de las iglesias vecinas y, finalmente, la del obispo de Roma" (Schickendantz, 2005: 51).[3]

La tarea del obispo de Roma, en tanto que "notario de la fe", sería la de moderar el diálogo entre las distintas iglesias locales representadas en los obispos, y "conducir los diferentes testimonios de la fe hacia un diálogo, de manera que de éste se desprenda, al mismo tiempo, la comprensión de la unidad testimoniada de la fe en los diferentes testimonio de la fe" (Hünermann, 2004: 254). Esta manera de entender el ministerio del sucesor de Pedro, modifica radicalmente aquella imagen de la

determinación de las cuestiones de fe a partir de la voluntad soberana de un solo individuo presentado como instancia única y definitiva de decisión. Por el contrario, en esta otra perspectiva las definiciones de fe no podrían realizarse sin esa "construcción de consensos" a la que se refiere Hünermann.

Asimismo, esta visión nos permitiría abrir formas de comprensión de la fe de manera que no se oponga "'aquello que nos llega del Señor a través de su Iglesia y la vida sacramental' con procesos de diálogo, consultas, corresponsabilidad, participación y consenso" (Schickendantz, 2005: 47). El lugar de la autoridad o la soberanía eclesial no debería ser entendido como una contraposición *a priori* entre Dios y el pueblo. En este sentido, Schikendantz sostiene que ya en la antigua enseñanza de la fe y en el "principio de competencia de los creyentes en las cosas de la fe" se encuentran fundamentos teológicos para "la búsqueda del diálogo, de espacios institucionales que aseguren que la voz de todos y todas tengan reales posibilidades de ser emitida y escuchada, y la participación en las decisiones a todos los niveles de la Iglesia" (Schikendantz, 2005: 48).

Por otra parte, el rechazo del "magisterio de definiciones" propuesto por Hünermann implicaría reconsiderar la cuestión de la "infalibilidad" que se le asigna a la enseñanza de la Iglesia de un modo mucho más modesto. Sin renunciar a la idea trascendente de Dios como verdad primera e infalible, debería morigerarse la función del magisterio como acceso e interpretación privilegiada a dicha verdad. "La fe, en tanto que orienta a Dios como verdad primera y juzga desde aquí todo, participa de la infalibilidad de Dios. [… S]in embargo, necesita constantemente una purificación autocrítica de presunciones inadecuadas, que fácilmente se ligan a la fe" (Hünermann, 2004: 251). A esto responde la función ilustradora y explicativa del magisterio.

Ahora bien, en la elaboración teológica de la concepción del magisterio se ha afirmado que éste, en tanto que sirve a la fe, participa de manera análoga a aquella de su carácter infalible. Sin embargo, a juicio de Hünermann, se habría descuidado en esa elaboración conceptual el modo de concebir esa analogía entre infalibilidad de fe y del magisterio. En este último, la "forma" de la infalibilidad "es la decisión eclesial como última instancia. Esta última instancia de decisión está sometida también a los límites del tiempo y de la historia, así como a la aparición de nuevos conocimientos y aspectos, o bien malentendidos y de modos de expresión inadecuados. Me parece que a partir de esas reflexiones hay que hablar de manera mucho más modesta del magisterio eclesial" (Hünermann, 2004: 251).

Con todo ello, y "*sin negar ni opacar su carácter teológico*, es decir, la intervención de Dios mismo", podemos coincidir con Schickendantz (2008: 166) en que probablemente "nos encontramos en un lento proceso, que se extenderá a lo largo de un extenso arco de tiempo, en el cual (…) progresivamente se descubre y se reconoce con todas sus implicancias el *carácter completamente histórico, humano del magisterio*". Un trato más modesto con los postulados de fe del magisterio, nos coloca en un terreno mucho menos pretencioso respecto del acceso privilegiado a las "verdades" de fe y la manera "correcta" de interpretarlas. Asimismo, las definiciones de las cuestiones de fe establecidas en el magisterio no deberían excluir la posibilidad de "una posterior reinterpretación, reconceptualización o, incluso, un cambio en el futuro por una mejor formulación. En este sentido, una definición 'permanece siempre reformable' " (Schickendantz, 2005: 99).

A modo de conclusión

En este trabajo hemos intentado abordar las posibilidades y limitaciones que una teoría de horizonte universalista como la democracia deliberativa encontraría en una institución como la Iglesia Católica. Postulamos que existirían dos condiciones necesarias para hacer posible cualquier intento de democratización: el vaciamiento del lugar del poder y la definición de enunciados de verdad y corrección sin el recurso de garantías metasociales.

Muchas veces pareciera que cuando se habla de democratización interna de la Iglesia existen impedimentos propios de la naturaleza de esta institución que bloquearían automáticamente toda la empresa. Desde esta visión escéptica, el lugar de poder vendría atado a una cabeza monárquica y las certezas que dan sentido a la institución estarían dadas por una Voluntad externa a la sociedad y absolutamente independiente de la comunidad de sus fieles. Parafraseando a Bobbio, el intento de democratizar la Iglesia formaría parte del conjunto de aquellas promesas democráticas que desde el principio resultaron imposibles, constituyendo, por tanto, una promesa equivocada.

Sin embargo, y tal como intentamos mostrar, un análisis de este tipo puede resultar apresurado. La realidad de la institución eclesial se complejiza a medida que se toman en cuenta las diversas voces que en ella coexisten y que impiden la formulación de una perspectiva homogeneizadora de la misma. En este sentido, consideramos que perspectivas como la de Hünermann o Schickendantz constituyen "puentes" entre el modelo monárquico de poder hoy prevaleciente y una forma distinta de comprensión del ministerio del obispo de Roma, en la que estuviera garantizada la representación de los católicos y católicas de todas las culturas.

Por otra parte, la crítica al "magisterio de definiciones" podría servir para dar cabida a la pluralidad de los modos en que se manifiesta la fe católica. Asimismo, el desplazamiento de la función papal a la de un "notario público de la fe" ayudaría a un necesario aggiornamiento de la estructura eclesial a los tiempos modernos. Esto, a su vez, repercutiría sobre la manera de concebir los pronunciamientos respecto de las cuestiones de la fe. Lo que los cristianos y cristianas de todas las culturas deben creer y observar, no dependería ya de la voluntad soberana de un solo hombre sino de instancias colegiales constituidas por obispos que, a modo de representantes de las distintas comunidades, estarían llamados a alcanzar consensos entre las diferentes voces de las iglesias desperdigadas por el mundo. Esta segunda concepción eclesiológica, se erige como una alternativa para entroncar de manera bastante plausible una democracia deliberativa en la Iglesia, en la que los afectados por las decisiones no queden ajenos a los procesos de formulación de aquello que los obliga.

Notas

1. Argentina ha conocido sobradamente de falsas expectativas asociadas al proceso re-democratizador. Hoy parece claro que el régimen democrático no garantiza por sí solo ni el trabajo, ni la salud, ni la educación; en contra de lo que postulaba el discurso de campaña alfonsinista en 1983.
2. Desde una perspectiva ético-discursivista, Michelini (2008: 101-102) sostiene que: "el *contenido concreto* del *bien común* no coincide con alguna instancia sustantiva particular, que esté objetivamente definida de antemano: lo que en cada caso puede ser considerado como *contenido* del bien común depende de la interpretación y los acuerdos que alcancen los 'interlocutores válidos' en el proceso dialógico-procedimental de búsqueda y cooperación para la satisfacción de sus necesidades y autorrealización individual y colectiva".
3. Carlos Schickendantz sostiene que en el proceso de designación de nuevos obispos "existe hoy una concentración sin precedentes en la historia bimilenaria de la Iglesia: dependen de Roma en una medida no conocida anteriormente" (2005: 52). El autor afirma que el procedimiento actual de designación nunca fue entendido como un elemento esencial del ministerio papal, sino que originalmente tuvo la función de evitar indebidas injerencias estatales y que hoy es lamentable que esas mismas razones se utilicen "para excluir la participación del pueblo de Dios. *Cambiar el modelo actual no requiere ninguna clarificación histórica o teológica ulterior*. Sólo falta la decisión para implementar lo que es, a la vez, históricamente más antiguo, teológicamente más correcto, ecuménicamente más aceptable y culturalmente más adecuado" (Schickendantz, 2005: 53).

Referencias

Benhabid, S. (2006), *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires: Katz

Bobbio, N. (2008), *El futuro de la democracia,* México: FCE

Greppi, A. (2006), *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1998), *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (1999), *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós

Habermas, J. (2007), *Verdad y Justificación*, Madrid: Trotta

Habermas, J. (2008), *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Katz

Hünermann, P. (2004), "Nuevo Magisterio de la Iglesia Católica: reflexiones con ocasión de la nueva edición del Dezinger", en C. Schickendantz (ed.), *Culturas, religiones e iglesias: desafíos de la teología contemporánea*, Córdoba: EDUCC, 237-255

Laclau, E. y Mouffe, C. (1987), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia,* Madrid: Siglo XXI

Lefort, C. (1990), *La invención democrática*, Buenos Aires: Nueva Visión

Marchart, O. (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires: FCE

Michelini, D. (2008), *Bien común y ética cívica. Una propuesta desde la ética del discurso*, Buenos Aires: Bonum

Pasquino, G. (1999), *La democracia exigente,* Buenos Aires: FCE

Poltier, H. (2005), *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*, Buenos Aires: Nueva Visión

Schickendantz, C. (2005), *Cambio estructural de la Iglesia: como tarea y oportunidad*, Córdoba: EDUCC

Schickendantz, C. (2008), "Cambio estructural de la Iglesia: como tarea y oportunidad. Respuesta a algunas Observaciones", en: *Revista Teología*, T. XLV, N° 95, Abril, 159-193

Velasco Arroyo, J. C. (1999), "Introducción", en: J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós, 11-22

PADECER EL BIEN.

La significación ética de la religión en el pensamiento de Michel Henry

Ángel E. Garrido Maturano

Introducción

No tengo dudas de que es un esfuerzo intelectual colosal pensar los distintos órdenes de la realidad efectiva a partir de una sola y única intuición. Más ingente lo es aún, si esta única intuición, por su propia naturaleza afectiva, se niega a ser dicha en el lenguaje del concepto. Precisamente por ello no tengo dudas tampoco en calificar de colosal el esfuerzo intelectual que representa el pensamiento de Michel Henry, quien, desde su intuición acerca de la esencia fenomenológica de la vida, intenta dar cuenta del sentido de la realidad en su conjunto. Y si tal esfuerzo es colosal lo es básicamente porque implica una máxima agudeza para distinguir en una única intuición afectiva de lo mismo -la vida, que se manifiesta a sí misma de manera inmanente e inmediata en la propia experiencia de vivir- las diversas implicancias de lo intuido. Precisamente Henry, desde la única intuición que su pensamiento despliega y reitera hasta la saturación del lector, es decir, desde su obsesivo afán por distinguir cada una de las implicancias que vibran en esta auto-experiencia que la vida hace de sí en el viviente, intenta pensar la esencia de la manifestación de los entes en el mundo y del mundo mismo, intenta pensar la ciencia, el cristianismo, la ética, el amor, la cultura, la barbarie, el cuerpo, la materia, etc.

En este trabajo nos acotaremos a analizar cómo desde la intuición fundamental de Henry, a saber, la de la vida como auto-revelación, como aquel movimiento puramente inmanente que se agota en la auto-experiencia del viviente, es posible describir el vínculo entre religión y ética, en tanto y en cuanto este vínculo se asienta en la propia experiencia de la vida como origen último tanto de la relación religiosa cuanto de la efectividad de la ética. El análisis de este ámbito temático dentro del conjunto del pensamiento henryano se recortará en función de una pregunta específica que lo enmarca, a saber: ¿cuál es el significado que tiene la experiencia religiosa para la praxis ética? En la respuesta a esta pregunta se articulan los dos objetivos a los que responde el análisis a desarrollar. En primer lugar explicitar *en qué medida y en qué medida no* una experiencia de naturaleza religiosa puede determinar nuestra comprensión del bien en tanto fin último de toda praxis ética. Y, en segundo lugar, elucidar por qué el motivo, esto es, aquel fundamento subjetivo que nos mueve a realizar el bien y, así, a otorgarle efectividad a cualquier norma ética es de naturaleza religiosa. La mencionada pregunta que conduce a los dos objetivos esbozados se afrontará desde una hipótesis surgida de la propia lectura de la obra henryana y que puede ser resumida en los siguientes términos: la ética adquiere su efectividad a través de la religión. Ello no significa -según nuestra lectura de Henry- ni que una cierta revelación religiosa positiva determine heterónomamente y con independencia de toda fundamentación racional las normas éticas, ni que la efectividad de la ética provenga del castigo o premio religioso - la salvación o la condena eterna. La efectividad ética de la religión no es ni normativa ni constrictiva. La efectividad ética de la religión es *afectiva,* en cuanto el hecho de que la ética efectivamente nos *inter-esse*, esto es, el hecho de que la conciencia moral atraviese (*inter*) nuestra propia esencia (*esse*) resulta de un padecimiento originario de naturaleza religiosa. Según esta hipótesis la praxis ética es el modo en el cual el hombre responde a una afección originaria de lo Absoluto que lo constituye como el viviente que él esencialmente es.

El logro de estos objetivos a partir de la hipótesis señalada responde a una perspectiva metodológica determinada que podría denominarse *fenomenológico-hermenéutica*. ¿En qué sentido fenomenológica y en cuál hermenéutica? Si comprendemos aquí la relación religiosa en un sentido laxo como relación del hombre con Dios resultante de una respuesta humana a una originaria afección de lo Absoluto, entonces el acceso a dicha relación podrá caracterizarse como *fenomenológico* si se funda en *experiencias universales*. En efecto, en tanto fenomenológico tal acceso debe partir de *experiencias* en las que se *muestre* y, por ende, se deje describir, la afección de lo Absoluto. Además, en la medida en que la fenomenología abre un acceso *filosófico* a los fundamentos de la relación religiosa, este acceso debe ser universal. De allí que las experiencias de las que parta deban ser experiencias que no hace un cierto hombre en virtud de su confesión particular, sino que las tiene o, mejor aún, que le salen al encuentro a todo hombre *en tanto*

hombre. Finalmente la perspectiva fenomenológica aquí adoptada es, además, de carácter *hermenéutico*, lo que significa que no pretende probar con el rigor de la deducción formal la existencia de Dios ni la verdad de una determinada religión, sino que, de acuerdo con la concepción de la hermenéutica que explicita algo *como* algo, ella aspira a evaluar en qué medida es legítimo interpretar, esto es, explicitar *como* de carácter religioso las experiencias originarias que otorgan a la ética su efectividad propia. En tanto fenomenológico-hermenéutica la metodología a emplear pondrá entre paréntesis el intento de Henry por homologar su filosofía con la revelación cristiana y se atendrá exclusivamente al aspecto más estrictamente fenomenológico de su pensamiento, evitando cruzar el límite más allá del cual éste ya no remite a experiencias universales, sino a una *gnosis* o revelación inherente a una confesión determinada. Dicho de otro modo, lo que nos interesa es determinar en qué medida la praxis ética resulta de restablecer el vínculo con una afección originaria de lo Absoluto y no afirmar el cristianismo como la única religión que interpreta cabalmente ese vínculo originario. Para alcanzar dicho objetivo recorreremos cuatro estaciones. En primer lugar la determinación de la noción de vida como auto-afectividad; en segundo la relación entre vida, ipseidad y comunidad, en tercero los principios de la ética cristiana y en cuarto la cuestión del fundamento religioso de la ética.

1. Vida y autoafectividad

La intuición genial, que Henry formula y desarrolla ya en 1963 en los dos densos volúmenes de ese verdadero tratado de fenomenología que es *La esencia de la manifestación* (Henry, 1963) es, como adelantamos, la de la esencia de la vida. La fenomenología no es sino la descripción del aparecer de lo que aparece. Ahora bien, para nuestro filósofo, el aparecer se desdobla. Por un lado se manifiestan los entes del mundo y, por otro, se manifiesta la vida. En la manifestación de los entes intramundanos impera la dualidad: una cosa es lo que se muestra, el fenómeno, y por otro aquel "afuera" trascendente en el que se muestra lo que se muestra, a saber, el horizonte de visibilidad, proyectado extáticamente por el sujeto, que determina el cómo del aparecer del fenómeno, esto es, el mundo. El mundo constituye, así, aquella esencia de la manifestación del fenómeno, diferente del fenómeno mismo, en tanto el ser de lo que se manifiesta está dado por el plexo de sentido en el que se manifiesta y que conforma las condiciones de posibilidad de su manifestación. Lo propio de esta forma de manifestación radica, pues, en que la esencia de la manifestación -el mundo- y lo que se manifiesta en la exterioridad del mundo -el fenómeno- son diferentes. El fenómeno no se revela a sí mismo ni en sí mismo: se revela al sujeto y en el afuera del mundo. Por otro lado se manifiesta la vida. En ella impera la identidad absoluta entre la manifestación y lo que se manifiesta; y ello porque tal manifestación se cumple en una absoluta inmanencia. La vida no revela otra cosa que sí, como lo hace el mundo, que revela el ser del ente que en él se manifiesta, sino que se revela a sí misma en la auto-experiencia afectiva de sí que tiene cada viviente. Y su ser se agota en ese manifestarse a sí misma. La vida no es algo que se manifiesta. Es manifestación de sí a sí en el viviente. El viviente se experimenta a sí mismo, experimenta su propia vida y, en esa experiencia, la vida se experimenta a sí misma. Aquí la esencia de la vida -el experimentarse a sí misma, el sentirse a sí misma viviente- y la manifestación de la vida -nuevamente el sentirse a sí misma en la inmanencia de la auto-experiencia- son lo mismo. La verdad de la vida, a diferencia de la verdad del mundo, radica en que en ella la esencia de la manifestación y la manifestación de la esencia son una y la misma cosa. Vivir significa sentirse a sí mismo, revelarse a sí o, en otros términos, *auto-afectarse*. El mundo y los entes son, pero no experimentan su ser ni se manifiestan a sí mismos. La vida es vida porque se experimenta a sí misma viviendo y, haciéndolo, se auto-manifiesta. Declara Henry: "Esto que tiene la experiencia de sí, lo que [se revela como] gozo de sí y no es otra cosa que este puro gozo de sí mismo, que esta pura experiencia de sí, es la vida" (Henry, 1963: 354).

En *La esencia de la manifestación* Henry comprende la vida como auto-afección y a esta auto-afección, a este sentirme a mí mismo que se fenomenaliza bajo las modalidades fundamentales del gozo o sufrimiento de sí[1], la podríamos caracterizar también como el *cogito* originario, en cuanto no se trata de una posibilidad especulativa o teórica, sino de la experiencia originaria presupuesta por cualquier otra. En efecto, la vida, captada no en su concepto ideal, sino en lo que Henry llama su "efectuación fenomenológica indudable y cierta" (Henry, 1963: 578) es la única realidad absolutamente concreta: la verdad originaria.

Todo pensamiento puede ser falso, pero el hecho de que me siento a mí mismo pensando y de que este sentir-me pensando es un modo de sentirme vivo es la certeza primera. A la vida concebida como auto-afectividad y verdad originaria la denomina también el filósofo la "esencia de la ipseidad", en tanto y en cuanto lo que determina que sea este sí mismo que soy y no otro o una cosa es este modo específico y propio en que me siento a mí mismo. Lo que, entonces, hace de un existente un sí mismo es que en él reside y se realiza la identidad de lo afectante y lo afectado. Precisamente por ello "la auto-afectividad, esto es, la vida es la esencia de la ipseidad" (Henry, 1963: 581).

Ahora bien, la vida comprendida como auto-afectividad no sólo es la esencia de la ipseidad, sino la esencia de toda manifestación, incluso de los entes del mundo y del mundo mismo. En efecto, todo aparecer es aparecer ante un viviente que sólo puede experimentar ese aparecer porque puede experimentarse inmediatamente a sí mismo experimentando ese aparecer. La auto-afectividad es lo que pone toda cosa en relación con un sí y así lo o-pone a todo otro. Ella hace posible toda afección, incluso la de los objetos sensibles, porque toda sensación de un objeto trascendente presupone sentirse a sí sintiendo el objeto. La inmanencia es, entonces, aquello que le otorga su "efectuación fenomenológica", esto es, la efectividad de su manifestación, a la trascendencia. No será aquí quizás ocioso apuntar, para una mejor comprensión del carácter fundamental de la intuición henryana, que esta última afirmación representa un "paso atrás" respecto de la idea del Heidegger de *Ser y tiempo* de que "la temporalidad es el sentido ontológico de la cura" (Heidegger, 1980: 351), esto es, de que ella, concebida como la "temporación en la unidad de sus éxtasis" (Heidegger, 1980: 356), constituye aquel "original fuera de sí" (Heidegger, 1980: 356) del existente que posibilita toda relación suya con los entes que le hacen frente dentro del mundo. No es la temporalización del existente el dato originario a partir del cual se proyecta el horizonte del mundo en el que aparecen los entes, sino que el sentido interno, la propia temporalidad, requiere a su vez un fundamento fenomenológico. Al acto de constituir un horizonte por medio de la temporalización del sentido interno, precede, como su condición de posibilidad, el ejercicio de esa capacidad, el accionar mismo. Ahora bien, ese ejercicio no es sino un modo por el cual el existente se experimenta a sí mismo en su propia inmanencia actuando. De allí que pueda afirmar Henry que "el acto que forma el horizonte, antes de recibirlo y, también, de formarlo, se recibe a sí mismo, de manera que esta recepción original de sí asegura su posibilidad última" (Henry, 1963: 576). La afección original, lo que se muestra originariamente no es ni el mundo, ni el fuera de sí constituido por el acto de temporalización de las tres dimensiones del tiempo en su unidad extática. El dato originario no es el estar afectado por la trascendencia del mundo, sino la experiencia inmanente del actuar que la forma, esto es, el estar afectado por sí mismo. La inmanencia de la auto-afectividad es, entonces, la condición de la trascendencia. El mundo no es el "lugar" de la vida, sino la vida el "lugar" del mundo Ella es la esencia de la ipseidad y también la esencia fenomenológica del mundo, lo que permite que *efectivamente* el mundo se manifieste.

¿En qué medida la vida, concebida como ser o esencia fenomenológica de todo lo que es, tiene para Henry una significación religiosa? Ello recién se explicitará con claridad en su primera obra dedicada a la filosofía del cristianismo *C´est moi. La verité* (Henry, 1996), pero ya en el marco de *La esencia de la manifestación* Henry no duda en calificar la vida como "lo absoluto". En efecto, la vida no remite a otra cosa que a sí misma, no se funda en nada otro que sí ni depende de nada otro a partir de lo cual o para lo cual manifestarse[2], sino que se revela enteramente a sí misma tal cual ella es, pues ella no es otra cosa que el revelarse a sí. Por ello mismo es lo ab-soluto: lo que se manifiesta en sí mismo y por sí mismo tal cual es en sí mismo. La vida como afectividad es una sustancia fenomenológica absoluta y absolutamente fenomenológica, en la que su esencia en sí y su manifestación a sí coinciden en un todo. La vida es lo ab-soluto que se da enteramente a sentir a sí misma en todos los puntos de su ser. A esto absoluto que a cada instante se revela necesariamente en la total-dad de su absolutidad y cuya revelación origina-ria hace posible todo lo que se revela y todo lo que es, lo equipara Henry, hacia el final de *La esencia de la manifestación* con el espíritu (Henry, 1963: 860), e incluso, recordando a Meister Eckhart, con Dios. (Henry, 1963: 860)

2. La vida y los vivientes

2.1 Auto-afección fuerte y auto-afección débil

En el primero de sus textos dedicados a la filosofía del cristianismo, *C´est moi la verité*,

Henry va más allá de la perspectiva de *La esencia de la manifestación* e introduce y explicita una distinción en la materia fenomenológica homogénea de la auto-afectividad que define la vida. Es la diferencia que existe entre la Vida que se auto-engendra, la Vida de Dios o, mejor dicho, la Vida-Dios y la vida que se padece como esencia de la ipseidad, la vida de los hombres. El hombre, en tanto viviente que se siente a sí mismo y en el cual la vida viene y se experimenta a sí misma, es menos que la Vida, porque el hombre se padece a sí mismo, está entregado a la condición de ser aquel en el que la vida viene a sí, pero él *no puede generar la vida* que padece. No es el origen de la vida que experimenta. A él la vida le es *dada* en el mismo acto por el cual ella se auto-revela y, de ese modo, se auto-engendra como vida en su sentirse a sí mismo del viviente. "En la medida en que la vida es más que el hombre, comprendido en tanto que viviente, es de la Vida y no del hombre, que es necesario partir" (Henry, 1966: 68). Este desdoblamiento de la manifestación de la vida en tanto pura auto-afección en Vida como dación y vida como don, lo lleva a Henry a realizar una paralela distinción en la noción de auto-afección, del sentir-se a sí misma viniendo a sí, que caracterizaba en la *Esencia de la manifestación* la materia fenomenológica patética única de la vida. Por un lado estaría la auto-afección en sentido fuerte y por otro en sentido débil. Según el concepto fuerte "la vida está afectada por un contenido que es ella misma y, además, es ella quien pone este contenido por el cual es afectada - es ella quien afecta, quien se afecta. Este concepto fuerte de auto-afección es el de la vida fenomenológica absoluta y no conviene más que a ella, es decir, a Dios" (Henry, 1966: 135). Según este concepto fuerte, entonces, la Vida absoluta tiene la potencialidad de darse su propia vida y el contenido, esto es, la tonalidad patética según la cual se siente a sí misma. Según el concepto débil yo me experimento a mí mismo, experimento el contenido patético de mi propia vida, que es mi sí mismo viviente, como lo experimenta la Vida absoluta, pero yo no me doy a mí mismo esa vida que experimento como la mía, sino que me es dada. Escribe Henry: "Soy yo quien está afectado y lo estoy por mí mismo en el sentido de que el contenido que me afecta soy todavía yo mismo -y no algo otro (…). Pero esta auto-afección que define mi esencia no es mi hecho. Es así que yo no me afecto absolutamente, sino que, para decirlo rigurosamente, yo soy y yo me encuentro auto-afectado" (Henry, 1966: 136). Este concepto débil de auto-afección, esta capacidad de experimentar la propia vida pero no de darse a sí mismo la capacidad de experimentar la propia vida es el que corresponde a la esencia del hombre, no de Dios. ¿Cuál es la relación entre estos dos modos de auto-afección? ¿Cómo el sentido débil de la auto-afección se funda en el fuerte? Henry responde: "En el hecho de que el sí singular que yo soy sólo se experimenta a sí mismo en el interior del movimiento por el cual la Vida se arroja en sí y goza de sí en el proceso eterno de su auto-afección absoluta" (Henry, 1966: 136). La conclusión que de esta relación de fundación extrae Henry es clara: "El Sí sólo se auto-afecta en la medida en que se auto-afecta en él la Vida absoluta" (Henry, 1966: 136). Yo sólo puedo experimentarme como viviente si en mi experiencia lo que Henry llama Vida absoluta de algún modo me tras-pasa[3] dándome mi propia vida. A través de este don la Vida, es decir, Dios o lo Absoluto me da, a la vez, aquello que me determina en mi ipseidad particular y aquello común entre todos los hombres en función de lo cual podemos relacionarlos y constituir una comunidad ética.

2.2 Ipseidad y comunidad

Si lo que constituye la esencia de nuestra ipseidad es la Vida una y única que nos ha sido dada ¿en qué medida, entonces, el pensamiento de Henry puede explicar las innegables diferencias entre los particulares? La pregunta no es incidental en nuestro contexto, porque, si no hubiese a la vez un otro y una instancia en común en función de la cual me puedo relacionar con él no tendría sentido hablar de ética, simplemente porque no habría relaciones entre un yo y un otro. Pero, contra lo que una primera lectura apresurada podría suponer, la comprensión del hombre como viviente no suprime, sino que posibilita su individualidad. En efecto, lo que individualiza, lo que hace de cada sí un sí mismo diferente, no se puede encontrar jamás en ninguna de sus relaciones con el mundo, porque los entes del mundo no tienen ni experimentan individualidad ninguna. Darle una individualidad a los entes resulta de interpretar de manera antropomórfica una designación que sirve sólo para que *nosotros* los diferenciemos de otros entes y podamos identificarlos. "La individualidad del individuo -afirma Henry- sólo existe como ipseidad. Y la ipseidad no la hay más que en la vida. (…). Ella toma su nacimiento del proceso de fenomenalización de la vida, del proceso de

su auto-afección patética, y del modo según el cual éste se cumple" (Henry, 1966: 157). Sin embargo, ¿cómo puede la Vida fenomenológica absoluta ser una y la misma en todo viviente y, a la vez, ser el principio de la ipseidad individualizadora? La vida es una y la misma en tanto donación, en tanto todos los hombres reciben la posibilidad de vivir. Pero tan irreductible como esta unidad de la Vida, que se agota en venir a sí dando al viviente la posibilidad de experimentarse a sí, es la pluralidad de los vivientes. Dicha pluralidad surge del modo en que cada uno de ellos asume y realiza, esto es, cumple y da concreción a la capacidad que le ha sido dada de auto-afectarse. Todos formamos parte de una misma Vida en cuanto a todos nos es dada nuestra condición de vivientes que se experimentan a sí mismos, pero todos somos distintos en cuanto concretamos de modo diferente esa experiencia de sí. Y ello porque no hay vida en general, porque la vida no es una noción, sino una realidad efectiva que se *encarna*[4] en cada viviente de manera singular. En este sentido, con razón ha observado Paul Audi que la vida "es individual por el hecho mismo de que ella se encuentra ya siempre encarnada en una carne y toda carne es por esencia individual, en el sentido en que todo individuo se individualiza por (…) la experiencia inmediata y patética que esta carne hace de sí misma" (Audi, 2006: 157). Si podemos afirmar -usando la terminología fenomenológica- que la Vida es un venir a sí que viene a sí en sus distintas carnes o -usando la cristiana- que Dios da la vida que él es a sus distintos hijos, podemos también afirmar concomitantemente "que pertenece a lo Simple de la vida remitir a la *uni-pluralidad* concreta de individuos vivientes, todos equivalentes en tanto que seres vivientes, pero todos diferentes en tanto que individuos" (Audi, 2006: 157, cursivas mías).

Es así que en la vida, en tanto donación de la posibilidad de nuestra *propia* auto-afectividad, se encuentra la primera de las condiciones de posibilidad de la relación ética: el que haya sí mismo y que haya otro. Sí mismo y otro son los modos de sentir-se del poder sentir-se que nos ha sido dado. Pero la relación ética no sólo requiere de un sí mismo y un otro, sino de algo en común en función de lo cual pueda establecerse precisamente una relación entre ellos. Pues bien, para Henry, este "algo en común", que es el principio de toda comunidad humana, habrá que buscarlo también en el proceso fenomenológico de auto-engendramiento de la Vida absoluta o, dicho en otros términos, en la dación divina de la esencia de nuestra ipseidad. En efecto, para que haya relación ética es menester que me relacione con el otro en tanto que tal. Precisamente esto es lo que jamás se produce, por mucho que estemos con el otro, cuando la relación es comprendida como apercepción, y cuando, por tanto, ese otro queda reducido, por medio de un proceso de constitución operado por la intencionalidad, a la representación de un "alter ego". Allí no hay y no puede haber ninguna relación real y efectiva con el otro en tanto sí mismo viviente, pues el alter ego como representación, como correlato de la intencionalidad o como sentido noemático "es una irrealidad, no lleva en sí en caso alguno la realidad de la vida en la efectividad de su auto-afección" (Henry, 2009: 222). Aquello que los hombres tienen en común, aquello en lo que se encuentran y relacionan, no es la representación, que es propia de cada uno, sino la vida. En efecto, la relación con el otro no se da originariamente como relación con una representación, que es siempre mía, sino que se da en el padecernos uno a otro conjuntamente en la vida. La relación con el otro no es comprensión, sino "*pathos* con". Lo que nos relaciona es que nos afectamos uno a otro. Las cosas no se relacionan, y si lo hacen, es sólo a través de un viviente. Únicamente los vivientes pueden relacionarse, porque sólo ellos pueden afectarse mutuamente. Y pueden hacerlo porque pueden sentir-se a sí mismos afectados por el otro, porque su modo de ser es la vida. Toda comunidad es esencialmente afectiva, y no sólo la pareja o la familia o los amigos, porque toda comunidad, cualquiera fuera su índole, es posible porque el otro nos afecta, porque padecemos la vida con él. ¿Cómo -cabría preguntarse- esta relación originariamente afectiva con el otro que se da en la vida es efectivamente una relación con el *otro*? Ciertamente en el "pathos con" no puedo experimentar el otro en tanto tal, no puedo experimentar la experiencia de sí que el otro tiene, pues, en ese caso, yo sería el otro y no yo. Pero puedo, por ejemplo, sufrir con él, y en esa experiencia del sufrimiento conjunto -por ejemplo, la de dos hermanos que lloran a su madre muerta-, cada uno puede experimentar que el otro también, a su modo, sufre, que se siente afectado por el deceso. Y ello porque experimento al otro en su esencia o fondo de viviente, lo cual es posible porque esa condición es, a la vez, mi propio fondo o esencia. En este "pathos con", en esta experiencia apenas pensable (puesto que, en tanto puramente patética, escapa a todo pensamiento y a toda

representación), lo que el viviente experimenta en su relación afectiva con el otro "es idénticamente él mismo, el Fondo de la vida, el otro en cuanto que es él también este Fondo - experimenta al otro en el fondo y no en sí mismo, en la calidad de la propia experiencia que el otro hace del Fondo" (Henry, 2009: 231). Es, pues, posible tener acceso al otro, porque podemos experimentar que él es también un viviente, en cuanto podemos experimentarnos a nosotros mismos afectándolo. Y, experimentándolo de tal modo, accedemos a su propia esencia, que es mi propia esencia, sin experimentar por ello el contenido de sus propias vidas. Por ello puede afirmar Henry que en esta experiencia de la Vida como siendo tanto la esencia de mi ipseidad cuanto de la del otro "uno y otro se abisman en lo Mismo" (Henry, 2009: 231). Pero esto Mismo no es una entidad representable; es el puro *pathos* de la vida que alienta como la esencia de cada uno de ellos y que permite que se afecten uno a otro.

Este análisis de la vida como *principium individuationis* y, a la par, *principium relationis* nos abre la primera significatividad de la religión para la ética. Si entendemos re-ligión en su sentido etimológico como re-ligarse a lo Absoluto, entonces toda religión presupone un *ligamen* o vínculo originario de lo Absoluto con el hombre. Y si, siguiendo a Henry, entendemos tal vínculo como el ser arrojados en la vida en el mismo proceso por el cual la Vida -lo Absoluto- se arroja en sí misma, entonces las condiciones trascendentales últimas para que la ética sea posible son de naturaleza religiosa, pues resultan del vínculo que lo Absoluto tiene con el hombre. En efecto, sólo en virtud de este *ligamen* que lo Absoluto, la Vida o Dios, como quiera llamárselo, establece con el hombre, y por el cual al hombre le es dada la vida como esencia de su ipseidad y de toda comunidad efectiva, es posible el sí mismo y el otro y la relación entre ambos: la relación ética. La praxis ética, cuyo modelo más fiel a las condiciones que la hacen posible lo encuentra Henry en la ética cristiana, no será sino el "re" del "re-ligare", aquella praxis por la cual, viviendo, nos religamos al *ligamen* que lo absoluto mantiene con nosotros, le damos vida a la Vida que nos da vida o, lo que es lo mismo, amamos la Vida que nos amó primero.

3. La ética cristiana

Hemos dicho que la auto-donación de la Vida en el viviente establece las *condiciones trascendentales* últimas, esto es, *"el aquello sobre el fondo de lo cual"* es posible la ética, en cuanto permite separar y, a la vez, relaciona mismo y otro. Ahora veremos, que esta auto-donación de Dios o de lo Absoluto es también lo que determina la efectividad de la ética. Que determina su *efectividad* significa que este estar afectado originariamente por lo Absoluto es también "*aquello en virtud de lo cual*" la ética no nos es indiferente, esto es, es lo que obra en nosotros haciendo que nos interese, que *nos sintamos* movidos a obrar éticamente. Para Henry la ética que por antonomasia pone de manifiesto esta significación originaria de la afección de lo Absoluto para la efectividad de la praxis es la cristiana. Será por ello necesario analizar, al menos en líneas generales, los principios *fenomenológicos* sobre los que se sustenta la ética del cristianismo y su diferencia con las éticas puramente legalistas.

Toda comprensión de la ética debe partir de tomar en cuenta el desdoblamiento fundamental del aparecer: el aparecer de la vida y el del mundo que, como vimos, se funda y es posible por el aparecer de la vida a sí misma. De acuerdo con ello se da también un desdoblamiento de la acción. Por una parte encontramos su apariencia exterior bajo la forma de un proceso objetivo visible y accesible a todos. Es lo que podríamos llamar el acto. Por otra parte, el carácter secreto de esta acción en cuanto pertenece a la vida en su movimiento mismo y, como tal, es tan invisible como ella. Tal carácter secreto mienta cómo nos sentimos a nosotros mismos cuando actuamos. Es lo que podríamos llamar la motivación, que se objetiva en el acto. En tanto acto o hecho, la acción se revela a todos. En tanto motivación la acción se revela solamente a sí misma en el yo trascendental que la cumple. Y como la auto-revelación del yo trascendental, esto es, del yo viviente que se experimenta a sí, sólo es posible en la auto-revelación de la Vida absoluta, la acción en tanto motivo es cometida concomitantemente "ante Dios"[5]. La ética cristiana toma precisamente en serio estos dos aspectos esenciales de la acción considerada desde la perspectiva de la fenomenología de la vida, a saber, en primer lugar, considera los dos modos heterogéneos de revelación que es necesario distinguir en ella: la acción como hecho exterior del mundo y la acción como automovimiento de la vida, como vivencia interior. Y, en segundo lugar, el hecho de que toda acción es cometida "ante Dios". Esta distinción entre los dos aspectos de la acción es, pues, el punto de partida de la ética cristiana. Una ética que parta de esta distinción

y sitúe el valor del acto no en el hecho, sino en su motivación interna debe necesariamente oponerse a cualquier otra que se funde exclusivamente en el cumplimiento de leyes objetivas. Y Henry desarrolla, en efecto, una crítica impiadosa de las éticas meramente legalistas. El eje de dicha crítica pasa por el hecho de que la ley se da al modo de una prescripción ética que regula el comportamiento objetivo. En tanto tal, la ley se refiere a lo trascendente, a saber, la acción como acto, como hecho del mundo, y no concierne, en cambio, a la acción en tanto actuar viviente, en tanto motivación. De allí el problema fundamental que afecta a toda ética que se sustente en la ley, a saber, "la impotencia connatural a la ley de producir por sí misma el actuar que ella prescribe" (Henry, 2009: 223). Esta impotencia, esta falta de efectividad de la ley para determinar subjetivamente la voluntad, confiere al mundo que se construye sobre ella el carácter de la contradicción. De un lado está el mundo legalista, ejemplificado por Henry por el mundo del antiguo testamento, ahíto de prescripciones y prohibiciones. Del otro los hombres que burlan la ley y carecen de la motivación necesaria para cumplirla. Es obvio que tal motivación no reside en ellos, sino no necesitarían leyes, ni en éstas, cuya incapacidad de alcanzar la dimensión profunda de la acción las priva de toda efectividad. La conclusión que extrae Henry es clara: "Una ley que define la infracción y el crimen (…) sin darle [al hombre] el poder de evitar la una o el otro es una ley de maldición" (Henry, 2009: 224). La contradicción ocurre porque la ley, en tanto referida al mundo trascendente, es extraña a la vida subjetiva inmanente de donde mana todo actuar concebible. Pero, además, y por sobre todo, porque ella es extraña a la Vida absoluta, que genera cada viviente haciendo de él un hijo de la vida. Y sólo la Vida absoluta, que es el origen de toda vida, puede darle efectividad, esto es, vitalidad a la ley. Esta crítica de la ley implica, a su vez, una crítica del actuar ligado a la ley. En efecto, la conformidad de un comportamiento objetivo con una norma ideal sólo atañe a la "apariencia" exterior del acto en el mundo, pero nada revela de la experiencia patética e invisible de la vida en la que se asienta la motivación real de ese acto, aquello que propiamente lo hizo posible. Así se puede ayudar al prójimo sin experimentarlo como prójimo ni reconocer responsabilidad ninguna por él. De allí que la conformidad de un comportamiento objetivo con el modelo representativo de la ley no comprometa en nada el actuar real "que obra en el secreto de la vida bajo el ojo omni-vidente de Dios" (Henry, 1966: 227, n.32) y que, por tanto, los hechos conformes a la ley no signifiquen nada.

A esta ética legalista, extraña a la vida, opone Henry la inversión decisiva operada por la ética cristiana. Para el cristianismo el principio que determina el actuar ético se transfiere del universo trascendente y objetivo de los actos regidos por la ley a la vida inmanente, que nos mueve a realizar esos actos y, así, los hace posibles. La inversión de la ética producida por el cristianismo radica precisamente en que el nuevo mandamiento, la nueva ley, ya no es una prescripción objetiva ideal, sino que se ubica en la vida como mandamiento de la vida misma a sí misma, como un mandamiento que surge de la propia auto-afectividad y que ella padece en sí misma y por sí misma. De acuerdo con esta inversión ya no es la ley quien determina la vida, de lo cual es manifiestamente incapaz, sino que es la vida quien determina la ley. Ahora bien, ¿qué significa que es la vida quien padece y se siente afectada y movida en sí misma por el único mandamiento capaz de constituir el principio de una ética que alcanza no sólo el acto, sino esencialmente el actuar como vivencia interior? ¿Cuál es esta orden radicalmente inmanente a la vida y una con su propio movimiento? Pues bien, la única orden que puede manar de la vida es la orden de vivir. De allí que el primer mandamiento de la ética no pueda ser otro que éste: "Tu vivirás, tu serás este Sí viviente que eres" (Henry, 1966: 230). Este mandamiento ya no implica la representación ideal de ningún acto exterior, sino que se dirige a la interioridad del viviente, en cuanto la orden "vivirás" no es distinguible del sentirse a sí mismo viviendo que constituye la esencia de cada viviente. Pero el viviente que soy y que es cada ipseidad y al que se le ordena vivir, esto es, querer su propia vida, es un "viviente generado en la autogeneración de la Vida absoluta, no viviendo más que por ella, pudiendo cumplir su propia esencia sólo en la esencia de esta Vida absoluta" (Henry, 1966: 233). De allí que el mandamiento de vivir, de querer la realización de la vida -aquel mandamiento cuya motivación ya siempre está en nosotros porque somos vivientes y, viviendo, confesamos que queremos la vida- no puede significar otra cosa que amar la Vida-Dios por la cual vivimos y somos el viviente que somos. Y este es precisamente el primer y, a decir verdad, el único mandamiento del cristianismo: "Ama al Señor tu Dios por sobre todas las cosas." Todo los demás preceptos como no

matar, no robar, no cometer adulterio, etc., se resumen, como lo declara Pablo (Romanos 13, 9), en el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo, que está implicado en el mandamiento de amar a Dios por sobre todas las cosas. Ahora bien, ¿por qué amar a Dios es imposible sin amar al prójimo? Y, además, ¿por qué amar al prójimo? Si de lo que se trata es de amar en ellos al hombre mundano, no tiene sentido ordenar el amor, que es el fruto de una inclinación subjetiva que vive de la reciprocidad, del deseo de que él también me ame, y que, en tanto tal, es ya un amor fundado en el sistema del egoísmo.[6] Sólo se me puede mandar amar al otro, si lo que amo en él es su "yo trascendental", es la Vida que vive en él tanto como en mí mismo. Por ello se me ordena amarlo en tanto *prójimo* y no en tanto *tal o cual* prójimo, es decir, se me ordena amarlo en tanto *sí mismo*, en tanto *hijo* de la Vida, que ha recibido de la Vida sus potenciales vitales, y no en tanto *yo* que, por el uso que hace de las potencialidades recibidas, bien puede ser mi enemigo. De allí la comprensibilidad del precepto cristiano de "amar a los enemigos". Lo amado en el amor al prójimo, que en tanto prójimo es idéntico a cualquier prójimo, es precisamente aquello que los hace idénticos, es la Vida que se da en ellos. De allí que el mandamiento de amar a Dios sea indistinguible del mandamiento de amar al prójimo. Y si ambos mandamientos, en su identidad, son mandamientos de amor - amar la Vida por sobre todas las cosas y amarla en cada hijo de la Vida en el que ella se revela- es porque la Vida, que ordena amar, es amor. ¿Y cómo puede ordenar la Vida amar la vida? El amor es ordenado por la Vida a todos los vivientes donándoles la vida, generándolos en sí misma como sus hijos, dándole el sentimiento de vivir y de acrecentar la vida. "Si el mandamiento prescribe el amor, ello es sólo posible porque el que manda es el mismo amor. Lejos de resultar del mandamiento, el amor es por el contrario su presuposición" (Henry, 1966: 235). Como amor la Vida es pura dación de sí que, dándose a sí misma, da el sentimiento de dar y acrecentar la vida en los vivientes. De allí que ella pueda ordenar el amor y que obedecer no pueda significar otra cosa que vivir dando vida, que vivir como un verdadero hijo, consustancial al Padre que lo ha engendrado.

Ahora bien, en el cristianismo el mandamiento de amor no es nunca una ley ética que se dirija a un hombre del mundo que, no se sabe cómo, sería necesario persuadir a amar, sino a un hijo que, dado a sí mismo como viviente en la auto-donación de la Vida y, así, en el Amor absoluto que la Vida en tanto pura dación de sí es, lleva en sí este amor como lo que lo engendra. Ciertamente el hombre por lo común no se experimenta a sí mismo como hijo de la Vida, sino que, seducido por la experiencia de sus poderes y por el ejercicio que hace de ellos, cae en la "ilusión trascendental del ego" de creer que su propio yo es el origen de sus poderes y que estos, por ende, están sólo al servicio de su vida y no de la Vida, esto es, cae concomitantemente en el "sistema del egoísmo trascendental"; sistema en el cual, encerrado en su vida como cuestión suya, no se preocupa más que de sí. En este caso el otro ya no es para él un "hermano" que, como él, surge de la misma Vida que se da a sí misma en cada uno de ellos, sino una cosa del mundo sujeta a su poder o, a lo sumo, un individuo empírico, dueño de sus propios poderes y en conflicto con él para ejercerlos en el mundo. A este hombre caído de su condición de hijo la orden de amar no le está dirigida y, por tanto, le resulta una prescripción intolerable. Pero para el hombre que se siente a sí mismo hijo de la Vida, el amor no es ninguna prescripción, sino que brota naturalmente de él, porque él es uno con la Vida que es amor en tanto pura dación de sí. Para la ética cristiana no hay, entonces, divorcio entre ética y praxis. "El mandamiento es idéntico al proceso de generación del viviente en su condición de hijo y, así, a la efectuación de la Vida en él, a su praxis viviente" (Henry, 1966: 236). El mandamiento no determina una praxis distinta de él, sino que la praxis misma de la vida, el sentirse a sí mismo nacido en el proceso de pura dación de sí que es la Vida como amor, el sentir que el amor es mi propia vida, es idéntico al mandamiento de amar. Orden y praxis van juntos. En consecuencia, ya no se plantea la cuestión de cómo el mandamiento podría producir el actuar que prescribe. Sólo cuando el hombre abandona su condición de hijo, cuando no se mantiene más en el amor a la Vida, que es su propia esencia de viviente y cae en la ilusión trascendental del ego, el mandamiento y la práctica divergen y se vuelven necesarias las leyes prescriptivas que deben cubrir su ineficacia con la punición. En cambio, las prescripciones de la ética cristiana no resultan de leyes ideales ineficaces ni adquieren su eficacia por el temor al castigo, sino que son las modalidades según las cuales se cumple el mismo actuar divino en cada hombre, que no es otra cosa que amor, en tanto dicho actuar es pura dación de sí, pura dación de vida. De allí que el hombre que se

experimenta a sí mismo como hijo ama a todo hijo, porque lo que ama en él es la Vida que en él se manifiesta, a saber, el poder vivir que le ha sido dado, aun cuando de hecho este hijo concreto se apodere de este poder y lo ponga al servicio de la muerte. Por eso sólo en el contexto de una ética religiosa es posible y tiene sentido el mandamiento de amar incluso a los enemigos, aun cuando estos sean depravados, hipócritas o criminales. Y ello -repito- porque lo amable en ellos no es este hombre que lleva un nombre particular y que se apodera de sus poderes y los usa egoístamente, sino la potencia que le ha dado la vida y no cesa de dársela, incluso en su propia depravación.

Si pensamos los principios de la ética cristiana en función de nuestra problemática y desde un contexto puramente fenomenológico, hemos de concluir que sólo el Absoluto, que se manifiesta en cada hombre como dación de vida y, por tanto, como amor a la vida (en el preciso sentido de ya siempre sentir-se responsable por la vida del otro, pues no otra cosa es amar como dar vida) da al hombre la efectividad (que no puede provenir del capricho de la inclinación natural ni de la idealidad de la ley) que le permite cumplir el mandamiento de amar a los otros, y, de este modo, hace posible la relación ética. Si amar es dar vida y si dar vida sólo es posible siendo responsable por toda vida, incluso la del enemigo, entonces la relación ética, entendida como mandamiento de amor se cumple como responsabilidad por el otro. Y sólo puede cumplirse, sólo puede ser eficaz, si en mí mismo tengo el amor que debo dar. Mas los hombres que, abandonados a sí mismos, son ambiciosos, hipócritas y egoístas, no pueden tener ese amor por virtud propia ni pueden amar al otro por las virtudes del otro. Por el contrario, ellos llevan ese amor en sí en el proceso por el cual la Vida absoluta que, en tanto pura dación de vida es amor, se engendra como sí misma en ellos mismos. Y ese amor que llevan en sí se expresa precisamente como el sentir-se responsable por toda vida. Yendo más allá de Henry, podemos interpretar este sentimiento como el *factum* originario de la conciencia moral. Sin esa conciencia moral, sin ese sentir-me a mí mismo como responsable de toda vida -sentimiento que como toda auto-afectividad me es dada y no tiene su origen en mí- ninguna ética podría ser efectiva. Aquello por medio de lo cual el mandamiento ético de amar la vida puede afectarme y, así, moverme a cumplirlo, es el *ligamen* de la Vida absoluta conmigo, por el cual ella se revela en mí propia esencia de viviente como amor, como vida que consiste en dar vida. De acuerdo con ello la praxis ética sólo es posible gracias a la re-actualización de ese proceso por el cual la Vida se engendra a sí misma en mí mismo, esto es, sólo es posible gracias al volver a ligarse, amando la vida en todas sus formas, con la Vida que se agota en amar, en dar la vida de todas las formas de vida. Así comprendida la praxis ética sólo es posible como re-ligión.

4. Ética y religión

Esta investigación se propuso atenerse a un marco estrictamente fenomenológico, sin abrir juicio sobre la interpretación cristiana que Henry hace en sus últimos textos de su propia filosofía. Desde esta perspectiva el gran aporte del filósofo de Montpellier es haber mostrado que la verdadera maravilla, ante la cual todo hombre debiera asombrarse, no es que haya ser, sino -y como condición del propio aparecer del ser- es que haya vida. La maravilla es que la vida en su esencia, como experiencia patética de sí, sólo remite a su propia dación, y es, así, algo Absoluto. El aporte esencial tanto para la filosofía de la religión cuanto para la ética que la fenomenología de la vida ha dejado es haber mostrado que el Absoluto no se sitúa en ningún trasmundo metafísico, ni en ninguna luz que le viene al mundo desde cierto trasfondo inasible, ni tampoco en el último postulado de la razón en su uso lógico puro. “El Absoluto no es ni el fruto de una especulación ni el resultado de una deducción” (Audi, 2006: 244). Por el contrario, somos *nosotros quienes padecemos lo Absoluto en nuestro seno más íntimo*, en la experiencia del habernos sido dada esta vida “que nos da a experimentar todas las cosas, dándonos ya siempre patéticamente a nosotros mismos” (Audi, 2006: 245). A la Vida, que, en tanto pura donación de sí, es acto puro; que, en tanto nos es entregada, nos precede; que, en tanto se manifiesta en cada viviente de un nuevo modo, nos excede; y que, finalmente, en tanto padecida por sí misma (con una “pasividad más pasiva que toda pasividad”) nos interpela ab-solutamente - a esta Vida es a quien podemos, tal vez, *interpretar como* Dios. Dejar escuchar esta interpelación, que resuena en la experiencia de no habernos dado esta vida que experimentamos por nosotros mismos, es la pre-condición de cualquier relación religiosa, comprendida como respuesta a la revelación de lo Absoluto que padece cada hombre en tanto tal. Pero también es la precondición de cualquier relación ética. Y ello no porque un código sagrado, o una revelación positiva

cualquiera, o una experiencia mística del trasmundo le diga al hombre qué está bien y qué mal. Menos aún porque el bien y el mal se determinen de modo heterónomo en función de alcanzar la salvación eterna agradando al Dios que fuere. La religión de ningún modo sustituye la discusión racional para la formulación y la fundamentación de las normas éticas que rigen el actuar interhumano. La significatividad ética de la religión, que el pensamiento henryano pone de manifiesto, es triple. En primer lugar, constituye la condición trascendental última de la relación ética, es aquello sobre la base de lo cual puede haber yo y otro y pueden entrar en relación, en cuanto, como vimos, lo que los diferencia es la vida, y la vida es también aquello que los relaciona. Pero, en segundo lugar y, ante todo, la religión o, mejor dicho, el *ligamen* con lo Absoluto es el fundamento de la *efectividad* de las normas éticas que formula la razón. Ninguna ley puede producir el comportamiento que prescribe, si la vida del otro no nos interesara en lo más mínimo en nuestro seno más íntimo o, dicho en otros términos, si no nos experimentáramos a nosotros mismos como llamados a ser responsables por el otro, esto es, si no nos padeciéramos afectados por lo que podríamos llamar (si evitamos toda interpretación intencional del término conciencia y le damos un significado puramente afectivo y pasivo) conciencia moral. La significatividad ética de la fenomenología de la vida henryana radica precisamente en haber mostrado que ese llamado o esa conciencia que significa absolutamente, esto es, no sólo que manda incondicionalmente, sino que experimentamos en y por nosotros mismos, es la afección de lo Absoluto en nosotros. La Vida absoluta que, en la experiencia de nuestra vida como dada, se revela como pura dación de sí, esto es, como el puro venir en sí dando la posibilidad de vivir, nos revela a su vez que precisamente esa vida que ella nos da como la nuestra y que es ella misma alentando en nosotros, es la posibilidad de dar vida, esto es, de amar. Por ello podemos decir que, si tenemos el poder de amar la vida, si la ética puede ser efectiva, es porque la vida nos amó primero. Esa inmanencia de lo Absoluto que, viviendo en nosotros nos hace vivientes, hace que nos experimentemos a nosotros mismos ligados a lo Absoluto, esto es, que padezcamos íntimamente la esencia última de nuestra vida como dación de vida, como amor y, en tanto tal, que nos sintamos afectados por el impulso de amar, por el *conatus* de vivir y acrecentar la vida.[7] Sin esta afección originaria de lo Absoluto, sin esta afección religiosa, no sería posible, en el sentido de que no sería efectiva, ética alguna. Si podemos realizar el bien o, lo que es lo mismo, si podemos amar, comprendiendo el amor como responsabilidad por dar y acrecentar la vida, es porque *padecemos el bien en nosotros*. Este padecimiento es el Absoluto como Vida viviendo en la esencia del hombre. Y tal padecimiento constituye aquello en virtud de lo cual la ética puede realizarse: el fundamento libre, esto es, la ocasión (y no la determinación) de su realidad efectiva. En efecto, que la ética en virtud de esta afección originaria pueda realizarse no significa que se realice. El hombre puede -lo vimos- desatender el hecho de que *padece* los poderes a través de los cuales despliega su vida y, creyéndose origen de sus poderes, poner estos a su servicio y no al servicio de la Vida que se los ha dado a él y a todo viviente. ¿Ahora bien, no hay aquí una contradicción? ¿No dijimos, por un lado, que padecemos el bien por la afección de la Absoluto y, por otro, que no es tarea de la religión definir qué es bueno o malo, sino de la formulación racional de las normas? ¿En qué medida y en qué medida no el bien es de índole religiosa? Si aceptamos que algo es bueno en cuanto se realiza plenamente a sí mismo, y si aceptamos que la esencia de nuestra ipseidad, lo que nos hace vivientes, es la Vida que vive en todo lo vivo, entonces podemos concluir, con Henry, que lo bueno es lo que se conforma al acrecentamiento y la plenitud de la vida en todos nosotros (Henry, 1987: 188), pues la vida es precisamente nuestro sí mismo. Mas ello no significa que bueno es lo que se conforma con nuestro propio egoísmo, sino con el acrecentamiento en nosotros y por nosotros, por el desarrollo mismo de nuestra ipseidad viviente, de la obra de la Vida en todo viviente, pues la esencia, lo que hace posible nuestra ipseidad, es la misma vida que vive en todo viviente. Así vistas las cosas, el acrecentamiento y plenitud de la vida en su conjunto es el bien, y el mal, la barbarie, es desdeñar la vida a favor de lo muerto, de los entes del mundo que no se sienten a sí mismos. Si el *ligamen* originario a lo Absoluto que se revela en mí es, pues, lo que me mueve en mi ipseidad última a vivir dando vida, entonces por cierto podemos decir que el bien es de naturaleza religiosa. Y -he aquí el tercer modo de significatividad ética de la religión- si el bien es el fin de la praxis ética, entonces también es cierto que el *sentido* de la relación ética, "*aquello para lo cual*" es la relación ética -la realización del bien en las relaciones entre los vivientes- es de índole religiosa. Se cumple así,

también en el ámbito de la ética, el círculo perfecto de la Vida en su absoluta inmanencia: es la Vida quien me mueve a vivir para la Vida. En la medida en que es la vida tanto la condición de posibilidad ("el aquello sobre el fondo de lo cual"), cuanto el fundamento de la efectividad ("el aquello en virtud de lo cual"), cuanto también el sentido ("el aquello para lo cual") de la praxis ética, y en la medida en que esa vida misma que alienta en mí y me llama a dar vida lo es gracias a la Vida Absoluta, que se revela en mí, ética y religión no pueden ser separadas. Pero ello en nada obsta para descalificar la fundamentación puramente racional, filosófica y no confesional tanto del principio unificador de las distintas normas que regulan las conductas que están al servicio del conjunto de la vida como de estas normas mismas. La significatividad de la religión para la ética no implica una ética heterónoma esclava de normas reveladas. La significatividad, entendida como aquí lo hemos hecho, es totalmente compatible con una ética filosófica. Ciertamente el *ligamen* con lo Absoluto, que se manifiesta en nosotros como el llamado a vivir dando y acrecentando la vida, puede darnos el sentido último o "teleología inmanente en la cual se enraíza toda ética posible" (Henry, 1987: 169), pero la determinación de sus normas sigue siendo una cuestión de razón. Finalmente debe quedar claro que esta lectura e interpretación puramente fenomenológica de Henry afirma a la vez la significatividad de la religión para la ética y la independencia de esa significatividad religiosa de cualquier profesión o confesión de fe institucionalizada. Y ello única y exclusivamente porque, como con razón ha observado J. Greisch, " 'la relación del viviente a la vida, del corazón a la Palabra que lo engendra', no conoce fronteras, y por tanto tampoco fronteras confesionales" (Greisch, 2004: 210).[8]

Notas

1. Para una explicitación del carácter fundamental del gozo y el sufrimiento (Henry, 1963: 823-840).
2. Podría decirse que la vida depende de su sustrato biológico, pero Henry advierte que los procesos físicos y químicos que constituyen la vida biológica se los puede analizar tanto como se quiera que de ellos sólo se extraerán más procesos físicos y químicos, pero jamás la auto-afección, la capacidad de sentirse a sí mismo viviente y, así, manifestarse fenomenológicamente a sí. (Henry, 1966: 47)
3. Rolf Kühn ha iluminado la intuición de Henry acerca de la naturaleza de la Vida absoluta y de su relación con los vivientes señalando que la relación de la Vida absoluta con los vivientes no ha de entenderse al modo de un don de alguien otro y distinto o mayor que la dación o pasaje de su don. Por el contrario la Vida se identifica con y se agota en ser, como indica el intérprete, un "pasaje ipseificante". Escribe Kühn: "Con toda apodicticidad ser ya siempre y desde siempre sí mismo es este pasaje, a saber, el pasaje del Pasaje en el que se cumple el auto-amor de la Vida sin rehusamiento de sí misma" (Kühn, 2001: 160).
4. El análisis exhaustivo del tema de la encarnación en Henry escapa a los objetivos de este artículo. Sin embargo, cabe aquí recordar que, para el filósofo, el cuerpo propio en tanto carne se opone a los cuerpos inertes del universo, que no sienten ni experimentan nada. La carne -escribe Henry- "no es otra cosa que *aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes*, es susceptible, por esta razón, de sentir el cuerpo exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él" (Henry, 2001: 10). De esta definición de carne podemos concluir que aquello concreto en que el hombre se experimenta a sí y la vida viene a sí misma es precisamente su propio cuerpo individual, pero no en tanto cuerpo objetivo, sino en tanto cuerpo tocado y tocante, esto es, en tanto *carne*.
5. Escribe Henry: "Dios es como un Ojo omni-vidente que ve lo que pasa en cada vida singular y esto, repitámoslo una vez más, porque la auto-revelación de ésta lleva en sí la auto-revelación de Dios" (Henry, 1966: 220).
6. Como analiza Henry en su testamento filosófico, *Palabras de Cristo*, el amor como inclinación, el amor puramente humano basado en la reciprocidad es tan frágil como lo son las inclinaciones humanas, hasta el punto que la ausencia de la reciprocidad mina grandemente el afecto que sentimos por el otro. Pero, más allá de ello, el problema de reducir el amor a las relaciones autónomas regidas por la reciprocidad afectiva radica en que en tales relaciones no intervienen más que los hombres considerados en su individualidad específica. De esta manera se oculta la relación interior del hombre con Dios y el verdadero lazo que los une a todos en tanto hijos de Dios, a saber, que lo que amo propiamente en el hombre no se funda en el amor que él pueda sentir por mí, sino la Vida que vive en él y que es la misma que vive en cada hombre; y la amo con independencia de que, en el uso que el otro haga de esta vida, él no me ame a mí. Por ello el cristianismo ordena amar a todo hombre, incluso a los enemigos. Por ello también "la no reciprocidad es la nota decisiva de la (…) relación interior y oculta del hombre con Dios, más exactamente de Dios con el hombre" (Henry, 2004: 54).

7. Debemos disentir aquí con B. Forthomme quien, interpretando el *conatus* henryano en clave espinozista afirma que "el *conatus* como puro esfuerzo obligado de ser, y, en este sentido, como pura pasión de un deseo de ser a pesar de y contra todo, afectividad ontológica pura, no es posible sin suscitar el pensamiento de una afectividad anónima que dona la egoidad misma del ego a la ipseidad" (Forthomme, 1986: 99). El *conatus* en Henry no es anónimo, sino que lo es siempre de la Vida-Dios, que

es principio no del anonimato, sino de toda ipseidad, del sentirse dado a sí mismo vivo y con los poderes propios de un viviente. En tanto origen de la ipseidad el *conatus* no lo es de la egoidad del sujeto caído en el sistema del egoísmo trascendental que usa sus poderes como si tuvieran su origen en sí. Además el *conatus* henryano no es contra todo, sino siempre para la vida de todo, para el constante acrecentamiento de la vida. En tal medida en el *conatus* tiene su raíz toda ética posible. En este sentido escribe Henry: "[El *conatus*] es la afirmación más antigua [más antigua que la autoafirmación de la egoidad], la cual se confunde con el movimiento mismo de la vida en su esfuerzo continuo por perseverar en su ser y por acrecentarse. Un tal movimiento constituye la teleología inmanente en la cual se enraíza toda ética posible" (Henry, 1987: 169).

8. Que la significatividad religiosa de la ética no reconozca fronteras confesionales no significa, sin embargo, que sea anticonfesional. La palabra de la Vida, incluso el propio Evangelio en quien Henry ve su manifestación más clara, está dirigida a todos los hombres sin excepción, por tanto también "a aquellos que buscan la vida eterna en el seno de su propia tradición religiosa" (Greisch, 2004: 210).

Referencias

Audi, P. (2006), *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, París: Les belles lettres

Capelle, Ph. (éd.) (2004), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris: Les éditions du cerf

Forthomme, B. (1986), "L´épreuve affective de l´autre selon Emmanuel Lévinas et Michel Henry", en: *Revue de metaphysique et de morale*, (91) N. 1 janvier-mars, 90-113

Greisch, J. (2004), "Paroles du Christ, un testament philosophique", en Ph. Capelle (éd.), 193-210

Heidegger, M. (1980), *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Buenos Aires: FCE

Henry, M. (1963), *L´essence de la manifestation* (2 tomos), París: Presses Univ. de France

Henry, M. (1966), *C´est moi. La verité. Pour une philosophie du christianisme*, París: Éditions Du Seuil. (Hay traducción española: *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2001. Citas de acuerdo con la versión original francesa en traducción propia)

Henry, M. (1987), *La barbarie*, París: Grasset

Henry, M. (2001), *Encarnación. Una filosofía de la carne*, trad. J. Teira, G. Fernández y R. Ranz Salamanca: Sígueme

Henry, M. (2004), *Palabras de Cristo*, trad. J. Teira y R. Ranz, Salamanca: Sígueme

Henry, M. (2009), *Fenomenología material*, trad. J. Teira y R. Ranz, Madrid: Encuentro

Kühn, R. (2001), "Le Passage absolu. De l´affectivité comme la seule certitude possible", en: A. David A., J. Greisch (eds.), *Michel Henry, la épreuve de la vie*. Actes du colloque de Cerisy 1996, París: Les Éditions du Cerf, 141-167

ÉTICA Y RELIGIÓN: ENTRE LA MOTIVACIÓN Y LA FUNDAMENTACIÓN

Nicolás Zavadivker

El eje de este trabajo consistirá en analizar algunas relaciones entre la religión y la moral, y particularmente la posible dependencia que esta última guardaría con respecto a la primera. Algunas de las preguntas que sobrevolarán este escrito pueden formularse de la siguiente manera: ¿Puede la ética fundamentarse en la teología? ¿Depende la ética lógicamente de la religión? ¿Puede hablarse de moral prescindiendo de una autoridad divina? ¿Es Dios la fuente de autoridad de la moral? ¿Puede identificarse 'lo bueno' con 'lo mandado por Dios'? ¿Es la obediencia a Dios el único auténtico motivo para obrar moralmente?

Estos interrogantes serán abordados a su vez partiendo de una distinción conceptual sumamente relevante, ya que su ignorancia suele producir no pocos errores. Me refiero a la identificación entre los *fundamentos* de la moral y las *motivaciones* para la acción.

La fundamentación de la moral es un asunto que concierne principalmente a los filósofos, y usualmente consiste en buscar algún principio normativo o valorativo muy general del cual deducir la moralidad, y a la vez apoyar ese principio mediante razones inobjetables. De más está decir que se trata de un proyecto de difícil realización, si no imposible, y que cada tanto genera, desde hace 2500 años, sistemas de ética que al menos hasta el día de hoy no alcanzaron el suficiente consenso de la comunidad de filósofos.

No es imposible que en un futuro la ética se tope con el tan buscado fundamento, o incluso que alguna de las propuestas actuales alcance renovado vuelo y se advierta que en lo esencial era correcta. Pero sería absurdo que hubiese que esperar a que los filósofos encontrasen una fundamentación última para que pueda exigirse a la humanidad actuase según una moral. Los motivos de lo que suele calificarse como 'acción moral', por tanto, son independientes de sus supuestos fundamentos últimos; y -teniendo en

cuenta el papel que la moral desempeña en la conservación de la especie- gracias a que esto es así el género humano ha podido llegar hasta aquí.

Son determinados sentimientos, disposiciones o razones los que nos mueven -por ejemplo- a ayudar a una persona que lo necesita o a abstenernos de robar. Estas motivaciones bastan para generar esa acción; el hecho de si además poseen o no un fundamento objetivo no les quita ni les agrega nada en tanto que fuentes de conducta. Negar fundamentos, pues, no implica negar motivos. De allí que Bertrand Russell afirmara: "No creo que las pasiones tengan fuente. Si usted viera ahogarse a un niño intentaría salvarlo y no esperaría que algún 'ismo' la persuadiera de que merece ser salvado. [...] No es necesario justificar este impulso, así como no es necesario justificar el hecho de comer cuando se tiene hambre" (Russell, 1971: 41).

La diferencia entre fundamentación y motivación ya había sido vista al menos en el siglo XIX por Arthur Schopenhauer, quien afirmó: "Predicar la moral es fácil, fundamentar la moral, difícil" (Schopenhauer, 1971: 1). La traemos aquí en ocasión de separar, en nuestro análisis de las relaciones entre ética y religión, los aspectos que conciernen a la fundamentación de aquellos que conciernen a la motivación. Voy a comenzar con el primero de esos aspectos.

¿Puede la moral fundamentarse en Dios?

Iniciamos nuestro periplo por la Atenas antigua, en la que Sócrates produjo -si damos crédito a Platón- un potente argumento en su diálogo con Eutifrón en contra de la posibilidad -sugerida por éste último- de definir 'lo piadoso' como lo 'aprobado por los dioses'. Su célebre réplica consistió en preguntar si lo 'piadoso' es piadoso porque los dioses lo aprueban, o más bien si estos lo aprueban porque es piadoso. La primera de estas opciones (que lo 'piadoso' es piadoso porque los dioses lo aprueban) revelaría el carácter arbitrario de ese valor, puesto que los dioses podrían haber aprobado cualquier otra cosa, y no habría ninguna razón para considerar algo como valioso o disvalioso que no sea la decisión arbitraria de un dios, cualquiera que esta hubiese sido. Si los dioses hubieran ordenado asesinar, pues nada habría que objetar a la idea de que el asesinato es bueno.

De esta forma, expresiones importantes en contextos religiosos, como "Los dioses son piadosos", perderían su sentido, pasando a significar algo así como "Los dioses son aprobados por los dioses", lo que bajo ninguna interpretación puede ser vista como un halago. La práctica de alabar a un dios, o la creencia en que es un ser sumamente bueno, carecería de sentido; o sería una especie de tautología. Lo dicho a propósito de lo 'piadoso' puede extrapolarse, sin mayor dificultad, a los términos morales paradigmáticos, como 'correcto' o 'bueno'.

Lo que la réplica de Sócrates mostró, en suma, es que aún si se acepta un dogma religioso, no basta la apelación a un dios como fuente de valores para poder dar cuenta consistentemente de ellos, necesitando los valores una justificación independiente de su condición de aprobados, creados u ordenados por una divinidad.

La ética parece ser, pues, lógicamente independiente de la religión. Otro paso en esta misma dirección fue dado en el siglo XVIII por Immanuel Kant, quien -en su intento por fundamentar la ética en la razón práctica- llegó a afirmar incluso que la bondad suprema que atribuimos a Dios debe ser evaluada por la medida en que Dios (o Jesús) responde a nuestra idea de moralidad. Afirmó el filósofo de Königsberg: "El mismo Santo del Evangelio tiene que ser comparado ante todo con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que le reconozcamos como lo que es […] ¿de dónde tomamos el concepto de Dios como bien supremo? Exclusivamente de la idea que la razón a priori bosqueja de la perfección moral…" (Kant, 1971: 53).

De modo que el propio Jesús debe rendir examen ante el tribunal de la razón para que lo podamos considerar bueno. Seguramente Kant asumía que ese examen iba a resultar indudablemente positivo. Pero no resulta del todo positivo para Bertrand Russell, cuando efectivamente lo ejecuta en el siglo XX en su famoso escrito "¿Por qué no soy cristiano?". Dice el filósofo inglés: "A mi juicio, hay un grave defecto en el carácter moral de Cristo, y es que creía en el infierno. No opino que nadie que sea en verdad profundamente humano pueda creer en un castigo eterno. Pero Cristo, tal y como se le pinta en los Evangelios, creía en ese castigo, y hallamos repetidamente una furia vindicativa contra la gente que no prestaba oído a sus predicaciones […] Debo decir que considero toda esta doctrina del fuego del infierno como castigo del pecado, una doctrina cruel. Una doctrina que impone la crueldad en el mundo y que trae al mundo generaciones de cruel

tortura; y al Cristo de los Evangelios, si se le acepta tal como lo presentan sus cronistas, hay que considerarlo, en parte, responsable de eso" (Russell, 1985: 542).

Traigo a colación esta cita de Russell a los fines de enfatizar la potencia de la idea según la cual la moral es lógicamente independiente de la religión, y por tanto el carácter subversivo que en su momento histórico esta tesis encarnó.

Para finalizar, quisiera mencionar una suerte de "prueba" indirecta de la imposibilidad de fundamentar la ética en la religión: los principales filósofos y teólogos católicos (por ejemplo Tomás de Aquino) consideraron inviable la vía mencionada y buscaron una fundamentación filosófica de la ética, apelando por ejemplo a la idea de una naturaleza humana provista de fines naturales, o bien a la idea de que existen leyes naturales que regulan nuestra conducta. Si bien estas concepciones también conectan a la ética con la divinidad, apelan para ello a razones que son independientes de la fe, y por tanto exceden el propio marco de la religión.

La religión y la motivación de las conductas morales

He sostenido la insuficiencia de la apelación a Dios a los fines de fundamentar una ética objetiva; e incluso he destacado que la propia religión no está exenta de ser evaluada en términos morales. ¿Pero no es la religión necesaria, al menos, como modo de motivación para que las persones adecuen sus conductas a preceptos? ¿Qué llevaría a limitar el egoísmo de las personas sino un mandato emanado de una divinidad? ¿Existen otras alternativas para motivar los actos "correctos", o sólo puede hacerlo una instancia del orden de lo absoluto? Y sin esa instancia, ¿no triunfará prontamente la inmoralidad, la anarquía y el nihilismo? En este apartado vamos a ocuparnos, pues, de la cuestión de la religión en tanto motivadora de los actos considerados morales.

Un imperativo recurrente en toda sociedad humana consiste en conformar el comportamiento y las valoraciones de sus miembros a ciertos parámetros, de manera que los hombres realicen necesariamente ciertas acciones (las obligaciones) y se abstengan de realizar ciertas otras (las prohibiciones). La omisión de las primeras o la transgresión de las segundas deben ser poco frecuente para garantizar la subsistencia de la sociedad y debe suscitar ira y rechazo en los demás miembros, además de ser usualmente acompañada por un castigo. Para que esto ocurra así, primero los integrantes de la sociedad son convencidos de la validez de esas prescripciones y valores.

Antes del surgimiento de las actuales religiones, este papel era desempeñado por el mito, modo de instalarse en el mundo dominante en las llamadas culturas arcaicas, que abarcaron la mayor parte de la historia del género humano.

Los primeros hombres creyeron que los fenómenos naturales estaban dotados de voluntad, y que reaccionaban frente a los actos humanos de forma similar a como lo hacen las personas. La naturaleza no sólo era parte de la sociedad, sino que jugaba el papel central: si ésta era honrada por las acciones humanas (ritos, ofrendas) proporcionaría grandes beneficios, pero si era ofendida ocasionaría grandes catástrofes.

Así, por ejemplo, los indios tobas consideraban que si un hombre caza más de lo que necesita para vivir, la naturaleza se ofende y lo castiga bajo la forma de una enfermedad.

Los mitos, narraciones sobre los sucesos extraordinarios que dieron origen a los distintos "fenómenos naturales", eran quienes ponían en circulación estas ideas. Eran fuente de una moralidad tabú, basada en lo sagrado (un lugar, un hombre, un objeto, un astro). Lo sagrado exige ser tratado de una manera especial y precisa, con lo cual las acciones encontraban una codificación rígida e inamovible. Se consideraba que su violación irritaba a los dioses y podía alterar el orden cósmico, produciendo todo tipo de desastres. Como fuente de conductas morales, probablemente no haya alguna más eficaz que los mitos. Dice Russell: "El tabú tiene grandes ventajas como fuente de conducta moral. Es mucho más convincente psicológicamente que cualquiera de las reglas meramente racionales; comparemos por ejemplo, la horrible aversión que produce el incesto con la leve reprobación que produce un delito como la falsificación, que no se ve de modo supersticioso porque los salvajes no pueden cometerlo. Además una moralidad tabú puede ser perfectamente precisa y definida. Es cierto que puede prohibir actos inofensivos, como comer habas, pero probablemente prohíbe también actos perjudiciales como el asesinato, y lo hace de un modo mucho más eficaz que cualquier otro método ético accesible a las comunidades primitivas" (Russell, 1999: 30).

Si bien es cierto que persisten aún en la moralidad actual elementos que podríamos considerar 'tabú', no son ellos los que definen el

ethos vigente. Según Russell, el avance de la civilización fue produciendo un progresivo descreimiento en los mitos y sus tabúes, y éstos fueron sustituidos por los mandatos y las prohibiciones divinas, especialmente con el surgimiento y expansión de las grandes religiones monoteístas.

¿Qué fuente de motivación de las conductas morales acompaña a la creencia en una única divinidad? Existen tanto fuentes altruistas como fuentes egoístas en la religión. De las primeras, podemos mencionar el amor a Dios, en tanto éste traiga aparejado el amor a los hombres (vistos éstos como hijos de un mismo Dios, y por tanto como nuestros hermanos), lo que no siempre ocurre así. En este sentido, el cristianismo proclama la máxima "Ama al prójimo como a ti mismo" y elogia virtudes como la caridad, favoreciendo el desarrollo de la sensibilidad por las personas más necesitadas.

Entre las motivaciones egoístas derivadas del cristianismo -posiblemente más eficaces para producir acciones- se encuentran el miedo al castigo divino en el infierno y la esperanza de poder acceder al cielo. Un factor suplementario, pero de suma importancia, es la idea de que esa divinidad todo lo observa, penetrando aún en nuestros pensamientos y sentimientos más escondidos, lo que dificulta para el creyente el relajamiento de los preceptos morales cuando no existe la mirada de otro ser humano.

Si las religiones tienen, pues, un peso tan importante en la motivación de las conductas de los hombres, es esperable que el avance del descrédito en las mismas acarree grandes problemas sociales. Así, por caso, el creciente prestigio de la ciencia en el siglo XIX trajo aparejado un descreimiento progresivo en las explicaciones fundadas en un orden trascendente, lo que puso en un potencial riesgo a la moralidad. Al respecto comenta Russell: "La decadencia moral general que con frecuencia se da después de una repentina invasión del libre pensamiento se debe a la ausencia de bases racionales para el código ético tradicional. No hubo tal decadencia entre los librepensadores ingleses del siglo XIX, debido en gran parte a que creían que el utilitarismo proporcionaba una base no teológica para obedecer los preceptos morales que reconocía como válidos" (Russell, 1999: 32).

El problema que plantea el descreimiento progresivo en la religión, con todo, es genuino; y si los hombres no motivan sus acciones sobre la base de la autoridad divina, urge hallar otros modos de incentivar la moral, como ocurrió en su momento con los utilitaristas ingleses. Otro ejemplo histórico en este sentido nos lo proporciona el filósofo norteamericano Richard Rorty: "el surgimiento de la cultura de los derechos humanos parece no deberle nada al incremento del conocimiento moral, pero mucho a la práctica de escuchar historias tristes y sentimentales..." (Rorty, 1996: 66).

Es probable que la creencia en un Dios que observa nuestras acciones para premiarlas o castigarlas haya constituido, en su momento, una poderosa fuente de adecuación de las conductas a los preceptos morales socialmente instituidos. Pero no puede dejar de notarse que, hoy en día, no parece haber una correlación importante entre las creencias religiosas y las conductas morales.

Supongamos por un momento un ser que, nutrido de parámetros morales convencionales, pudiera observar todas las acciones de cincuenta personas durante -digamos- un mes; con excepción de aquellos actos que pudiesen interpretarse como religiosos (rezar, leer la Biblia, asistir a misa o una procesión, confesarse, etc.). ¿Podría ese ser decirnos con alta probabilidad de acierto -analizando las conductas desde una perspectiva moral- cuales individuos sustentaban creencias religiosas y cuáles no? Entiendo que es verosímil conjeturar que no.

Creo que todos tenemos experiencias de personas creyentes y hasta devotas con escasos escrúpulos, así como de individuos no religiosos que se preocupan sinceramente por los demás. El caso contrario, por cierto, también se presenta; y es por ello que afirmaba que no puede establecerse una correlación fuerte entre creencias religiosas y comportamientos morales. La moralidad personal, en suma, parece depender en buena medida de otros factores.[1]

Dice al respecto el filósofo inglés Alfred Ayer: "Se ha hecho mucho bien en el nombre de la religión, pero también mucho mal. Cuando se tiene en cuenta la larga historia de la intolerancia y de la persecución religiosa, junto con la tendencia de los jerarcas religiosos a alinearse con los opresores en vez de hacerlo con los oprimidos, puede argumentarse que el mal ha predominado sobre el bien. Realmente, muchos malvados no han sido religiosos, pero muchos agnósticos y ateos han llevado vidas muy decentes. Tampoco aquellos que son sinceramente religiosos viven siempre según sus buenos principios" (Ayer, 1979: 242-243).

En suma, si bien no puede sin más despreciarse el papel que la religión cumple y cumplió en la motivación de las acciones que

suelen considerarse morales, es posible conjeturar que su influencia en este sentido es menor que la que corrientemente se le adjudica.

Notas

1. En estos puntos mi posición se acerca mucho a la sustentada sobre este asunto por Alfred Ayer. Ver Alfred Ayer, "Las pretensiones de la teología", en *Los problemas centrales de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1979.

Referencias

Ayer, A. (1979), *Los problemas centrales de la filosofía*, Madrid: Alianza

Berg, J. (1995), "Cómo puede depender la ética de la religión", en P. Singer (comp.), *Compendio de Ética*, 699-710

Feinberg y Kasrils compiladores (1971), *Bertrand Russell responde. Selección de su correspondencia 1950-1968*, Buenos Aires: Granica

Kant, I. (1971), *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espasa Calpe

Platón (1980), *Eutifrón o de la piedad,* Buenos Aires: Aguilar

Rachels, J. (2007), *Introducción a la filosofía moral*, México: FCE

Rorty, R. (1996), "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo", en: T. Abraham (comp.), *Batallas éticas*, 61-92

Russell, B. (1985), *Escritos Básicos*, T. II, Barcelona; Planeta-Agostini

Russell, B. (1999), *Sociedad humana: ética y política*, Barcelona: Altaya

Schopenhauer, A. (1971), *Los dos problemas fundamentales de la ética*, T. II, Buenos Aires: Aguilar

Zavadivker, N. (2004), *Una ética sin fundamentos*, Tucumán: UNT

Zavadivker, N. (en prensa), *La ética y los límites de la argumentación moral*, Tucumán: UNT

DIFICULTADES CON LA FE

Wolfgang Kuhlmann

Para quien quiere involucrarse seriamente con la religión – pienso aquí ante todo en la religión cristiana –, la fuerte tensión entre los principios centrales de la religión y la idea de una imagen del mundo racional, científica e ilustrada, propia del hombre moderno, constituye por lo general un serio problema. ¿Cómo pueden conciliarse convicciones del tipo: "Hay un Dios, el cual es todopoderoso, omnisciente, absolutamente bondadoso, que ha creado el mundo y al cual podemos rezarle llenos de confianza", con una imagen del mundo moldeada por la ciencia y la filosofía modernas? La exigencia que surge es incluso doble: por un lado, la verdad de estas convicciones parece incompatible con la verdad de nuestras otras convicciones sobre la realidad; por el otro, estas convicciones tienen algo provocativo de fábula, algo infantil, de imagen ideal, que las vuelve de entrada poco creíbles. Parece estar muy claro por qué fueron introducidas estas ideas, y resulta bastante poco claro si es posible deshacerse de estos rasgos por irrelevantes sin que se abandone lo esencial.

Ahora bien, existen tres posibles maneras principales de reaccionar frente a estas dificultades que se remiten a la tensión entre la religión y la imagen científica del mundo. Se puede: 1) dejar de ocuparse de la religión, considerándola como algo que evidentemente no tiene sentido; 2) sacrificar las representaciones que habíamos tenido hasta el momento sobre el mundo y sobre nuestra razón a la religión; 3) intentar mostrar que la religión y la racionalidad científica son efectivamente conciliables. Si uno no quiere abandonar tan rápido el intento, y quisiera a la vez atenerse a los estándares de la racionalidad científica, sólo queda entonces la tercera posibilidad.

El problema es, entonces: ¿Cómo se concilian religión y ciencia [*Wissenschaft*]?[1] ¿Cómo se puede seguir siendo racional – en el sentido usual – y sin embargo tener fe? ¿Cómo puede justificarse racionalmente tener convicciones religiosas (lo cual es visto usualmente como el principal problema de la filosofía de la religión)?

En este punto, me parece que dos son las posibilidades más importantes. La primera de ellas es el intento de mostrar que la religión y la ciencia son conciliables porque – en contra de la primera impresión- son en verdad tan diferentes que no se contradicen mutuamente. (Aquí puede uno pensar por ejemplo en el *dictum* kantiano: "Tuve que suprimir el saber [*das Wissen aufheben*], para dejarle un lugar a la fe". Sobre ello hablaré en la primera parte.). La otra posibilidad es el intento de probar que en el fondo son más similares que lo que a primera vista parece, y que las tensiones conocidas se pueden mitigar en gran medida. (Aquí resultan relevantes autores como Alston, Plantinga y Swinburne. Sobre ello hablaré en la segunda parte.)

No soy especialista en filosofía de la religión, pero he leído entretanto lo suficiente sobre el tema como para estar convencido de que me está vedado ser aquí original. Este es un primer intento de orientación que personalmente emprendo. Soy consciente de que se trata de un tema delicado y no es mi propósito herir a nadie.

En la *Crítica de la razón pura* Kant declara lo siguiente: "Tuve que suprimir el saber para dejarle un lugar a la fe" (Introducción B XXX). ¿Cómo lo hizo, cómo le ha dejado un lugar a la fe? En su crítica de la razón, Kant restringe la posibilidad del conocimiento material (juicios sintéticos) esencialmente al conocimiento empírico, el cual se remite al mundo fenoménico mediante el entendimiento y la sensibilidad y puede reclamar para sus resultados una "validez objetiva". Según esta concepción, Dios y el alma inmortal – así como también la cosa en sí – pertenecen al ámbito de lo nouménico, lo que resulta para nosotros incognoscible y para la ciencia inalcanzable. Pero Dios no es colocado aquí como algo sin fundamentos. Según Kant, Dios es algo cuya existencia es exigida por la razón práctica, pues en tanto presupuesto de sentido de la moral posee el estatus de un presupuesto necesario de un proyecto central, también necesario, propio de la razón. Dios es postulado como la instancia necesaria para que podamos pensar de manera coherente el bien supremo, una idea central de la concepción moral kantiana. Dios es con ello el objeto de la fe, una fe racional que resulta subjetivamente suficiente (es decir, cierta) para el creyente, pero que se diferencia fundamentalmente del "conocimiento objetivo válido".

¿En qué medida se le dejado un lugar a la fe? Ciertamente, Kant habla de supresión [*Aufhebung*] y de restricción del saber. Pero en realidad el punto principal es que aquí la fe se determina de una nueva manera contra las expectativas corrientes. Según esto, las convicciones no son simplemente convicciones teóricas sobre algo, convicciones que se refieren al conocimiento teórico, sino otra cosa. Se *refieren* a algo diferente que a convicciones corrientes y tampoco se eleva respecto de ellas ninguna *pretensión* de validez objetiva. A causa de esta diferencia, se encuentran seguras frente a las objeciones que se apoyan en el conocimiento teórico, y en particular frente a las objeciones científicas.

Este proceder – la nueva determinación de la fe como algo que se diferencia esencialmente de las convicciones teóricas corrientes y en tal medida no se expone de modo tan sencillo a las objeciones comunes más a mano -, es un proceder elegido a menudo por los abogados de la religión. Se trata de un proceder sumamente efectivo. Ante todo, hace ver al oponente como a alguien bastante ingenuo, cuyos ataques acaban en el vacío. Y tiene un cierto apoyo en el significado literal de la expresión "fe" [*Glaube*][2], en la cual lo dogmático se retrotrae bajo el momento de la confianza (*faith*) en algo o en alguien.[3]

El proceder es tan usual y ha sido aplicado en tantas variantes, que se tiene la impresión de que aquí todo lo que es lógicamente posible ha sido ensayado. He aquí una lista con algunas variantes importantes:

1) Las convicciones de fe se comportan en casi todos los aspectos esenciales como convicciones corrientes sobre algo, y al igual que éstas pueden apoyarse y refutarse con fundamentos objetivos. Esta es la forma corriente de la que debe partirse, aunque es raramente defendida.

2) Como las otras convicciones, las convicciones de fe también se refieren de manera cognitiva o dogmática [*doxastisch*] a lo real, pero no pueden ser ni fundamentadas objetivamente ni refutadas objetivamente mediante el recurso a ello. Se trata de una opinión muy difundida.

3) Las convicciones de fe se refieren de manera completamente dogmática [*doxastisch*] a algo, pero se trata de algo que fundamentalmente no puede ser conocido. Aquí podría estar Kant.

4) Las convicciones de fe se refieren a algo, pero por regla general no deben tomarse al pie de la letra sino en sentido figurado. Esta es una práctica muy antigua de la teología -según creo ya desde Jenófanes-, que deja mucho espacio de juego. Un ejemplo radical,

citado frecuentemente en la literatura y que puede arrojar luz sobre este espacio de juego, es la concepción de Tillich, según la cual hay que comprender a Dios esencialmente como "la profundidad de nuestro ser"[4].

5) Las convicciones de fe son ante todo expresión de la confianza en las promesas y juramentos de Dios, expresión de una esperanza en algo. Este momento sobrepasa aquí claramente al momento dogmático. Me parece que la doctrina de Lutero corresponde a esta variante.

6) Las proposiciones de la fe no se refieren para nada a una realidad objetiva sino sólo a una realidad subjetiva. Aquí también puede contarse a Kant, e incluso a W. Herrmann, del siglo XIX.[5]

7) Las convicciones de fe se enuncian con una intención expresiva y para nada cognitiva. No se trata aquí de suposiciones o conocimiento acerca de alguna realidad, sino más bien de algo así como la "expresión del sentimiento vital o bien de una disposición fundamental hacia la realidad… de la adhesión a un determinado estilo de vida o algo similar" (Löffler 2006: 123). Los nombres importantes son aquí Schleiermacher, Wittgenstein y sus discípulos, Hare.

Resulta manifiesto que la tensión entre la ciencia y la fe religiosa puede ser mitigada en gran medida mediante estas nuevas determinaciones de la fe. Las convicciones religiosas son ubicadas de este modo más o menos lejos del alcance de la crítica racional científica, y seguramente cuanto mayor diferencia se establezca, respecto de la forma, entre las convicciones religiosas y las convicciones científicas corrientes, menos sencillo podrá ser contradecir la fe.

En verdad, también hay que pagar un precio por esta ventaja. Si al inicio parecía relativamente claro qué se quería decir al hablar de fe, de que Dios existe, de que Dios tiene tal o cual propiedad, que juega tal o cual papel, esto se ha vuelto bastante poco claro. Este es el resultado: casi cualquier matiz entre nuestros extremos 1 y 7 es posible e incluso ha sido defendido fácticamente en la historia del pensamiento. Y cuanto más se mueve uno, en el espectro aquí bosquejado a modo de ejemplo, hacia el extremo 7, más débiles serán las pretensiones cognitivas y también menos claro será lo que se intenta con ello afirmar en serio, lo que puede con ello ser afirmado en serio, qué está en términos generales en condiciones de llevar el peso de una religión. Parece que en la defensa se va en ocasiones tan lejos que lo defendido pierde completamente su valor. La pregunta es: ¿dónde están los límites? Y, ¿cómo se los puede hallar?

Una manera de aproximarse al problema independientemente de apreciaciones teñidas de parcialidad me parece la siguiente: un *topos* estándar de los defensores de la religión, que éstos siempre introducen en la discusión cuando los críticos de la religión la atacan de modo –como ellos creen –demasiado unilateral a causa de sus falencias epistémicas, es señalar que la religión es un fenómeno muy complejo. La religión no sería solamente una teoría sobre una realidad que está más allá [*eine überwirkliche Realität*] sino que tendría diferentes funciones -no sólo teóricas-, como una función general de orientación en el mundo, la función de crear sentido, la función de dirigir la sociedad y el individuo hacia Dios (con consecuencias para la cohesión social, para la estabilidad psíquica del individuo), la función de normatividad moral de acciones, etc. Y estas funciones serían realizadas a través de diferentes actividades [*Leistungen*] y acciones, como la interpretación de escritos, la proclamación de la doctrina, la prédica, el servicio religioso, la reunión de los fieles, la celebración de fiestas en comunidad; mediante estas acciones uno hace profesión de su Dios, procura obedecerle, le reza, le pide por algo, le agradece, lo alaba, consuela en su nombre, etc.

Si la fe es central para la religión, y si –como creo- estas funciones y tipos de acción son esenciales para ella e incluso le pertenecen de modo irrenunciable (sin ellas, la religión no sería más que otra hipótesis teórica sobre la realidad), entonces las convicciones de fe tienen que cumplir un papel en estas funciones y acciones. *Aquí* tiene que mostrarse de qué tipo tienen que ser estas convicciones para que puedan también cumplir efectivamente su papel de llevar el peso [*tragende Rolle*] en la religión, para que las mencionadas funciones y prácticas en las que están envueltas tengan sentido. Al mismo tiempo está la cuestión de que cuando uno *habla sobre* convicciones de fe –por ejemplo con una intención apologética-, puede comportarse libremente, uno es libre de interpretarlas de uno u otro modo. En cambio, al llevar a cabo determinadas prácticas y tener que *apoyarse de manera práctica en ellas*, entonces uno no es libre en este sentido, y se hace manifiesto de qué modo estas convicciones de fe tienen que ser aplicadas para que la respectiva práctica sea posible. Observemos a continuación algunas de estas mencionadas prácticas.

i) El creyente que se *deja orientar* por la religión, que *organiza su vida* de acuerdo con los preceptos de la religión y que ve el *sentido* esencial *de la vida* en que ésta complazca a Dios, y que luego sea esclarecido por una autoridad digna de confianza acerca de que en verdad los enunciados religiosos centrales sobre la existencia de Dios, sus propiedades y sus efectos en el mundo tienen que ser comprendidos en un sentido profundamente impropio [*uneigentlich*], se trataría en verdad no de Dios como algo real, objetivamente existente, una persona frente a nosotros, que requiere algo de nosotros, con la que estamos comprometidos, etc., sino de un estado de ánimo subjetivo, de nuestras representaciones valorativas, sentimientos y cosas por el estilo; este creyente, si ha comprendido lo que la autoridad le informó, cambiará su vida. Por ejemplo, casi con seguridad no verá ya el sentido de la vida en complacer a Dios. Se sentirá más bien desilusionado acerca de esta orientación objetiva verdaderamente obligatoria y engañado acerca de un modo de dar sentido [*Sinngebung*] para él digno de confianza, y entenderá los esfuerzos que hizo hasta el momento para dirigir su vida para complacer a Dios en realidad no como otra cosa que una representación, ideológicamente enmascarada, para lograr bienestar [*eine ideologisch kaschierte Wellnessveranstaltung*].

ii) El creyente que *intenta comunicarse con Dios*, que *le reza*, le *pide algo*, le *agradece por algo* y *profesa su creencia en él,* y a quien una autoridad para él confiable le enseña que hablar de Dios tiene en realidad solamente un valor expresivo, o bien que se refiere solamente a nuestros estados subjetivos o de ánimo (posiciones 6 y 7), dejará seguramente de rezar. También lo hará si escucha de la misma autoridad que hablar de Dios sólo se refiere naturalmente, en realidad, a algo como el amor ("Dios es el amor") o a la "profundidad de nuestro ser" (P. Tillich), es decir, que hablar de Dios sólo debe entenderse en sentido figurado (posición 4). Efectivamente, cuando entienda realmente lo que escucha abandonará también su práctica, a saber, cuando se le informe que con la expresión "Dios" se quiere aludir a algo para nosotros incognoscible, o bien – un poco más débil- algo para lo cual no podemos ofrecer en principio ninguna evidencia cognitiva que realmente cuente a favor o en contra (posiciones 2 y 3).

Haré dos breves aclaraciones acerca de estos dos últimos puntos (incognoscibilidad e imposibilidad de fundamentación objetiva):

a) Sobre la incognoscibilidad (posición 3). Llamemos con la expresión "pristo" a una entidad de un tipo determinado, respecto de la cual suponemos lo siguiente: un pristo es para nosotros algo fundamentalmente incognoscible. Resulta imposible que tengamos de algún modo un acceso cognitivo a un pristo. Resulta imposible que identifiquemos jamás un pristo en cuanto tal, ni directa ni indirectamente, por ejemplo como causa o efecto de algo. No podemos saber absolutamente nada sobre los pristos. Si esto es así, entonces un pristo no puede jugar ninguna clase de papel para nosotros, no puede ser para nosotros relevante, afectarnos, no tenemos que tenerlo en cuenta, por ejemplo para resguardarnos contra él; nada puede suceder, el pristo es para nosotros como algo no existente. Y por consiguiente no tiene ningún sentido para nosotros querer entrar en contacto comunicativo con un pristo, rezarle, etc. Pienso que esta es una conclusión completamente razonable. Cuando escribí este fragmento, en él no se trataba al principio de pristos sino de Dios. No sonaba convincente. Pero sí lo es. Cuando hablamos de pristo, no existen las puertas traseras que en el otro caso creemos abiertas.[6]

b) Sobre la imposibilidad de una fundamentación o refutación objetiva (posición 2). Ciertamente, como se ha reconocido, hay que ver como fracasado el esfuerzo por encontrar un criterio empírico de significado [*ein empirisches Sinnkriterium*].[7] Pero la idea fundamental (que incluso subyace a la máxima pragmatista de Peirce), acerca de que una hipótesis sobre algo real, sobre la que se eleva una pretensión de verdad, tiene que poder ser apoyada o refutada mediante algo que nos sea accesible, sigue siendo tan razonable como antes. Si resulta imposible designar algo como en principio accesible para nosotros, o qué tiene que ser el caso si *p* es verdadero o bien si *p* es falso, entonces *p* no tiene ningún significado. Así, no haría ninguna diferencia en la realidad para nosotros accesible si *p* es verdadero o no. Pero si la expresión "Hay Dios" no tiene significado en este sentido, entonces resulta absurdo querer comunicarse con Dios, rezarle a Dios.

iii) Un último ejemplo, que creo contundente: el creyente que intenta consolar a alguien que duda, a quien acaricia el cabello explicando lo siguiente: "El asunto es terrible. Pero Dios hará que todo salga bien", y que continúa así: "Pero claro, no hay objetivamente ningún Dios", o bien "pero naturalmente con "Dios" aludo sólo a un signo de algo subjetivo" o

bien “naturalmente con “Dios” quiero decir algo para nosotros en principio incognoscible”, este creyente hace lo contrario de lo que se propone: se burla de su prójimo.

De todo esto resulta que no es posible salvar la fe de la crítica científica dándole a ella y a su estatus un carácter indefinido, debilitando para ello sus pretensiones de validez, haciendo que su significado sea poco claro, vago o metafórico, declarando así a la fe como algo completamente diferente de una convicción corriente. El precio que debe pagarse por ello puede permanecer oculto en tanto solamente se *hable* de la fe. Pero se vuelve enseguida visible cuando la fe debe asumir su función principal, a saber, la de ser la *base para la acción*, cuando debe actuarse sobre la base de la fe. La acción real sólo es posible cuando el actor puede creer que están dados los presupuestos para su acción. No alcanza con que crea que están dados en un sentido figurado, o bien que no pueda saber si están dados pues se trata de presupuestos incognoscibles. Este primer camino de conciliar la religión con la ciencia no resulta entonces transitable.

Para cerrar este apartado quisiera hacer todavía una breve observación sobre Kant. Su rescate de la fe es a mi modo de ver una clara victoria pirrónica. En la concepción kantiana resulta muy poco claro cómo puede ser posible el conocimiento sintético fuera del ámbito de la ciencia empírica y de los juicios sintéticos a priori que a ella le pertenecen. Por consiguiente, una creencia en que Dios existe, que tiene tales y tales propiedades, que cumple tal papel, resulta completamente incomprensible y en tal medida demasiado débil como para que fueran posibles por ejemplo acciones sobre su base. Pero incluso si se procura legitimar el conocimiento sintético –una legitimación que el filósofo trascendental necesita de la razón y de sus presupuestos para poder llevar adelante sus análisis, algo en cualquier caso necesario que también la pragmática trascendental efectivamente intenta-, queda entonces en pie el problema de que esta idea del bien supremo no pertenece a los presupuestos ineludibles de una moral racional, y menos aún la idea de una instancia que pudiese explicar el bien supremo. La idea de Dios no pertenece al saber de la acción propio de nuestro uso de la razón. Kant la introduce aquí de contrabando sólo mediante una mala metafísica.

II

Establecimos al inicio una diferencia entre dos posibilidades principales de conciliar la racionalidad científica y la fe religiosa. De las dos, la primera se revelado por cierto como irrealizable. Veamos ahora la segunda un poco más de cerca. Aquí se trata del intento de probar que las convicciones religiosas centrales – entendidas ahora como convicciones corrientes – pueden apoyarse en razones perfectamente conciliables con una imagen filosófico-científica del mundo. Las razones que entran en cuestión y que juegan también el papel principal en la presente discusión son, por un lado, *argumentos filosóficos* explícitos, y, por el otro, la *experiencia religiosa.* A mi modo de ver, los argumentos filosóficos que vale en general la pena examinar[8] tienen todos ellos la forma de una abducción, la forma de una inferencia a la mejor explicación. Por consiguiente, aquí el centro de la cuestión es la explicación, la elucidación de rasgos fundamentales del universo no explicables por la ciencia natural mediante el recurso a acciones de Dios. Swinburne, de quien nos ocuparemos ahora, ha intentado sacar el mejor provecho de estos argumentos mediante el recurso a la teoría científica moderna. Pero las inferencias abductivas (ciertamente, en una forma implícita) son también un momento esencial de la experiencia religiosa, a la que se le concede un lugar decisivo en autores como Alston, Plantinga y Swinburne. Sobre esto hablaremos brevemente hacia el final.

A)

Swinburne ha escrito un extenso libro sobre la fundamentación de la tesis “Dios existe” (Swinburne 2004). Para esta fundamentación, se ha apoyado en las instancias recién mencionadas: los argumentos filosóficos, por un lado, y la experiencia religiosa, por el otro. Los argumentos filosóficos son (según la edición del libro) cinco o seis pruebas tradicionales de la existencia de Dios, que Swinburne ciertamente reinterpreta y debilita en argumentos de plausibilidad de naturaleza a posteriori, cada uno de los cuales tiene la función de hacer la tesis algo más plausible, su verdad algo más verosímil, pero que en conjunto deben procurar a la tesis una plausibilidad en conjunto considerable (el punto principal de Swinburne es el efecto acumulativo que surge de esta conexión).

Tomemos a modo de ejemplo el siguiente argumento teleológico. En el universo hay estructuras asombrosas de carácter espacial y temporal. En relación con el ordenamiento espacial-sincrónico, “la naturaleza se asemeja a

una máquina que construye máquinas" (179), y que "hace posible el surgimiento de sorprendentes ejemplos de ordenamiento espacial". En el ordenamiento diacrónico, temporal, se trata de que todos los cambios en el tiempo se sucedan según leyes simples, comprensibles para los hombres. Tenemos aquí relaciones "impresionantes", "extraordinarias", que no pueden ser comprendidas como surgidas del mero azar, que más bien tienen realmente que ser explicadas. Ahora bien, no se debería explicar estas estructuras mediante la ciencia natural. Así no puede explicarse ni la existencia y validez de las leyes naturales mismas ni su mutua conformidad, que hace a su vez posible el surgimiento de organismos, los cuales en sí mismos están construidos de modo organizado. Nos encontramos entonces frente a la siguiente alternativa: "o bien toda explicación se termina con el ordenamiento de la naturaleza", o vamos hacia una segunda forma de explicación científica, la explicación personal, y postulamos "un actor con gran poder y mucho conocimiento,…, que hace con su acción constante,… que las leyes más generales de la naturaleza tengan validez. El actor más simple de este tipo… es un ser con poder infinito, conocimiento ilimitado y libertad absoluta, es decir Dios" (186).

En el argumento de Swinburne se esconde a mi modo de ver una larga lista de errores serios, que se pueden descubrir y criticar mejor cuando se examina nuevamente en detalle la secuencia de los pensamientos. Ante todo, el argumento se desarrolla según el modelo conocido: hacemos un curioso hallazgo en la playa. ¿Qué es lo que hemos encontrado? ¿Cómo se lo debe explicar? ¿Se trata solamente de un trozo de naturaleza, el cual debe explicarse mediante la ciencia natural? ¿O se trata de un artefacto, el cual debe explicarse mediante una teoría de la acción (*handlungstheoretisch*)? Las asombrosas y ordenadas estructuras del universo descubiertas por nosotros no se tienen que explicar, según Swinburne, de modo científico-natural mediante análisis causal, de modo que sólo queda hacer una explicación personal, en la que se puede recurrir a las intenciones del actor. Y a causa de la magnitud de lo que debe explicarse, esta explicación personal debería recurrir a una persona singular- evidentemente no puede hacerse responsable a las personas corrientes por la existencia de tales estructuras -, y esta persona singular es Dios y sus intenciones. Sobre este curso de pensamiento hay que decir algunas cosas.

1. El tránsito del análisis causal, propio de la ciencia natural, a una explicación personal me parece *apresurado*. Swinburne discute incluso la posibilidad de que la evolución haga surgir estructuras ordenadas. Y transforma expresamente su argumento original de modo que no tenga ya sentido la referencia a la evolución (una instancia que, según se conoce, es capaz de mucho) como causa posible de las estructuras ("La naturaleza como máquina que construye máquinas"). Con ello pasa en verdad por alto que el ejemplo de la evolución pone de manifiesto que es en general posible que surjan complejos órdenes estructurales, formaciones en sí organizadas, sin que tengan que entrar allí en juego intenciones. La evolución puede entonces servir como una instancia capaz de esto, una instancia que hace posible la explicación científico-natural de órdenes organizados, una instancia *para la cual existen quizás otras alternativas.* Antes de que no se haya excluido expresamente la posibilidad de tales alternativas, pasar directamente a la explicación personal –algo que Swinburne declara como ineludible- resulta apresurado.

2. Ahora bien, este paso directo apresurado –que Swinburne sugiere como ineludible- no conduce para nada, además, a un resultado conveniente. Pues la explicación personal, en el sentido usual, no brinda aquí más ayuda. Los órdenes estructurales del universo no se pueden explicar mediante el recurso a acciones de personas corrientes, personas como las que usualmente conocemos. Se requiere más bien una ampliación no trivial y e inusual del concepto de explicación personal (no prevista tampoco por la teoría normal de la ciencia), una ampliación tal que bajo ella se puedan incluir también las acciones de un Dios todopoderoso, omnisciente y omnipresente, cuya existencia no resulta en general clara. Swinburne hace aquí verdaderamente como si esto fuera un proceder perfectamente habitual y natural para la teoría de la ciencia: si no son posibles personas humanas, entonces se nos remite a personas divinas de modo natural e ineludible. Así, bajo el rótulo de "explicación personal" no se hace referencia aquí –como en el ejemplo del hallazgo en la playa- a acciones corrientes por parte de individuos de una especie conocida existente, sino más bien a actividades de un ser meramente postulado y sumamente extraordinario. En efecto, se trata aquí de la explicación de estructuras fundamentales del universo y se empezó con el intento de explicarlas de modo científico-natural, y el carácter inusual de este ser es tan grande

que, en sentido estricto, tiene que hablarse de un *milagro*, el cual ha sido introducido para hacer posible la explicación. Pero, como se sabe, a causa de su improbabilidad los milagros no son candidatos particularmente buenos para una inferencia a la mejor explicación. Por lo general, las explicaciones por recurso a un milagro valen más bien como las peores explicaciones posibles.

3. El siguiente punto no resulta menos insatisfactorio: la explicación personal, a nuestros ojos apresurada, propuesta por Swinburne, cuyo *explanans* es desgraciadamente un milagro, resulta además una *mera explicación ilusoria* en tanto, primero, no presenta ninguna respuesta a la exigencia normal de una explicación, segundo, es completamente inespecífica, y tercero, resulta vacía y no informativa. Por lo general, cuando pedimos una explicación de algo, esperamos: a) que la explicación ponga en claro cómo se puede llegar al *explanandum* bajo las condiciones para nosotros usuales, *según las cuales no todo es posible*; y b) que la explicación se refiera a propiedades específicas del *explanandum*, que explican cómo pudo llegarse a su realización. Aquí, en cambio, no se suponen las circunstancias normales bajo las que no todo es posible sino que se cuenta con algo para lo cual todo es posible. Asimismo, la explicación no se ocupa para nada de propiedades específicas del *explanandum* sino solamente de determinaciones modales que se corresponden con *todo* lo real, a saber, las de ser real [*wirklich*] y por consiguiente también posible. Dado que *x* era posible en tanto real, podía el ser que todo lo puede realizar *x*. Esta explicación es vacía en tanto desde el inicio–ya al exigirse una explicación- se considera que para un ser determinado todo es posible. La respuesta es entonces analítica: “si para este ser todo es posible, entonces también esto lo es”, y en tal medida es una respuesta vacía y no informativa.

Hemos seguido hasta aquí, con confianza, el curso del pensamiento de Swinburne tal como él lo deja ver a partir de la defensa de su tesis. No ha sido algo demasiado satisfactorio. Pero todavía falta llegar al punto principal:

4. No deberíamos haber seguido, desde un principio, este curso de pensamiento, pues éste nos conduce de entrada por un camino equivocado. Todo el planteo de la cuestión sobre el que descansa carece de sentido. Las ideas que subyacen a este planteo son que las estructuras de orden (sincrónico y diacrónico) del universo:

- son asombrosas, sorprendentes e inesperadas,
- que no pueden haber surgido sencillamente al azar,
- que en tal medida precisan explicación, tienen que ser explicadas.

Estas ideas suponen circunstancias como las que, según se admite, tenemos fácticamente en nuestro universo, a las que se coloca como trasfondo evidente para nuestras expectativas, nuestro asombro y nuestras exigencias de explicación. Se suponen estas circunstancias en tanto sólo bajo el presupuesto de la existencia de las mencionadas estructuras, es decir, bajo el presupuesto de la validez de las leyes naturales, puede diferenciarse en la realidad entre el azar y la necesidad, y se puede exigir con sentido la explicación de algo, atribuir algo a las estructuras generales de orden. Pero si, como aquí sucede, se plantea la pregunta acerca de cómo se pudo en general llegar a estas circunstancias, se parte de una situación inicial en la que estas circunstancias justamente todavía no existían, en las que este orden estructural no había sido todavía establecido. Se pide una explicación de este establecimiento, y esta explicación tiene que referirse a las circunstancias, tiene que partir de las circunstancias tal como eran *antes* de establecerse el orden estructural. Pero las circunstancias tal como eran antes de establecerse el orden estructural no justifican ni las expectativas puestas ni, por consiguiente, ninguna sorpresa y asombro, ni la diferenciación entre azar y necesidad, ni la exigencia de explicación. Swinburne no ha distinguido entre preguntas internas al marco y preguntas externas a él. Lo que tiene sentido como pregunta interna, bajo el presupuesto de los órdenes estructurales dados dentro del universo, a saber: “¿Cómo se ha llegado dentro del universo a este hecho asombroso, no explicable sólo con el azar? ¿Cuál es la mejor explicación para ello?”, no tiene sentido como pregunta externa: “¿Cómo pudo el universo en su conjunto llegar a tener estas propiedades asombrosas que no se pueden explicar sólo con el azar? ¿Cuál es la mejor explicación para ello?”; no tiene sentido porque para ello no resulta lícito que se asuman los presupuestos internos al marco. La consecuencia es esta: la exigencia de una explicación, la inferencia a la mejor explicación y la inferencia, allí incluida, a operaciones divinas como causa / fundamento

de las circunstancias contempladas con asombro, todo esto carece de sentido.

Esto es suficiente respecto del argumento filosófico *particular* puesto aquí de relieve tan sólo a manera de ejemplo. Creo que son posibles objeciones análogas para los otros argumentos. Ahora bien, Swinburne no espera ciertamente demasiado de un tal argumento particular. Efectivamente, no se lo entiende ya como una *prueba* de la existencia de Dios sino sólo como argumento que debe proporcionar una cierta plausibilidad a la tesis de la existencia de Dios. Swinburne pretende que la combinación de toda una serie completa de tales argumentos podría otorgar finalmente una probabilidad considerable a la verdad de la tesis en cuestión. El modelo es la prueba basada en indicios, según la cual a partir de muchos indicios singulares de por sí débiles puede surgir, mediante su agrupamiento, una prueba contundente.

Consideremos para ello un ejemplo ficticio tomado del ámbito de las ciencias naturales. Tenemos un modelo teórico para nuestro sistema planetario. Una anomalía en el mismo, que nos perturba hace tiempo, podría explicarse adecuadamente mediante el postulado de un pequeño planeta hasta el momento no observado. La hipótesis correspondiente tendría una verosimilitud considerable, puesto que supone que tendrían ya que ser cumplidas dos exigencias juntas. Según la hipótesis, se tendría que introducir un planeta adecuado en general al sistema, y, en segundo lugar, se tendría que poder resolver la anomalía de un modo igualmente adecuado. Si ambas cosas salen bien, la hipótesis será verosímil. Supongamos que podríamos solucionar otra dificultad independiente de la primera, en ese caso la hipótesis resultaría extremadamente verosímil. Pues sería extremadamente improbable que una hipótesis pudiera satisfacer tres exigencias muy específicas mutuamente independientes y que fuera sin embargo falsa. Lo único plausible es que la hipótesis verdadera sea la única que pueda satisfacer a las tres exigencias juntas.

Veamos en base a esto el argumento acumulativo de Swinburne. Löffler, quien ha escrito una “Introducción a la filosofía de la religión” digna de ser leída (Löffler 2006), resume del siguiente modo los indicios con cuya ayuda Swinburne intenta ofrecer una prueba correspondiente: “Hay seis propiedades generales del mundo que consideradas en sí mismas son sumamente inverosímiles y el mejor modo de explicarlas es mediante la existencia de Dios. Así, son testimonio (si bien débil) de la existencia de Dios: a) la existencia de un universo físico complejo; b) el orden reconocible en el universo (nuestro ejemplo [W. Kuhlmann]); c) la existencia de un ser dotado de conciencia; d) el acuerdo entre las necesidades humanas y animales, por un lado, y lo provisto por el medioambiente, por el otro; e) (posiblemente) la ocurrencia de milagros; f) la fina armonía de las constantes naturales fundamentales” (84). La pregunta es: ¿vale también aquí que una hipótesis que satisface muchas exigencias independientes no puede por ello ser en absoluto falsa? Evidentemente esto no es así en este caso. Del hecho de que con la hipótesis de que “Dios existe” puede explicarse mucho, no resulta para nada un aumento en la plausibilidad de la tesis. Esto obedece a que las exigencias al autor de los diversos fenómenos asombrosos son tan inespecíficas que en realidad no son en absoluto diferentes – en efecto, se postula en cada caso sólo la propiedad de la omnipotencia de Dios -. Por eso tampoco surge de aquí la impresión de que resulta inconcebible que una hipótesis falsa satisfaga tantas exigencias diferentes, algo que sólo pudiese hacer realmente la hipótesis verdadera. Cuando se introduce como *explanans* un ser que todo lo puede, no resulta para nada sorprendente que este ser pueda algunas cosas. Y al explicarse aquí algunas cosas de esta manera, puede uno preguntarse: ¿Existe en general algo que no pueda explicarse de este modo?

Esto resulta suficiente acerca de Swinburne y los nuevos argumentos filosóficos. Afirmo, en primer lugar, que los argumentos filosóficos particulares, respecto de los cuales hemos analizado aquí sólo un ejemplo, no elevan para nada la verosimilitud de la tesis que se intenta fundamentar –poseen en conjunto demasiadas falencias – y, en segundo lugar, que no se llega a una acumulación de verosimilitud por dos razones: a) los argumentos particulares no producen por sí mismos, en cada caso, ninguna verosimilitud; y b) el procedimiento provisto por Swinburne no puede en absoluto conducir a algo así como una acumulación.

B)

Paso ahora al tema de la “experiencia religiosa”. A diferencia de las pruebas de la existencia de Dios o los refinados argumentos filosóficos, que interesan en el mejor de los casos a los intelectuales, las experiencias religiosas poseen suma importancia para la vida religiosa. W. James, quien ha escrito un libro importante sobre ellas (James, 2007), las tiene

por fundamentales, algo que por lo demás también hace Swinburne. Los mencionados argumentos filosóficos sirven para él sólo como apoyo de la experiencia religiosa.

¿Qué se quiere decir con la expresión "experiencia religiosa"? El espectro alcanza desde los milagros y experiencias religiosas extraordinarias como las visiones, las experiencias místicas y semejantes, hasta experiencias completamente corrientes pero interpretadas como experiencias religiosas. En tanto conllevan menos presupuestos, estas últimas son las más importantes para nuestros fines. Algunos ejemplos son (Löffler, 2006: 86): "Vivencias naturales impresionantes, el volverse claro el sentido o la falta de sentido de la vida vivida hasta ese momento o de un bosquejo para una vida futura, experiencias de felicidad o vivificación en las celebraciones religiosas, vivencias interpersonales que provocan un corte como el amor, el nacimiento, la enfermedad, la muerte, etc.". Estas experiencias tienen en común que se interpretan como religiosamente relevantes, que la explicación de la impresión correspondiente se hace con la ayuda de convicciones como: "Dios me habla", "Dios ha creado todo esto", "Dios desaprueba lo que hice", "Dios se aparta de mí" (Plantinga, 1998). Tienen en común la estructura abductiva, es decir, la inferencia a la mejor explicación, raramente explicitada y generalmente implícita, que conduce a las acciones de Dios como *explanans*.

Ahora bien, para el defensor de esta clase de experiencias resulta también claro que éstas no tienen necesariamente que ser interpretadas de modo religioso, y de hecho no lo son por muchas personas. ¿Cómo defienden esta interpretación? ¿Cuáles son sus principales argumentos?

Para los autores que actualmente predominan, el punto principal es siempre el mismo: se trata de un *desplazamiento de la carga de la prueba*. En la epistemología tradicional, que entendía en gran medida a la ciencia a partir de la idea de conocimiento comprobable, estas "experiencias" eran sumamente sospechosas, y comúnmente se admitía que sólo podían tenerse en cuenta si se las podía defender con éxito frente a la sospecha de que eran ilusiones, proyecciones, resultados de perturbaciones psíquicas, etc. La carga de la prueba estaba del lado de los defensores. En la epistemología moderna, en la que la idea del falibilismo se ha impuesto en gran medida, y según la cual la ciencia no cuenta con conocimiento sino tan sólo con suposiciones, la atribución de la carga de la prueba no es ya tan clara.

Ahora puede Alston formular la tesis de que entre el estatus epistémico de justificación que posee la experiencia sensorial, que subyace efectivamente a la ciencia empírica, por un lado, y las experiencias religiosas, por el otro, no existe ninguna diferencia fundamental (Alston, 1998: 303-316). Ninguno de los dos tipos de experiencia puede justificarse en el sentido fuerte de que se pueda probar su credibilidad (*Zuverlässigkeit*). Sólo se las puede justificar en sentido débil: tienen que ser consideradas creíbles en tanto no se pueda probar su incredibilidad. Pero si ambas se encuentran en este sentido en el mismo nivel, la experiencia religiosa no tiene más *eo ipso* la carga de la prueba.

Plantinga puede ahora hacer valer su afirmación de que las experiencias religiosas que han sido realizadas bajo las circunstancias adecuadas, si todo está en orden con la praxis cognoscitiva a la que remiten, es decir, si no existen perturbaciones, entonces pueden valer justificadamente como fundamentales. (Plantinga, 1998) Pueden ser legítimamente consideradas fundamentales igual que las experiencias sensoriales, es decir, a la pregunta: "¿A partir de qué sabes tú esto?" está permitida, y es correcta, la respuesta, "Lo veo así, punto".

En este sentido, Swinburne defiende finalmente un "principio de credibilidad": es "un principio del pensamiento racional asumir que (si nada habla en contra), si a un sujeto le parece (en sentido epistémico) que *x* existe, *x* es entonces verosímil y por ende efectivamente algo existente (*vorhanden*). Sucede también probablemente así con lo que a alguien le parece percibir" (Swinburne, 2004: 350).

En el sentido del espíritu falibilista de la época, todos tienen en común que enfatizan el debilitamiento de las pretensiones de las operaciones cognoscitivas racionales y desplazan con esto la carga de la prueba. Los defensores de las experiencias religiosas ya no tienen que mostrar que éstas son creíbles. Lo que tiene que mostrarse, por parte de quienes las atacan, es que hay buenas razones para admitir su incredibilidad. Yo considero que estos esfuerzos no son ni provechosos ni exitosos, y pienso que las razones están como antes a mano, a saber:

1. En todas estas experiencias lo que está en juego son inferencias abductivas referidas a Dios o a su omnipotencia. Tales inferencias han sido detalladamente criticadas

más arriba, en tanto resultan apresuradas, recurren a milagros como *explanans* y proporcionan explicaciones vacías. Esta crítica vale también naturalmente para las inferencias abductivas implícitas.

2. Al igual que antes, en todas estas experiencias resulta verosímil reducir la interpretación religiosa a factores subjetivos (psíquicos, sociales, ideológicos o culturales), de una magnitud mayor en tanto se remitan a un contacto real con un milagro objetivamente existente.

3. Ninguno de los autores va tan lejos –lo cual sería interesante y revelador- como para caracterizar a las experiencias religiosas como discursos que se pueden conectar con los discursos científicos. Y esto teniendo en cuenta que el discurso científico no se reserva tan sólo para las ciencias naturales duras sino que también está abierto a otras disciplinas como las ciencias del espíritu y las sociales. Evidentemente, se considera que existe aquí un abismo insalvable.

4. Este abismo se explica por ejemplo con la afirmación, por parte de estos autores, de que sólo pueden contar como creíbles las experiencias positivas de quien defiende que "Dios está aquí en juego", y no las experiencias negativas de los atacantes que piensan que "Dios no está aquí en juego". La razón de ello sería, por ejemplo, que Dios no se muestra a todos sino sólo a quien él elige.

Llegando al final, resumiré mi posición. Mi viaje exploratorio me ha llevado a las siguientes convicciones:

- La creencia religiosa tiene que tener esencialmente la forma de convicciones normales, veritativas, fundamentables o refutables racionalmente, si no carece de valor para la praxis religiosa.
- En cuanto tal, y dada su singularidad, se encuentra frente a fuertes objeciones y tiene que ser justificada. En esta tarea no aparecen para nada algo así como fundamentos racionales aceptables, ni en la forma de argumentos filosóficos ni en la forma de una experiencia que se pueda tomar en serio.
- El haberme familiarizado con los defensores modernos de la religión y de los procedimientos que éstos consideran necesarios para su defensa, ha elevado notablemente mi concepción acerca de que resulta irracional poseer convicciones religiosas.

(Traducción: Andrés Crelier)

Notas

1. La expresión alemana "*Wissenschaft"* alude tanto a la ciencia como a la filosofía en tanto saberes racionales, y podría traducirse como "saber (o conocimiento) científico" o "saber (o conocimiento) racional". En el presente trabajo la traduzco con el término español "ciencia", que debe entonces considerarse con este sentido más amplio. (N. del T.)
2. En el diccionario *Ritter* puede leerse: "El uso de "creer" [*glauben*] en el sentido de "suponer" [*vermuten*] se restringe a la forma verbal". "Fe" [*Glauben*] en el sentido de creencia religiosa está estrechamente ligado con "*pistis*", "*fides*", "*faith*", etc., es decir, a la creencia religiosa le pertenece esencialmente también un momento de confianza en personas, en expresiones, en promesas de personas. (Aquí se comprende también que la falta de fe [*Nichtglauben*] pueda ser enjuiciada negativamente, a saber, como apostasía, desconfianza, falta de confianza, deslealtad [*Treulosigkeit*].)
3. En español, "creer" y "creencia" no se diferencian como sucede en alemán, pues "creencia" no implica necesariamente una confianza en un sentido a menudo religioso. Así, el sentido de "creer" como "suponer", "dar por cierto", "pensar", "tener una opinión", etc. no se restringe a su forma verbal, pues, a diferencia del alemán, el sustantivo "creencia" conserva una "neutralidad" con respecto al contenido de lo creído, que puede ser de carácter religioso o científico, entre otras posibilidades. (N. del T.)
4. Paul Tillich fue un teólogo y filósofo alemán-norteamericano que vivió entre 1886 y 1965. (N. del T.)
5. Wilhelm Herrmann fue un teólogo evangelista alemán que vivió entre 1846 y 1922. (N. del T.)
6. Podría pensarse que en este caso especial la situación epistémica es más compleja aun, y que en tal medida la posición 3 tiene algún sentido, en contra de lo que aquí se afirma. Lo singular de la situación surge que tenemos que ver aquí con una religión que promete que luego de la muerte, o bien luego del juicio final, no dependeremos más de la fe sino que podremos saber. En tal medida, la incognoscibilidad de Dios no resulta algo tan sencillo. Conoceremos entonces de manera inmediata qué destino nos asigna Dios. Es decir, las dificultades que surgen de la incognoscibilidad de Dios sólo valen para nosotros ahora. En un futuro no muy lejano no tendremos más estas dificultades. ¿Cambia esto algo? No cambia nada. Se reflexiona y argumenta desde aquí. El conocimiento que tendremos en algún futuro, y en el que podremos entonces apoyarnos, sólo lo conocemos acerca de nuestra –problemática- fe, para la cual este conocimiento pertenece también al terreno de lo incognoscible para nosotros. Es decir, estrictamente hablando no sabemos nada sobre este conocimiento y en tal medida no podemos apoyarnos en él.
7. Algo que ningún defensor de la religión desaprovecha señalar. Las razones principales de este fracaso no resultan necesariamente pertinentes para la religión. La falsabilidad en tanto principio no entra por ejemplo en juego. Como se sabe, los

enunciados de existencia no pueden ser falsados de manera definitiva; no podemos rastrear en todo el universo si existen un *x*. El juicio existencial "Hay Dios" no ofrece en cambio tales dificultades. Dios es omnipresente.

8. Aquí no se incluyen, según mi parecer, la prueba ontológica de Dios ni tampoco los argumentos de la moral.

Referencias

Alston, W. P. (1998), „Religiöse Erfahrung und religiöse Überzeugungen", en: Ch. Jäger (ed.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn, 303-316

James, W. (2007), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Wilder Publications (Orig. 1902. Hay ediciones en español, por ejemplo: *Las variedades de la experiencia religiosa: Estudio de la naturaleza humana*, México: Lectorum, 2006)

Löffler, W. (2006), *Einführung in die Religionsphilosophie,* Darmstadt

Plantinga, A. (1998), "Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal"?, en: Ch. Jäger (ed.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn

Swinburne, R. (2004), *The Existence of God*, 2a. ed., Oxford / New York (1a. ed. en alemán, *Die Existenz Gottes*, Sttutgart, 1987)

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y RELIGIÓN

Reinhard Hesse

La palabra "religión" tiene en latín la misma raíz que "religere" -ligar- y significa, en su acepción tradicional fuerte: relación con el más allá. Con la referencia al más allá, a un Dios creador trascendente, la religión, en sentido fuerte, responde a las tres preguntas existenciales: la del origen del mundo (inerte) (¿Por qué existe el ser y no más bien la nada?), la del origen de la vida (natural) y la del origen del espíritu humano (ya no sólo natural), que posibilita la libertad. Haciendo referencia al más allá, la religión -en el sentido fuerte de la palabra- responde también, al mismo tiempo, a la pregunta acerca (del origen) de la verdad "absoluta, eterna" y, con ello, al sentido de la vida o, dicho con otras palabras, al fundamento de la ética.

Por cierto que la expresión "religión" puede usarse con otros contenidos no referidos al más allá, y significar, por ejemplo: origen del amor, de la solidaridad, de la justicia, del respeto a la vida, etcétera. En ciertas corrientes del protestantismo parece ser así. Con ello, sin embargo, me parece que se abandona el núcleo fuerte de la religión tradicional y se rebaja la religión a una especie de ética menor, más bien apelativa, que a menudo usufructúa por un momento de los reflejos de una antigua "fe" en la verdad. En nuestro contexto puede dejarse esto sin considerar.

El núcleo de una religión que quiera ser tomada en serio, con una pretensión fuerte, es la representación del más allá: más allá del mundo "real", del mundo de "acá", en el que vivimos, hay un "más allá", el cual se denomina "más allá" justamente porque está situado más allá de las posibilidades de conocimiento que se sustentan en los sentidos y en la razón del hombre. (El más allá puede, a lo sumo, "revelarse".)

Esta pretensión de trascendencia de la religión puede ser defendida lingüísticamente de dos formas y, de hecho, ha sido defendida de dos formas, a saber: en el habla afirmativa, con pretensión de validez (por ejemplo, en la

Teología, *sensu stricto*), y en el habla subjetivo-testimonial, atestiguando un estado mental (en la mística).

El enunciado clave de la teología afirmativa expresa: “hay algo que no podemos conocer”. Dado que nosotros, cuando no podemos conocer “algo”, tampoco podemos decir que eso “existe”, el enunciado mencionado es equiparable a decir: “Hay algo que no existe”. Se afirma al mismo tiempo “A” y “no A”. Por lo tanto, la defensa afirmativa de la pretensión de trascendencia fracasa inmediatamente ante la exigencia de no-contradicción. Llamar “paradoja religiosa” a esta autocontradicción no cambia en nada su insostenibilidad. “Cuando la religión comienza a defenderse (afirmativamente, RH), ya ha perdido” (Hegel).

En realidad no tenemos respuesta para ninguna de las tres preguntas, ni tampoco podemos tenerla, al menos en un sentido que pueda pretender validez intersubjetiva. No podemos tener ninguna respuesta, dado que, en nuestro interrogar, debemos presuponer ya siempre como dado aquello que queremos interrogar (hinterfragen): el mundo, la naturaleza, la razón. Podemos preguntar, por cierto: ¿qué es esto (el mundo, la naturaleza, la razón)?, pero no: ¿de dónde proviene esto? Al menos, no podemos preguntarlo sin caer en un círculo trascendental-filosófico (hermenéutico). Ignoramus, ignorabimus. O, como decía Xunzi, el filósofo chino de la Antigüedad: “Lo que se completa sin injerencia y alcanza su meta sin esfuerzo, se denomina el ámbito del cielo. Tal como están dadas las cosas, un hombre inteligente no debería pensar en ello. ...No se percibe nada que esté obrando, sólo los resultados -podría decirse que es misterioso. Aunque se sabe por medio de qué obtiene sus resultados, nadie comprende su falta de forma / apariencia- esto se llama cielo. ...Sólo un sabio no tiene ninguna necesidad de conocer el cielo” (citado según Hubert Schleichert/Heiner Roetz: Klassische Chinesische Philosophie. Klostermann Verlag, Januar 2009, Teil VI, § 14: Xunzi, 271).

Lo que nos queda es el asombro, el asombro ante lo “misterioso” (Xunzi). El preguntar con asombro es el comienzo de la filosofía. Nosotros no podemos saber nada sobre lo “misterioso” - por lo cual tenemos que asombrarnos de forma tanto más humilde (es decir, conscientes de nuestros límites).

Claro está que si la re-ligión (en el sentido no-lingüístico de re-ligar-se, relacionar-se mentalmente con el “más allá) surge junto con el asombro humilde causado por el saber de nuestro no-poder-saber - nada puede decirse en contra de ella, puesto que esta religión tampoco dice nada. Ella puede “cantarle” al “Sin nombre”, como quiere Dionisio Areopagita, o puede intentar expresarse en imágenes poéticas y conceptos sugestivos, como quiere el místico poeta Heidegger, malinterpretado como filósofo. Ver más abajo sobre esto.

Entonces: ¿es posible la religión, esto es, una relación con el “más allá”? Sí, en dos sentidos.

Filosóficamente, esto es, dentro de los límites de la mera razón, como un saber acerca del no-poder-saber -lo cual es un motivo para nuestro humilde asombro.

Además, es posible en un sentido no filosófico, como estado de ánimo subjetivo, como el sentimiento de la unión con el todo, descrito por los místicos, de la indiferenciación en tiempo y espacio y, por lo tanto, como un sentimiento de la pertenencia a un totalmente Otro que no tiene nombre, frente a un mundo nombrado, que está compuesto de diferenciaciones. El contenido del sentimiento religioso-subjetivo puede ser descrito, por quien lo posee, como sentimiento religioso-subjetivo en un habla expresiva (poética).

Esto es justamente lo que han intentado los místicos. Dionysio Areopagita, ca. 500: “Sobre los nombres de Dios”: 1.: “Sea nuestro principio... que no queramos probar la sabiduría humana por medio del arte de la persuasión... (sino) sin palabras o sin pensamientos... en una unión que supera toda fuerza y toda actividad de nuestro pensamiento racional y conceptual... y que nos une con lo que no es expresable con palabras ni pensable con conceptos. Pues el no-saber de la entidad superior que supera el entendimiento y el espíritu es verdaderamente el conocimiento supra-esencial.” 6: “¿No es acaso un nombre maravilloso, que está por sobre todo nombre, elevado por sobre todos los nombres que puedan ser nombrados en este mundo o en el futuro?” 8: “Entonces, caro Timoteo, no debes comunicar o entregar lo divino a los que no son consagrados. Pero Dios me otorgue a mí la capacidad de cantarle a la multiplicidad de nombres de su divinidad innombrable y sin nombre.”

El Maestro Eckhart (1260-1328): “Felices los pobres de espíritu”: Sermón 32: “El hombre que quiera ser pobre, deberá... permanecer libre de todo saber... de todo conocimiento, que vive en él... Quien quiera ser pobre en el espíritu, debe ser pobre en todo saber propio, de modo que nada sepa, ni de Dios, ni de las criaturas ni de sí mismo... Donde el hombre (aún) conserva algo de sí mismo dentro de sí, conserva una

diferenciación, pues mi ser esencial se ubica por encima de Dios, en tanto que comprendemos a Dios como comienzo de la criatura. En aquel ser de Dios, en el que Dios existe por sobre todo ser y por sobre toda diferencia... aquí Dios es uno con el espíritu, y esta es la pobreza más propia que puede alcanzarse."

O Heidegger, quien en su enorme intento de desacreditar toda la historia conceptual y de la razón como un desarrollo fallido -esto es, como desarrollo que se aparta de lo propio, indiferenciado y, en cuanto tal, de lo sin palabra, hacia lo impropio, no verdadero del mero Gestell- va tan lejos que no reconoce las palabras (por supuesto, tampoco las propias) en cuanto tales, en su valor propio, con capacidad de diferenciación, sino que las rechaza como meros "signos formales" ("formale Anzeigen").

Sin embargo, si el sentimiento místico afirma lo totalmente Otro y se diferencia radicalmente del mundo del más acá, que consiste en diferenciaciones, se sirve de un principio (el de diferenciación), el cual pretende justamente superar.

Hay solo una forma de evitar esta autocontradicción pragmático-trascendental: mediante el silencio, esto es, mediante la autolimitación a la subjetividad sin comunicación apofántica. De hecho, este es el modo en que Heidegger estuvo sentado frente a su cabaña, callando y esperando silenciosamente poder participar de la "luz del ser" y, de este modo, participar de lo verdaderamente propio.

¿Pero cómo podríamos saber nosotros de esa esperanza, sino por medio de las palabras con las que él nos la ha descrito previamente, siempre de forma nueva y muy elocuente?

También en este nivel hallamos una contradicción, no lógica sino performativa: "Enuncio como verdadero: la verdad solamente puede ser hallada sin enunciados (sin palabras)".

¿Pero qué puede enunciarse mediante el silencio? ¿Cómo podemos saber, sobre lo que se calla, cuál es el contenido del callar?

Ciertamente que, como contenido del callar, se piensa en la verdad. ¿Pero qué verdad es esta sobre la que sólo se puede callar? En todo caso no es la que necesitamos para arreglárnosla con nuestra vida "en el más acá", para satisfacer nuestras necesidades, para resolver conflictos, para evitar guerras, para reducir los riesgos ecológicos y estratégico-militares, etcétera. Sobre todo ello es necesario hablar y argumentar.

La religión, en su modo no-lingüístico -esto es, aquel de la situación subjetiva, no perceptible desde afuera y no comunicable desde dentro-, no es apta para la solución de los problemas del "más acá" (y con ello, para la ética); ella no tiene nada que ver con todo esto. (Y tampoco puede decir nada sobre el "más allá").

La Ilustración ha formulado todo esto, previamente a la filosofía del lenguaje, cuando sostuvo que la religión es una cuestión privada.

Resumiendo:

-Si se comprende el núcleo de la religión en tanto que afirmación -esto es, en tanto que tiene pretensión de validez intersubjetiva ("Declaro como verdadero que hay algo que no existe, y que este es el lugar de la verdad verdadera)-, esta no tiene ningún sentido, ya que afirma "A" y "No A", y, por ello, aquellos de quienes se espera que lo afirmen como verdadero no pueden saber qué es lo que tienen que asentir.

-Si se comprende el núcleo de la religión sin pretensión de validez, como mera atestiguación de una representación mental (de un estado de ánimo) que expresa ("tengo la representación mental que existe algo que no existe, y que ello representa la verdad verdadera"), tanto el asentimiento como el rechazo son superfluos. No hace falta, por ejemplo, señalar que la atestiguación religiosa no es posible sin autocontradicción pragmático-trascendental, puesto que la afirmación de la no-existencia como fuente de la verdad tiene que presuponer necesariamente, como verdadera, su propia existencia, de lo contrario no podría atestiguar nada. Atestiguo, *ergo sum*.

-De la imposibilidad de expresar lingüísticamente la verdad religiosa, sea afirmando o atestiguando, los místicos han extraído la consecuencia radical del callar. El contenido de este callar, sin embargo, tiene que permanecer indeterminado, mientras que no se diga sobre qué se calla. Si se dice algo al respecto, la opción del callar es obsoleta. *Si tacuisses*.

Lo que queda al final es el saber del no-poder-saber y el asombro humilde del hombre autónomo, no guiado, ni protegido, remitido a sí mismo, en tanto que ser genérico.

Visto de este modo, el saber del no-poder-saber es la forma ilustrada (aufgeklärt) de la religión, esto es: de una relación defendible con respecto al "más allá". Debemos reconocer: no tenemos guía, tenemos que ayudarnos a nosotros mismos, necesitamos unos de otros y, en tal sentido, todos somos iguales.

La fuente de la verdad y de la ética no es la religión en tanto que saber del “más allá”. La fuente de la verdad y de la ética es la religión en el sentido del saber del no-poder-saber y, con ello, del saber de estar remitidos (arrojados) a nosotros mismos.

Mit “Religion” ist dann nicht mehr gemeint: Verbindung zum “Jenseits”, sondern: Verbindung zum anderen, zu allen anderen Menschen. Was uns in diesem “religioesen” Sinn verbindet, ist die Einsicht in die Grenzen unserer Erkenntnis, in die Sinnlosigkeit des Bemuehens, sie zu ueberwinden und die daraus folgende Einsicht in unser Angewiesensein auf ungeleitete Selbstorientierung als vernunftbegabte Gattungswesen. Il faut faire avec ce qu´on a.

Con “religión” ya no se piensa en una relación con “el más allá” sino con el otro, con todos los hombres. Lo que nos une en este sentido “religioso” es la comprensión (Einsicht) de los límites de nuestro conocimiento, en el sinsentido del esfuerzo de superarlo y en la comprensión resultante de estar condenados a una autoorientación sin tutela en tanto que individuos de la especie humana dotados de razón.

(Traducción: D. J. Michelini, J. Wester)

OBSERVACIONES SOBRE LAS CONDICIONES DE LA INDAGACIÓN FILOSÓFICA DE LA CUESTIÓN RELIGIOSA

Andrés Crelier

La sospecha acerca de la pregunta religiosa

Mi trabajo esboza una posición que pretende responder esquemáticamente -o al menos abrir la discusión- la siguiente pregunta amplia y compleja: ¿Bajo qué asunciones son legítimos los problemas religiosos? Mi punto de partida consiste en admitir que los problemas filosóficos tienen inicialmente la forma de una pregunta o al menos puede formulárselos de ese modo. Y como bien se sabe, formular una auténtica pregunta filosófica ya es todo un logro en sí mismo. Se califica de filosofía “exitosa” aquella que formula con claridad una pregunta aunque no la sepa responder o aunque señale que es imposible responderla.

Como también es sabido, Heidegger vio con claridad que en las preguntas filosóficas se encierra una pre-comprensión de algunos aspectos de aquello por lo que se pregunta. Así, entre las condiciones que la hacen posible, además de que tiene que ir dirigida a alguien, la pregunta posee necesariamente asunciones previas sobre el tema o el ámbito sobre el que se pregunta. Esto no significa que en todos los aspectos relevantes a investigar hay una tal “pre-comprensión”, pues se apunta también a algo que no se sabe, sin lo cual el preguntar no tendría sentido. Y esto que no se sabe no es iluminado a menudo por lo asumido.

El punto que quiero subrayar en el inicio de mi trabajo es que una pregunta filosófica (como cualquier pregunta) puede encerrar asunciones legítimas y otras que no lo son. “¿Es calvo el rey de Francia?”, la célebre pregunta propuesta por Russell para elaborar su teoría sobre las descripciones, supone justamente algo de manera ilegítima, pues no hay actualmente (ni cuando Russell planteó la pregunta) rey de Francia.

De modo similar, me mueve la sospecha acerca de que la “cuestión religiosa” puede dar lugar a una variedad de preguntas que asumen perspectivas cuya legitimidad debe indagarse. Así, a menudo se asume que hay experiencia religiosa, que toda vida humana posee una dimensión religiosa, o incluso asunciones más cercanas a una mitología, como que existe una divinidad con tal o cual aspecto, etc.

Visto con ojo crítico, se supone sin más que existe una problemática, se enuncian problemas que en realidad tienen ya muchos presupuestos. La formulación de los problemas indica una dirección de la investigación, pero no es allí donde propongo dirigir la mirada sino hacia sus asunciones.

Ahora bien, si estas asunciones, implícitas en la formulación de los problemas o las preguntas, no resultan legítimas, entonces se trata, o sospecho que puede tratarse, de una *imposición* de creencias o tesis determinadas. Este efecto de imposición se produce, a mi modo de ver, por lo siguiente: se conduce la mirada, es decir, se pone el foco, en un sitio preciso y determinado (aquello por lo que se pregunta concretamente), y el interlocutor siente el deber propio de dirigir hacia allí la mirada, para cumplir precisamente con su rol de interlocutor. Pero el hecho mismo de conducir la mirada en esa dirección implica asumir determinados supuestos, que se da por válidos o “reales”. En consecuencia, se pretende en apariencia que el otro acepte simplemente su rol de interlocutor, pero esto involucra (o puede involucrar, consciente o inconscientemente) otra pretensión, oculta en una profundidad mayor, la de que el otro acepte los presupuestos de la pregunta. Estos últimos, por la lógica misma de este proceso, se encuentran en principio fuera de discusión.

Algunas condiciones de la pregunta filosófica legítima

Me acercaré ahora a la cuestión central de mi trabajo, que está relacionado con la siguiente pregunta: ¿bajo qué condiciones son las “cuestiones religiosas” un problema filosófico legítimo? Por supuesto, no creo que esta sea una pregunta sencilla, y no me considero capacitado para responderla adecuadamente. Además de mi falta de competencia en el terreno de filosofía de la religión, debería ser capaz de explicar adecuadamente todos los aspectos relevantes que hacen a un problema filosófico en general. Ambas tareas me exceden, pero la última cuestión me da un lugar para empezar a esbozar una respuesta orientativa o que abra la discusión.

En efecto, creo que las preguntas filosóficas no son en primer término preguntas dirigidas exclusivamente a especialistas sino preguntas que tienen que tener una cierta legitimidad *antes* de que la elabore el que reflexiona con pretensiones filosóficas. Aunque en sus formulaciones no filosóficas sean deficientes, apuntan ya en una dirección luego reconstruible y utilizable por una discusión más técnica o si se quiere profunda. Podemos decir que lo esbozado de manera imprecisa o incluso incorrecta, contiene ya en germen la dirección en que se lo puede desarrollar adecuadamente.

Sea como fuere, las respuestas adecuadas a las preguntas filosóficas sí requieren un lenguaje técnico, una formación y una competencia propia de años de estudio, ante todo porque deben resistir a una variedad posible de objeciones. Esto no implica, por lo general, que existan respuestas concluyentes para muchas de estas preguntas.

Volviendo a las preguntas, un rasgo que deben tener es algo que llamaré “relevancia universal”, es decir, tienen que apelar virtualmente a todo interlocutor lingüísticamente competente. Esta universalidad no es algo que se pueda dar por sentado, sino que tiene que poder ser justificada. Me centraré entonces sobre las condiciones de esta justificación, o, más bien, mi propósito es de hecho más modesto: será simplemente indagar *algunas* condiciones que creo necesarias para que una pregunta no sea rechazable sin más.

Especificaré esta pregunta: ¿qué condiciones son necesarias para que una pregunta sea una pregunta filosófica legítima?, en la siguiente: ¿qué condiciones son necesarias para que una pregunta filosófica acerca de una esfera filosófica, un campo filosófico de problemas, sea legítima? Es decir, sostengo que una pregunta concreta sobre una cuestión dentro de un campo determinado, supone que dicho campo es un ámbito en el que se puede indagar intersubjetivamente de manera legítima, y no sólo eso, sino que se debe tratar en filosofía de ámbitos que competen en principio a todos los interlocutores posibles.

Así, una condición central, aquella en la cual me centraré, es que la pregunta referida al campo correspondiente no se pueda “evitar”. Por supuesto, cualquier pregunta se puede evitar de hecho, y las preguntas filosóficas generalmente se evitan. La cuestión es si resulta verdaderamente legítimo evitar reconocer que determinadas áreas nos

competen. Salta a la vista que lo que puede o no evitarse, legítimamente o no, no es tanto la pregunta sino la esfera sobre la cual se pregunta.

Esto puede clarificarse un poco más mediante una diferenciación entre preguntas filosóficas y preguntas de las ciencias positivas. Así, ¿existen saltos cualitativos en la evolución natural?, o ¿cuál es la composición química del uranio?, atañen a campos científicos positivos y sus respectivos "juegos de lenguaje". Dentro de estos campos y juegos existen o pueden existir elementos conceptuales y lingüísticos para responderlas, fuera de ellos es dudoso (esto no implica afirmar que el uranio no tenga una determinada composición química tan pronto me aparto del juego de lenguaje de la ciencia natural, tan sólo que la elaboración conceptual de esta composición química requiere un juego particular de lenguaje). En cambio, a diferencia de las preguntas científicas (las de las "ciencias positivas"), las preguntas filosóficas más básicas atañen a dimensiones que no resultan evitables, a juegos de lenguaje irrebasables, como diría Apel.

Otra diferencia entre filosofía y ciencia es que si se duda de los supuestos que sustentan la indagación científica, ésta puede (y suele) continuar. Según este aspecto pragmático o de sentido común, los científicos investigan sin tener presente a cada momento algo así como una "fundamentación" de sus propios presupuestos. En la filosofía la situación es diferente: si se duda de los supuestos, o mejor, si se ofrecen razones fuertes para dudar de estos supuestos, se desvanece con ello la legitimidad de las preguntas elaboradas en la esfera fundada (y de hecho la investigación misma se estanca).

Escepticismo y "esferas de realidad"

Ahora haré intervenir una figura que servirá de ayuda para abordar el problema. Se trata del escéptico, más concretamente, del escéptico con respecto a la necesidad de reconocer las respectivas esferas de realidad que se le proponen. Concretamente, la figura que aquí pongo en escena tiene una tendencia a dudar o a negar que exista alguna cuestión legítima que tratar en el ámbito sobre el que se pregunta, justamente porque niega que dicho ámbito sea legítimo. Esta figura tiende a afirmar que dicha esfera –sea la que sea, luego veremos ejemplos- no es una esfera de la que puede decirse legítimamente que todo hombre pertenece (o debe pertenecer) a ella.

En lo que siguen, no enfrentaré a este escéptico con ninguna problemática concreta sino con dimensiones de la realidad o de la vida humana, concretamente, con algunos ámbitos prototípicos del pensamiento filosófico: el ontológico, el empírico, el lingüístico, el moral y el de la religión. Dentro de estas esferas, cada problema particular supone la legitimidad de la esfera correspondiente.

Respecto de lo que interesa particularmente en este trabajo, si el escéptico pudiera mostrar que el campo total de la religión es prescindible, entonces todas las cuestiones allí tratadas podrían perder legitimidad desde un punto de vista filosófico. Para mostrar qué deseo decir con "prescindir" de un presunto campo de realidad, procederé a la comparación con otras esferas.

*La esfera del ser***.** En primer lugar tenemos el ámbito ontológico, sobre el cual puede hacerse la siguiente pregunta: ¿puede evitarse suponer que las cosas son de algún modo? Resulta aquí de gran relevancia la cláusula "de algún modo", pues sin ella habría que definir qué se entiende por ser "auténtico", lo cual daría lugar al escepticismo.

Así, el "giro ontológico" heideggeriano se sustenta en el *factum* de que todo *es* de algún modo. Si existe escepticismo con respecto a poder formular una ontología se trata más bien de un escepticismo epistemológico –se duda de que podamos conocer como son las cosas en sí mismas- que un escepticismo respecto de que haya entidades de alguna clase. Así, el escepticismo no es verdaderamente ontológico sino que atañe al modo de acceso a la ontología misma. Con otras palabras, esto sugiere, de manera incompleta, que la ontología como disciplina tiene algún tipo de justificación frente al escepticismo.

*La experiencia***.** Resulta difícil negar que tenemos en general experiencia de algo, e incluso que esta experiencia permite tener alguna clase de conocimiento empírico, ya sea en el ámbito teórico o práctico, o aunque el carácter certero de este conocimiento pueda siempre ponerse en duda. Incluso el escéptico radical respecto de tesis fundacionalistas en estos terrenos tiene que aceptar alguna interpretación de la experiencia (aunque esta sea una ilusión, un sueño, etc.).

Nuevamente, no se trata de defender alguna concepción determinada de la experiencia sino de señalar que el hecho de tener alguna clase de experiencia es difícilmente rechazable por el escepticismo. Así, al igual que respecto de la ontología, puede afirmarse que si se afirma que

todos los planteos doctrinarios de la filosofía fracasaron en este terreno, no se trata de que el escepticismo haya avanzado hasta el punto de poder negarse legítimamente que "haya experiencia", sino que este fracaso se debe a cuestiones ligadas con cada propuesta particular.

*El lenguaje***.** Brevemente, como ha insistido Apel, el lenguaje posee un carácter irrechazable para el escéptico radical, pues en tanto éste pretende defender con sentido su posición, ésta deberá tener -de manera expresa o al menos virtual- la forma de una tesis lingüísticamente articulada o al menos articulable.

En suma, el ser, la experiencia y el lenguaje constituyen terrenos difícilmente rechazables *in toto*. El escepticismo podrá corroer tal o cual concepción ontológica, cognoscitiva o lingüística, pero no es capaz, creo, de lograr un rechazo fundado de estos terrenos en toda su dimensión, dado que el escéptico -como hombre, como cuestionador, como crítico, como ser lingüístico- es parte integrante de estas mismas esferas.

La moral. El lenguaje moral y más específicamente, como ha elucidado la ética discursiva, los presupuestos argumentativos, son irrenunciables pues constituyen condiciones del uso del lenguaje comunicativo. Aunque no desarrollaré la argumentación correspondiente, hay fuertes argumentos para señalar que el escéptico no puede ubicarse fuera del ámbito moral en tanto no pueda ubicarse fuera del ámbito del lenguaje para expresar su escepticismo en una relación necesariamente comunicativa.

Desde una perspectiva más "flexible", la vida práctica transcurre necesariamente atravesada por la dimensión del *ethos*, con todo la carga de valoraciones y normas que esto significa.

*La religión***.** Aquí se produce, me parece, algo diferente a lo que sucede en las otras esferas indagadas, que no se puede rechazar fácilmente pues constituyen, en diferentes sentidos, dimensiones irrebasables.

Dicho directamente, parece en principio coherente negar la esfera religiosa como un ámbito en el que todos estamos necesariamente involucrados. Así, quien niega su existencia puede continuar su vida práctica y teórica, e incluso sostener el propio rechazo de esta esfera, sin incurrir en ninguna posición incoherente. Como vimos, quien niega la moral, en cambio, se verá una y otra vez asaltado por dilemas morales, tanto o más incluso que si aceptara la validez de normas y valores. O, más fuerte aún, resulta directamente imposible negar toda clase de experiencia o esfera del ser. Pero quien niega su pertenencia necesaria al ámbito religioso no expresa en principio ninguna posición incoherente.

¿Qué argumentos podrían ofrecerse para justificar la irrebasabilidad de la esfera religiosa?

1) Argumento histórico (la eticidad como punto de partida): la humanidad ha vivido inserta en la dimensión religiosa desde que tenemos registros de la historia, y, al parecer, sigue viviendo todavía en dicha dimensión. Esta tesis tiene en realidad dos partes, una que atañe al pasado y la otra a la situación actual. Sobre la primera, basta decir que no excluye la posibilidad de una suerte de proceso legítimo de "ilustración". Este proceso implica la posibilidad de distinguir entre la historia fáctica y la validez. La historia puede indicar muchas cosas, pero no constituye de por sí un argumento para sostener que existe una esfera legítima en este terreno.

Respecto de la actual vigencia de los fenómenos religiosos, puede mostrarse el hecho de que esta esfera ha perdido fuerza o vivacidad en amplios sectores de la humanidad actual, lo cual es en todo caso un indicio de que puede vivirse sin integrar esta esfera. La eticidad, lo que da contenido inicial a la reflexión moral, por ejemplo, no es ya plenamente una eticidad religiosa, y en tal medida no es ya para nosotros irrebasable. Esto no quita reconocer los aportes por ejemplo del cristianismo para una concepción igualitaria de los hombres, sólo indica que los argumentos actuales para defender esta concepción no pueden ser ya los cristianos, pues si lo fueran la defensa perdería fuerza, se volvería endeble ante quien se posicionara fuera del campo religioso.

2) La "experiencia religiosa" en un sentido genérico[1]: dejo aquí de lado las experiencias inusuales, cuya validez es difícilmente universalizable, y me centro en aquellas circunstancias de la vida que necesariamente tenemos que pasar, en donde se nos abriría una dimensión a menudo escondida o implícita. Aquí se cuentan las diversas experiencias ligadas con la finitud humana, tanto las que hacen foco en nosotros mismos (la muerte de un ser querido, la muerte propia vista de cerca) como en lo que nos trasciende (el abismal orden cósmico, el paso infinito del tiempo). Estas experiencias deben ante todo interpretarse y ligarse con la dimensión religiosa.

Pero en este último paso el argumento da por supuesto lo que se quiere probar: que la experiencia religiosa constituye una dimensión humana inescindible, irrenunciable etc., supuesto que no es irrebasable: hay quienes no

viven estas experiencias en su dimensión religiosa o, al menos, es posible concebir la posibilidad "lógica" de no vivirlas nunca de ese modo (sin entrar en el problema de la interpretación correcta de estas experiencias para quienes *sí* las viven así). Creo que no hay mucho que argumentar frente a un "insensible" en este terreno, que no precisa ser un ser malvado ni un escéptico en referencia al conocimiento, por ejemplo.

3) Razonamientos a partir de la experiencia no religiosa. Como argumenta Kuhlmann en su trabajo, se revelan insuficientes para inferir una dimensión religiosa. Hay aquí un salto injustificable, o que el escéptico no tiene por qué aceptar.

4) La existencia de un lenguaje, que puede ser en parte metafórico, que indica la posibilidad de involucrarse en esta dimensión. El escéptico puede prescindir de este lenguaje o poner en duda su alcance probatorio para este caso particular (respecto de los alcances de este lenguaje también argumenta Kuhlmann).

Conclusiones

Mi posición está de acuerdo con los argumentos de Kuhlmann en este coloquio, y también con lo que de Zan y Hesse señalan –también en sus respectivas contribuciones- acerca de que la religión no aporta un nuevo saber racional sobre la realidad, ni provee un instrumento para resolver problemas prácticos. En mi trabajo, pretendo señalar una razón de ello, que es el carácter "rebasable" de la esfera religiosa.

Si los argumentos aquí esbozados van en la dirección correcta, entonces no resulta correcto plantear preguntas o elaborar tematizaciones filosóficas que den por sentada la existencia de la dimensión religiosa.

¿Pero significa esto que la dimensión religiosa es una mera quimera que debemos simplemente dejar de lado para ocuparnos –especialmente en nuestra reflexión filosófica- de las otras esferas irrebasables?

No lo creo, en primer lugar porque no tenemos que identificarnos con la figura escéptica que puse en escena, yo mismo tengo vacilaciones a la hora de juzgar personalmente la dimensión religiosa, de modo que no me identifico plenamente con este escéptico. Y en segundo lugar porque concluir de estos argumentos que la dimensión religiosa es una quimera implicaría también imponer dogmáticamente una perspectiva, ahora en un sentido inverso, acaso en el sentido de un escepticismo dogmático. Así como no resulta legítimo, creo, imponer implícitamente en un planteo de cuestiones filosóficas una tesis determinada respecto de la dimensión religiosa (especialmente su existencia), tampoco resulta legítimo negar la existencia de esta dimensión. Así, esta dimensión en sí misma parece quedar fuera de la "discusión racional" (como afirma de Zan y Hesse), es decir, aquella en la que podamos alegar argumentos intersubjetivamente válidos con pretensiones de validez universal.

Pero creo que el ámbito mismo queda indemne de mi crítica en el siguiente sentido: si este ámbito no es en sí mismo legítimo, no podríamos demostrarlo fehacientemente, de modo que no se perjudica a quienes creen en él. Esto abre una perspectiva "pragmática", pues las mismas consecuencias –o al menos consecuencias muy parecidas- se seguirán de la creencia en esta realidad que las que se seguirían de la realidad misma. Por otro lado, si se tratara de una dimensión legítima, el escéptico religioso resultaría perjudicado, pues sus argumentos y sensibilidad lo apartarían de una dimensión esencial de valor.

La conclusión correcta consiste, creo, en indicar que este ámbito es, a diferencia de los demás, un "ámbito privado", sobre cuya legitimidad debe decidir cada cual sin la posibilidad de contar con argumentos intersubjetivamente válidos (los cuales implicarían regresar a una cierta imposición de esta esfera). "Privado" no quiere decir "personal" o "individual", pues puede tratarse de un ámbito en el que se comparte determinadas creencias con otras personas. Con "privado" quiero decir que se debe reconocer las limitaciones en cuanto a las pretensiones de validez de este discurso para todos los hombres en general y por igual.

Esto último es lo que he puesto en duda. Al menos he intentado mostrar que el escepticismo ofrece fuertes razones, a diferencia de lo que sucede en otras áreas de la indagación filosófica, para desenmascarar tesis implicadas en la pregunta misma sobre cuestiones religiosas.

Notas

1. Este punto se puede complementar con los argumentos de W. Kuhlmann en su contribución a este mismo coloquio.

ACERCA DE LA PROPOSICIÓN "DIOS EXISTE"

Daniel Omar Pérez

¿Es posible creer en Dios y ser racional? Esa pregunta se articula en la interrogación de lo que podríamos llamar *el Kant maduro*, el Kant de los años 1790-1800. La creencia religiosa es el tema que estructura el trabajo de Kant específicamente en la primera parte del texto *El Conflicto de las Facultades* de 1798.

En este trabajo nos proponemos demostrar que los problemas expresados allí pueden ser reducidos a la pregunta por la posibilidad de las proposiciones sintéticas *a priori* y resueltos en términos lógico-semánticos. Este tipo de resolución es llevado por Kant a la discusión político-académica. No se trata de mostrar sólo la estructura del juicio y su validez, en 1798 Kant pone en cuestión la estructura de la universidad y su dinámica política. Así, la pregunta por la validez de la proposición acerca de la existencia de Dios tiene una doble función. Con esto se demuestra que la filosofía crítica no solo interviene en el debate de las ideas, sino también en el de las instituciones.

El conflicto de las proposiciones

El Conflicto de las Facultades es un libro que debería responder a una carta de censura enviada por un ministro del rey Federico Guillermo por ocasión de una publicación anterior: *La religión en los límites de la mera razón* (1793). La carta del censor, parcialmente editada en el prefacio del texto de 1798, manifestaba el disgusto causado por el "mal uso de la filosofía para deformar y degradar las doctrinas capitales y fundamentales de la Sagrada Escritura y del cristianismo" (1798, A X). Delante de esto Kant buscó, por un lado, mostrar que las acusaciones sobre su supuesta depreciación de las doctrinas bíblicas eran infundadas y, por otro lado, que la filosofía debía tener garantizado el libre ejercicio de la crítica para cumplir con su función en beneficio de la razón (de la verdad de las ciencias) y del gobierno.

Siendo así, el libro debería contener un examen de la relación entre la filosofía (como ejercicio de la crítica), o facultad inferior, y cada una de las facultades superiores, a saber: teología, derecho y medicina. Al menos es esto lo que puede ser interpretado a partir de la lectura del nombre del libro, del prólogo y de la primera parte, titulada *El conflicto de la facultad de filosofía con la teológica*. La segunda y tercera parte parecen, a primera vista, totalmente desconectadas. El lector que pase la vista por el índice del libro manifestará su disgusto por la mala elaboración de la estructura de la obra y estará, en principio, cubierto de razón. El texto kantiano se presenta visiblemente desajustado. Donde debería versar sobre el conflicto con la facultad de derecho aparece un subtítulo que pregunta si "el género humano está en constante progreso para mejor"; y en donde debería abordar el conflicto con la facultad de medicina Kant escribirá sobre "el poder que el alma tiene por el simple propósito de ser señor de sus sentimientos mórbidos".

¿Un ensayo sobre el concepto de progreso y otro sobre los sentimientos mórbidos ocuparían el lugar de un discurso sobre el conflicto de la filosofía con la facultad de derecho y con la facultad de medicina? ¿Qué tiene que ver esto con la defensa de una censura o con el lugar de la filosofía dentro de la universidad? ¿Cuál es la relación entre el progreso, los sentimientos mórbidos y la función del filósofo? La publicación de 1798 es decididamente sorprendente y no parece sustentarse en tanto que unidad estructural.

Algunos comentadores arriesgaron algunas teorías para entender esta "evidente" desarticulación. En ese sentido es conocida la conjetura del desvarío que Kant estaría protagonizando en aquella época por causa de su edad. Un precursor de esta sugestiva idea fue A. Schopenhauer. Esta explicación también suele aplicarse a la (también) mal estructurada *Metafísica de las costumbres* y encuentra parte de su justificación *a posteriori*, por el hecho de que los dos textos siguientes (*Antropología en sentido pragmático* -1800- y *Los progresos de la metafísica de Leibniz y Wolff hasta nuestros días* -1804) hayan sido publicados con la ayuda de auxiliares.

Es cierto que Kant nunca tuvo una salud envidiable y que su situación empeoró en los últimos años. Sin embargo también es cierto que cualquier afirmación que ligue el estado de salud con la calidad de la ejecución de una obra puede ser sostenida y rechazada con la misma

intensidad, por lo que pierde su estatus de hipótesis de lectura.

Otros comentadores, apoyados en la letra de Kant, reafirman que el montaje realizado con escritos de diferentes épocas descuidó la estructura de una obra que debería presentarse como una unidad. De hecho, el método de trabajo de Kant, por lo menos durante el período crítico, era escribir por partes y después componer la obra, pero esto nunca le restó coherencia a sus textos. Ricardo Terra, en su artículo "Reflexão e sistema: a propósito da *Primeira introdução* e da gênese *da Crítica do juízo*" publicado en el libro *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*, explica y comenta "o processo criativo da pesquisa kantiana" (2003: 28), para eso cita los estudios de Tonelli, Schlapp y Lehmann. De acuerdo con ellos la redacción de Kant seguiría muy libremente esquemas muy difusos que rápidamente podrían ser modificados en el curso de los trabajos y que algunas veces ni siquiera se habría tomado el trabajo de corregir el texto en función de la reformulación. "Gerard Lehmann -nos relata Terra- afirma com razão que Kant é um *Federdenker*, ou seja, alguém que pensa escrevendo" (2003: 29).

Siendo así, consideramos que es posible entender que, por debajo de la aparente distancia entre los tres textos del *Conflicto*, hay un hilo conductor con el cual nuestro *Federdenker* le da unidad a la publicación de 1798 y que se presenta como la función crítica del filósofo establecida ya desde 1781, a saber: la de responder a la pregunta por la posibilidad (validez) de las proposiciones sintéticas.

En efecto, ya en 1784, en el artículo titulado *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* (4), Kant nos incitaba a pasar de la minoría a la mayoría de edad, de la situación en la cual los otros piensan por nosotros a pensar por nosotros mismos. Esa tarea se realiza por medio del buen uso de la razón y lo que esto significa no solo está explicitado desde el punto de vista de la estructura de la razón en las tres críticas, sino también desde el punto de vista académico-institucional en la publicación de 1784 y también en 1798. Este último trabajo no sería tanto una justificativa de la tarea crítica del filósofo, si no su propia ejemplificación. El buen uso de la razón en la universidad consistiría en la formulación de conocimientos elaborados a partir de proposiciones con sentido en los tres ámbitos de las facultades superiores.

En efecto, después de definir la división de la Universidad en facultades superiores y la inferior y establecer las peculiaridades o especificidades y competencias de las facultades superiores, Kant nos explica el concepto de la facultad filosófica para delimitar el conflicto que esta mantiene con las superiores. Siendo que la facultad de filosofía no busca su fundamento en el texto sagrado como el teólogo, ni en el código oficialmente promulgado como el jurista, ni en el arte como el médico, sino que solo debe apoyarse en la razón como fundamento del conocimiento verdadero, la división del trabajo queda así establecida. Mientras las facultades superiores tienen un interés de Estado, la facultad filosófica tiene en la mira el beneficio de las ciencias. "La facultad de filosofía puede, pues, reivindicar todas las disciplinas para someter a examen su verdad" (1798, A 27). Si la verdad se apoya en proposiciones analíticas y sintéticas con sentido (y esto es así explícitamente formulado desde la primera crítica), entonces el examen de la verdad será el examen de la estructura de las proposiciones que pueden ser formuladas con sentido en cada uno de los conocimientos de las facultades superiores.

Independientemente de los contenidos de las doctrinas promulgadas, la facultad filosófica tiene la obligación de investigar si son racionales, aun cuando se trate de un conocimiento histórico (como la revelación) o fundado en un sentimiento estético. En cualquier caso la filosofía debe mantenerse libre (de cualquier censura Estatal) para disputar con las facultades superiores. Esta disputa o conflicto no puede ser resuelta de modo amigable, no puede cesar y no puede nunca causar daño a la reputación del gobierno porque se trata de un ejercicio (filosófico) permanente sobre la validez de conocimientos (formulados a través de proposiciones con sentido) racionales.

Las tres partes del libro no serían otra cosa que la disputa sobre la posibilidad (validez) de proposiciones con sentido en la teología, en la historia (ligada con el derecho) y en la medicina. Para probar esto pasaremos a la demostración en cada caso, pero no apenas con el fin de una reconstrucción estructural del texto de 1798, sino (I) con el objetivo de comprender cuales son las condiciones de posibilidad de las proposiciones sintéticas *a priori* en cada ámbito, (II) cuales problemas evita esta comprensión de la posibilidad de las proposiciones y, a partir de aquí, (III) en qué sentido es posible avanzar en el conocimiento teológico, histórico (jurídico-político) y médico.

La fe religiosa, el estatutario y el sentimiento de exaltación

Kant afirma que el teólogo racional se diferencia del teólogo bíblico porque el primero tiene una fe religiosa cuyas leyes pueden ser deducidas de la razón, en cuanto el segundo tiene una fe eclesial fundada en estatutos. Siendo así, según el contenido, un concepto racional de religión no se diferencia de la moral porque en ambos casos, en cuanto al objeto, se trata de deberes. Su diferencia estaría en la forma. La religión sería "una legislación de la razón para proporcionar a la moral, gracias a la idea de Dios engendrada a partir de esta, una influencia sobre la voluntad humana para el cumplimiento de todos sus deberes" (1798, A 45). Por eso no habría distintas religiones sino, de acuerdo con Kant, distintos modos de representación sensible de la voluntad divina para a esta propiciar influencia sobre los ánimos. Dicho en otras palabras: es la representación sensible de acciones supuestamente determinadas por deber de acuerdo con una voluntad divina (como concepto racional) que influencia nuestro ánimo y nos da fuerza suficiente para actuar. De este modo encontramos diferentes estatutos o diferentes tipos de fe eclesial y diferentes interpretaciones del texto bíblico (como diferentes "sensibilizaciones" o "ejemplificaciones" de una acción por deber), pero una única religión. Siendo así, el filósofo no discute la interpretación (su contenido o su representación literal, simbólica, parabólica o metafórica), si no la constitución de los principios de interpretación que en ningún caso deben ser contrarios a la razón práctica. Si estos principios son sólidos, entonces podemos de allí derivar proposiciones de fe. De acuerdo con Kant: "Por proposiciones de fe no se entiende lo que se debe creer (pues el creer no tolera imperativo alguno), sino lo que es posible y oportuno admitir en un propósito práctico (moral), aunque no sea demostrable, por consiguiente, solo puede ser creado. Sin esta consideración moral, admito la fe simplemente en la significación de un asentimiento teórico, por ejemplo, de lo que se funda históricamente en el testimonio de otro, o porque no consigo explicarme ciertos fenómenos dados de otro modo a no ser bajo este o aquel presupuesto, como un principio, entonces semejante fe, porque no torna a un hombre mejor ni lo manifiesta, no constituye ninguna parte de la religión, pero si ella surge en el alma apenas forzada por el temor o la esperanza, se opone entonces a la sinceridad y, por consecuencia también a la religión" (1798, A 57).

La fe -según Kant- no puede partir de un dogma interpretado contrario a la razón práctica, como tampoco puede estar determinada por una afectación patológica (temor o esperanza). Apenas puede ser derivada de la propia razón práctica (o, en algún caso lateral, como el asentimiento teórico para la explicación de ciertos fenómenos) y así poder formular proposiciones como interpretaciones de deber moral-práctico.

Un ejemplo de este procedimiento es justamente de la interpretación de la gracia. La gracia no sería una acción externa en un estado pasivo (lo que nos conduciría, en el mejor de los casos, a una explicación teórica dudosa o, en el peor, a un misticismo), si no que sería el modo en que la naturaleza del hombre es determinada a acciones por su propio principio interno, pero suprasensible (la representación de su deber), principio que, por pretender explicarlo sin conocerlo, es representado por nosotros como un incentivo al bien operado por la divinidad.

Otro ejemplo de este mismo procedimiento de interpretación es el que también explica la "influencia" divina como representación del deber como mandamiento de un Ser Supremo. A través del ejemplo de humanidad del hijo de Dios se tornan activas las disposiciones de ánimo para la emulación de una semejante conducta. "... pues, -según Kant- lo que el hombre según su vocación debe ser (a saber, de acuerdo con la ley santa) es lo que debe poder tornarse, y si eso no es posible naturalmente mediante las propias fuerzas, le es permitido esperar que la gracia acontezca por cooperación divina externa (sea del modo que sea)" (1798, A 61). El hijo de Dios en su humanidad recibe la colaboración del Padre para hacer lo que precisa ser hecho por deber.

Este es el sentido que las interpretaciones toman cuando son confrontadas con principios de razón: un sentido moral (práctico), "... si la filosofía encuentra en pasajes de la Escritura un sentido moral, -dice Kant- más aún, lo impone hasta el texto, es porque ese es el único modo de frenar la mística (por ejemplo de un Swedenborg)" (1798, A 65). Una mística que para Kant se distancia de la razón y del deber para entrar en el desvarío, el sinsentido y el fanatismo. De acuerdo con Kant en las cosas de religión la fantasía se pierde en lo sobrenatural cuando no intenta (frustradamente) ligar lo suprasensible con conceptos de la razón, perdiendo toda piedra de toque de la verdad (*Probierstein der Wahrheit*). Objetos imaginarios

de lo suprasensible llevan a un uso trascendente de los conceptos. Por eso, “entre el ortodoxismo sin alma y el misticismo que mata la razón, la doctrina bíblica de la fe, tal como por la razón consigue aparecer a partir de nosotros mismos, es así la verdadera doctrina religiosa, fundada en el cristianismo de la razón práctica, actuando con fuerza divina en el corazón de todos los hombres para su mejoría de raíz, uniéndolos en una Iglesia universal (aunque invisible)” (1798 A 93-94).

Ciertamente, una iglesia universal (aunque invisible) es el único modo en que podemos representarnos racionalmente una comunidad de espíritus, donde la comunicación no se da a través del éxtasis místico ni por medio de la imposición estatuaria, si no como consecuencia necesaria del deber moral. Para eso el papel de la filosofía en la universidad será el de reconocer una religión dentro de los límites de la mera razón, tarea esta que Kant se propuso desarrollar explícitamente en el texto de 1793 y que mereció la reprobación de los teólogos bíblicos de fe eclesial.

En aquella publicación de 1793 Kant había sido tan claro en cuanto en su defensa de 1798: *La moral no necesita de religión*. Si es racional, entonces ella (la moral) se basta a sí misma. Sin embrago, por concebir la idea de un bien supremo en el mundo (*höchsten Guts in der Welt*), “para cuya posibilidad hemos de aceptar un ser superior, moral, santísimo y omnipotente, único que puede unir los dos elementos del bien supremo” (1793, B VII-A VIII), entonces podemos derivar racionalmente una religión. Más aún, Kant afirma que la razón conduce ineludiblemente a la religión (1793, BA IX), pero a una religión que no solo debe ser desarrollada por los teólogos bíblicos, sino que también debe estar sometida al examen de la teología filosófica. Este examen es explicitado (en su estructura) con todas las letras en la segunda cita de pie de página del prólogo a la primera edición del texto de 1793. Dice Kant: “La proposición*: hay un Dios, por lo tanto hay un bien supremo en el mundo*, si (como proposición) debe provenir solamente de la moral, es una proposición sintética *a priori*, que, aunque solo es aceptada en respecto práctico, sin embargo va más allá del concepto del deber, que la moral contiene (y aunque no supone ninguna materia del albedrío, si no solamente leyes formales del mismo), y por lo tanto puede ser desarrollada analíticamente a partir de la moral. *Pero ¿cómo es posible una proposición semejante a priori?* La concordancia con la mera idea de un legislador moral de todos los hombres es idéntica con el concepto moral de deber, y así la proposición que dispone esta concordancia sería analítica. Pero la aceptación de la existencia de un objeto tal dice más que la mera posibilidad del mismo. La clave para la solución de este problema, en la medida en que creo conocerla, solo puedo indicarla aquí, sin desarrollarla” (1793 BA IX-X).

¿Cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori* de la religión que no sean meramente estatuarias ni fundamentadas en exaltaciones místicas, sino racionales? Esa es la cuestión que pauta el conflicto entre la facultad de teología y la filosófica (y es la tarea indicada, pero no desarrollada en toda su extensión en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

El filósofo pregunta por las condiciones de posibilidad de una proposición que nos permitiría comprender no lo que se debe interpretar de la Biblia, si no el sentido (práctico) de cómo deben ser entendidos sus distintos pasajes. Para responder esta pregunta el filósofo crítico deberá mostrar por qué la estructura de la proposición es sintética, por qué es *a priori* y por qué los conceptos que la integran tienen un significado (práctico). Esto explicaría por qué no se trata de una mera quimera y sí de una proposición con sentido (quiere decir, porque ella es válida prácticamente).

La proposición “hay un Dios, por lo tanto hay un bien supremo en el mundo” puede ser entendida de modo analítico si de la bondad de Dios derivamos analíticamente el bien supremo. Pero Kant dice que es una proposición sintética. Esto significa que, por un lado, afirmamos la existencia de Dios como legislador universal de los seres racionales y, por otro lado, afirmamos el bien supremo en el mundo como la realización de la voluntad racional finita determinable por la ley moral. Este vínculo entre ambas afirmaciones, que es sintético, no puede ser resuelto *a posteriori*, con el subsidio de la experiencia, por lo que deberá ser justificado *a priori*.

Kant dice que el concepto moral de deber es idéntico a la mera idea de un legislador moral de todos los hombres debido a su necesidad absoluta. Quiere decir que entre la ley moral y la idea de Dios hay una relación analítica por lo que podemos derivar analíticamente de la ley moral la idea de Dios. El valor absoluto de la ley es idéntico a la idea de un legislador absoluto. Pero esto no significa afirmar la existencia, si no apenas aceptar la idea de Dios como legislador absoluto de todos los seres racionales en el mundo.

Por otro lado, en la misma proposición aparece el concepto de un bien supremo en el mundo. El concepto de bien supremo ya está definido en la dialéctica de la razón pura práctica, en la *Crítica de la razón práctica*, como la relación de la virtud con la felicidad (1788 A 198-199). Ahora bien, esta relación (entre virtud y felicidad) en un único concepto o es analítica o es sintética (1788 A 200). De acuerdo con Kant "las máximas de la virtud y las de la propia felicidad son, con respecto a su principio superior práctico, totalmente heterogéneas, y lejos de estar acordes, aunque pertenecen a un supremo bien, para hacerlo posible, se limitan y perjudican mucho una a la otra en el mismo sujeto" (1788 A 202). No siendo una relación analítica, la relación entre virtud y felicidad solo puede ser síntesis de conceptos. Más aún, esa síntesis no tiene su fundamento en la experiencia, si no en el conocimiento *a priori* del propio concepto que se deriva como el objeto del querer puro práctico. Siendo así, debemos entender cómo se liga esa síntesis *a priori*. Quiere decir, si esa relación está fundada *a priori* en la tendencia a la felicidad o en la disposición virtuosa. En este sentido Kant afirma que en el primer caso "a saber, que la tendencia a la felicidad produce un fundamento de disposición de ánimo virtuosa, *es absolutamente falsa*" (1788 A 204), dado que una razón práctica determinada por fines es contraria a la moralidad. Pero "no es imposible que la moralidad de la disposición de ánimo tenga una conexión, sino inmediata, sin embargo mediata (por medio de un autor inteligible de la naturaleza), y verdaderamente necesaria, como causa con la felicidad, como efecto en el mundo sensible" (1788 A 207). De esta solución "se deduce que, en los principios prácticos, un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad que le sea proporcionada como consecuencia que aquella, se deja pensar, al menos como posible" (1788 A 214). Nótese que se trata de una esperanza racional y no patológica. En efecto, es posible pensar una conexión mediata que va de la virtud a la felicidad, quiere decir, una conexión no determinada por fines, si no por la propia ley. Para que esa posibilidad tenga una necesidad práctica Kant introduce dos postulados: inmortalidad del alma y existencia de Dios.

Si la realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral (dado que el objeto de un querer racional puro no solo debe ser virtuoso, sino que también debe comprender la felicidad) y la completa adecuación entre voluntad y ley es una santidad de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible (dado que este nunca puede tener certeza de la completa eliminación de inclinaciones en la realización del deber), entonces debemos concebir racionalmente un progreso infinito hacia aquella adecuación por medio del postulado de la inmortalidad del alma (1788 A 220-21). De acuerdo con Kant, el progreso infinito en la realización del bien supremo, introducida a partir del postulado de la inmortalidad del alma, es una proposición teórica no demostrable como tal (1788 A 220) pero es de "gran utilidad" (*größten Nutzen*), tanto para la razón especulativa cuanto para la religión. La falta de esta proposición en la moral implicaría en perjuicios para la ley moral que son notorios, por ejemplo, dejaríamos abierta la posibilidad de una explicación mística de la santidad.

Por otro lado, si la realización del bien supremo incluye no solo la santidad, si no también la felicidad adecuada a aquella moralidad, entonces debemos presuponer "una causa adecuada a este efecto, esto es, postular la existencia de Dios como necesariamente perteneciente a la posibilidad del bien supremo" (1788 A 223). Se postula la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza y que encierra el fundamento de la conexión entre moralidad y felicidad (1788 A 225). A partir de aquí podemos decir que siendo un deber moral para nosotros fomentar el bien supremo, y este solo es posible bajo la condición de la existencia de Dios, entonces es moralmente necesario admitir la existencia de Dios. En este caso también podemos decir que introducimos un concepto teórico (Dios como causa de la naturaleza y que puede llamarse "hipótesis" [1788, A 227]) que no es demostrable como tal, pero es necesaria en sentido práctico: Dios tiene una existencia práctica (como necesidad moral subjetiva, [1788 A 226] y puede llamarse de fe racional *Vernunftglaube* [1788, A 227]) que liga moralidad a felicidad.

De este modo aparece la religión y con ella también aparece la diferencia específica con la moral. Mientras que en la moral Dios no es fundamento de toda obligación en general; en la religión los deberes son entendidos como mandamientos divinos.

Así, en el orden de la religión, porque *hay un Dios* que manda incondicionalmente *hay un Bien Supremo en el mundo* realizado por los seres racionales finitos de acuerdo con la

voluntad divina. Esta es una proposición sintética *a priori* práctica con necesidad subjetiva. Si esto es aceptado entonces debemos aceptar que la vida del hijo de Dios está determinada por un mandamiento incondicional y su realización debe ser interpretada como el camino hacia el reino de Dios. En este sentido la imagen cristiana del "reino de Dios" debe ser interpretada como bien supremo (1788, A 230-31) y las acciones de Cristo como virtuosas (santas). Así, como escribió Felipe Martínez Marzoa: "la fe racional pura, o la fe moral pura, o la fe religiosa pura, es, pues, ante todo una fe en la virtud" (5), una fe en el imperativo categórico y en las máximas morales. Por otro lado, en el orden de la moral "que todos deban hacer para sí del supremo bien posible en el mundo el fin último, es una proposición práctica sintética *a priori*, y ciertamente una proposición objetivo-práctica, puesta mediante la mera razón" (1798 BA XI).

Con esto tenemos justificada la proposición "hay un Dios, por lo tanto hay un bien supremo en el mundo" como sintética *a priori*, universal y con necesidad subjetiva, su demostración explica por qué la religión se deriva racionalmente de la moral, pero aun así la religión tiene una especificidad que es la de dar interpretación sensible a las máximas y de este modo ofrecer fuerza realizativa.

RELIGIÓN Y DEMITOLOGIZACIÓN

Adrián Bertorello

El texto que voy a leer es un ensayo esquemático y provisorio sobre el tema religión y demitologización. No tiene la intención de presentarse como un conjunto coherente de enunciados sólidamente interconectados. Más bien pretende ser meramente unas notas o apuntes para ser discutidos. Quizás podría decirse que su función es heurística. Intenta localizar un problema para pensarlo. Cuando hablo de religión me refiero exclusivamente al cristianismo. Estas reflexiones se podrían ampliar a otras religiones, pero el punto de partida se ciñe tan solo a una de ellas. El cristianismo es una comunidad que se interpreta a partir de los textos reunidos en el Nuevo Testamento. Dentro de estos textos los evangelios ocupan un lugar fundamental ya que narran la historia paradigmática a partir de la cual se comprende la comunidad cristiana. El cristianismo lleva en sí mismo la estructura de una narración que la liturgia (sea de la confesión cristiana que fuere) rememora y actualiza ritualmente a lo largo del año.

1. Los géneros literarios y la historia del cristianismo

El estudio de los géneros literarios de la Biblia comienza con Herder, continúa con Gunkel, que se enfocó principalmente en el Antiguo Testamento, y con Dibelius y Bultmann que centraron sus investigaciones en el Nuevo Testamento. El estudio de la tradición sinóptica de Bultmann arroja como resultado que el cristianismo es un conjunto finito de formas discursivas que pueden ser revestidas de múltiples temas conceptuales. La tesis de Bultmann es que la tradición neotestamentaria articula en dos formas discursivas: las palabras del Señor y las narraciones sobre los aspectos de la vida de Jesús. Las palabras, a su vez, se dividen en apotegmas y las palabras del Señor. Los apotegmas designan las palabras de Jesús que aparecen enmarcadas en un contexto discursivo pequeño como, por ejemplo, los litigios y diálogos didácticos (la curación de un hombre en sábado). Las palabras del Señor, por

su parte, son los dichos de Jesús que se transmitieron sin un contexto discursivo. Aquí incluye Bultmann las palabras sapienciales, proféticas y las reglas para la comunidad. Las narraciones se articulan en las historias de los milagros y narraciones históricas y leyendas como, por ejemplo, el bautismo de Jesús, el relato de la pasión, la historia de la infancia.

Las formas discursivas neotestamentarias se insertan en una situación vital (*Sitz im Leben*) que no es otra cosa que los diversos contextos pragmáticos de la comunidad cristiana primitiva como, por ejemplo, la polémica, apologética, etc. Desde la perspectiva del estudio de las formas discursivas el relato del Nuevo Testamento se presenta como una colección de motivos narrativos. Esta noción corresponde a la semiótica de tradición greimasiana. En semiótica narrativa se distingue entre tema y motivo. La distinción entre uno y otro consiste en que el motivo puede ser equiparado a una imagen mientras que el tema a un concepto. De allí que todo motivo para tener sentido tiene que estar tematizado. De acuerdo al vínculo temático los motivos tienen diversos significados. Siempre es el contexto pragmático el que inviste temáticamente los diferentes motivos y clausura hasta cierto punto la interpretación de los motivos.

El cristianismo neotestamentario formulado en una multiplicidad finita de formas discursivas es riquísimo desde el punto de vista de los motivos narrativos, pero al mismo tiempo lleva consigo un altísimo grado de ambigüedad respecto de los temas que circunscriben y recortan los motivos. Esta característica del discurso neotestamentatio es la que explica la eficacia semántica del cristianismo. Puede ser equiparada a la estética contemporánea de vanguardia, a lo que U. Eco llamaba la obra abierta, donde la estructura semántica de la obra se presenta como algo inconcluso que tiene que ser completado, por decirlo así, por el intérprete que colabora en la constitución del mundo de la obra.

Aquello que interviene activamente en la aportación de temas conceptuales de los motivos discursivos es precisamente la historia del cristianismo. Los distintos paradigmas del cristianismo que H. Küng estudia en su historia del cristianismo (Küng, 1995) pueden ser interpretados como diversos investimentos conceptuales de unos motivos literarios de una amplitud formal muy grande. Esta riqueza formal quizás sea la razón por la que el modelo literario del cristianismo sea una maquinaria semántica riquísima, siempre dispuesta a encarnarse en los más diversos contenidos. Uno de los últimos intentos de proveer al cristianismo de un nuevo investimento temático es la interpretación de Gianni Vattimo. El debilitamiento de la trascendencia divina en la figura de la encarnación es una manera de situar determinados motivos narrativos en el marco de una red conceptual forjada a partir de la filosofía de Nietzsche y Heidegger. De este modo la interpretación nihilista pone de relieve algunos recorridos semánticos del cristianismo que quizás no fueron lo suficientemente tenidos en cuenta en los modelos conceptuales anteriores.

2. Tematización y demitologización

Cualquiera de estos investimentos temáticos lleva consigo una mayor o menor demitologización. Este concepto perteneciente a la hermenéutica de R. Bultmann tiene dos sentidos que son hasta cierto punto independientes. La demitologización alude a una dificultad inherente al primer modelo de cristianismo, a saber, al incumplimiento de las promesas escatológicas. Bultmann lo dice de una manera muy clara: “La escatología mítica está fundamentalmente terminada por el simple hecho de que la parusía de Cristo no ha tenido lugar tan pronto como el Nuevo Testamento espera, sino que la historia del mundo continúa y, como toda persona en pleno uso de sus facultades está convencida, continuará” (Bultmann, 1985: 16). Es muy interesante la expresión “toda persona en pleno uso de sus facultades” ya que aquí se enuncia el segundo sentido de la demitologización: es para determinado tipo de lector que el mundo mitológico perdió sentido, a saber, para aquel que sabe que el curso de los acontecimientos de los fenómenos naturales se rige por una relación causal que prescinde de la intervención de fuerzas sobrenaturales. Lo mismo vale para los acontecimientos humanos. La historiografía explica los hechos recurriendo a causas que tienen su origen en las decisiones humanas. Tanto en la historia como en la naturaleza no hay lugar para la irrupción de poderes sobrenaturales que suspendan milagrosamente el curso de los acontecimientos.

Esta competencia epistémica depende de una consideración del ser hecha desde el punto de vista de la inmanencia, esto es, de una concepción de la naturaleza y la historia como dominios autosuficientes. El lector modelo implicado en el segundo sentido de la demitologización no necesariamente coincide con el lector empírico contemporáneo. Por

ejemplo, en el discurso de la cultura de masas (el cine) circulan hoy mundos ficcionales mitológicos cuya verosimilitud está fundada no sólo en la coherencia interna del relato sino también en que esos mundos resultan todavía creíbles, en que son capaces aún de otorgar identidad. Así entonces, la demitologización como fracaso de la escatología y como conflicto entre trascendencia e inmanencia tienen una independencia relativa. Tal vez podría llegar a decirse que, a raíz del incumplimiento de las promesas escatológicas, el cristianismo se vio obligado conceptualizar filosóficamente los diversos motivos narrativos neotestamentarios, a volverlos más creíble para "toda persona que esté en posesión de sus facultades". La demitologización es un movimiento intrínseco a la historia del cristianismo. La lectura que Vattimo propone y, fundamentalmente, su concepción de la secularización, responde a la premisa de la inmanencia del ser y a la idea de que el cristianismo pueda volverse una instancia enunciativa productiva de la ontología de la actualidad.

3. El límite de la demitologización

Este necesario proceso de demitologización tiene, según mi parecer, un límite impuesto por las restricciones semánticas inherentes al género literario básico en el que se articuló la experiencia cristiana. La narración, en efecto, representa los acontecimientos desde el punto de vista de la acción. En el caso particular del nuevo testamento esta acción se imputa a agentes que tienen los rasgos de la persona. La experiencia de lo sagrado lleva consigo un esquema semántico donde la acción la llevan a cabo actores que asumen la causalidad de los acontecimientos. La figura de la encarnación y, particularmente, la teología trinitaria y la de la creación, como asimismo la teología sacramental, son la expresión más acabada de la primacía de la representación personal de lo sagrado. Las preguntas que emergen de estas reflexiones son las siguientes: ¿El próximo paso de la demitologización no será acaso cruzar el límite de la narración? ¿Hasta qué punto es todavía aceptable la categoría de la persona para dar cuenta de lo sagrado? Si se elimina la idea de una instancia trascendente personal en función del postulado de la inmanencia ¿No pierde sentido una tradición textual cuya estructura fundamental es esencialmente narrativa? ¿Se identifica sin más el cristianismo con la idea de un agente sobrenatural que tiene a su cargo la destinación de todos los programas narrativos?

Referencias

Bultmann, R. (1985), *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München Chr. Keiser Verlag

Küng, H. (1995), *Christentum: Wesen und Geschichte*, München Piper

ANEXOS

Comentarios, Origen de los textos, Índice de autores, Índice temático, Colaboradores

COMENTARIOS

COLOQUIO 2006

***Comentario de Eduardo Ovidio Romero* al texto presentado por Adrián Bertorello: "La reflexividad del logos hermenéutico. El problema de la universalidad en la filosofía de Sein und Zeit" (ver T. I, p. 433ss.)**

Ante todo quiero expresar mi reconocimiento a Adrián Bertorello por su excelente texto. El mismo posee claridad, rigor en la argumentación y hace patente el dominio que el autor posee sobre la temática en cuestión. A continuación, solamente haré un par de comentarios y preguntas reconstructivas desde algunos postulados de la Pragmática Trascendental, para que, de este modo, podamos comenzar la argumentación y la crítica.

En la interpretación que Apel realiza de *Ser y Tiempo* persiste, como coordenada básica de orientación, la dimensión, siempre ya en juego, de la "temporalidad" o "historicidad" de todo comprender. "El 'ser ahí' no logra sustraerse jamás a ese cotidiano estado de interpretado (…) En él, por él y contra él se alcanza todo genuino comprender, interpretar y comunicar, volver a descubrir y apropiarse de nuevo. Lo que pasa no es que en cada caso un 'ser ahí' no influido ni extraviado por este 'estado de interpretado' se halle puesto ante la tierra llana de un 'mundo' en sí, para limitarse o contemplar lo que le haga frente" (Heidegger, *Ser y Tiempo*, Buenos Aires, FCE, 2003: 189). Esta cita contiene la clave de una *hermenéutica del lenguaje* y remite a la "estructura del ser en el mundo comprensor" del *mundo de la vida*, "en cada caso ya" abierta lingüísticamente y preacuñado comunicativamente. (K.-O. Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis: Madrid, 2002: 52-90)

Ahora bien, esta instancia de radicalidad ontológica de la hermenéutica, no ha sido entendida muchas veces por ciertos tipos de discursos objetivantes. En estos, de lo que se trata es de la adopción de un distanciamiento puramente teórico-óntico del ente, en tanto que puro "ser ante los ojos", lo cual implicaría algo así como una "desmundanación". Es decir: se disuelve el plexo de la "referencia sígnica" del *mundo de la vida*, en el sentido de la conformidad o significatividad del ente; y, en tal sentido, para el mero "mirar fijamente" lo "ante los ojos", ya no se puede pensar una "síntesis hermenéutica" del "dejar ser algo como algo", por lo cual se suprime también la base para la síntesis predicativa del *logos apofántico*. En este orden, Apel sostiene: "Se podría decir que también para que nos pueda salir al encuentro 'algo como algo' hay que presuponer que el ente nos puede herir como algo en un nexo pragmático de conformidad; y para esto, a su vez, hay que presuponer, según Heidegger, que el ser ahí humano en tanto que ser en el mundo, puede abrir la significatividad del mundo dentro del horizonte del 'pre-ser-se' en el modo de la 'cura' y del 'tener que hacer curándose de' " (K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós / I.C.E.-U.A.B., 1998: 63). En tal sentido es posible agregar que, entre el mundo de conformidad existencial -referido al ser en el mundo, en cada caso mío o en cada caso nuestro y, en esa medida, preestructurado subjetivo-perspectivista e históricamente- y el caso límite de la "desmundanación" -el cual representa el correlato del mero mirar fijamente las cosas (es decir, de la completa falta de compromiso con la praxis de la vida), entre estos dos polos tematizados por Heidegger- se constituye la comprensión del mundo, propia en Occidente, de la ciencia *objetiva*, potencialmente válida intersubjetivamente.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, cabe preguntar: ¿Cómo es posible el acceso a la *originariedad del significado de los términos*, el cual se supone posible, luego -y a consecuencia- de la "destrucción semántica"?

Para (retomar el) ser fieles al planteamiento del problema, tal y cómo aparece en *La transformación de la filosofía*, o en *Semiótica trascendental y filosofía primera* -textos que Bertorello, tal y como lo expone en su propio trabajo, tiene muy presentes-, podemos reconstruir la pregunta desde los postulados wittgenstenianos. En este orden, Apel observa: "Sólo hay que fijarse en que la absolutización -desde la fundación griega de la ontología- del juego de lenguaje de la *denominación de objetos* e incluso *estados de cosas*, que el propio Wittgenstein llevó al extremo en la teoría de la figuración del mundo del *Tractatus*, fue puesta radicalmente en cuestión en su posterior concepción de *juegos del lenguaje*" (Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso...*, 70). Es pertinente aclarar lo siguiente: no es que el segundo Wittgenstein rechace por completo la concepción de la *denominación* y de la correspondiente *definición ostensiva*. Sin embargo, como muestra Apel, cayó en la cuenta de que se trataba de un juego de lenguaje muy

particular, el cual presupone ya siempre otros juegos de lenguaje: estos, a su vez, tienen que estar entretejidos con la praxis de una forma de vida.

En el *parágrafo* XXX y XXXI de las *Investigaciones filosóficas*, Apel lee: "La definición ostensiva explica el uso -el significado- de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje (…) Tiene uno que saber (o poder) ya algo para poder preguntar por la denominación (…)" (*Parágrafo* XXX) "Cuando se le muestra a alguien la pieza del rey de ajedrez y se dice 'Este es el rey', no se explica con ello el uso de esa pieza -a no ser que él ya conozca las reglas del juego- sino solamente, en este último extremo: la forma de una pieza (…) Sólo pregunta por el sentido de la denominación quién ya sabe servirse de ella" (*Parágrafo* XXXI) (K.-O. Apel, *La transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, T. I: 217-264). Lo que se pone de manifiesto hasta aquí es lo que en Wittgenstein es expuesto como una teoría de la constitución del significado por medio de la denominación, desligada e independizada del contexto pragmático de los juegos de lenguaje entretejidos con formas de vida, es un correlato directo del nivel, descrito por Heidegger, de la comprensión del mundo en el modo deficiente del mero "mirar fijamente" lo ante los ojos.

Por lo hasta aquí argumentado, cabe preguntar nuevamente: ¿Cómo es posible el acceso a la *originariedad del significado de los términos*, la cual se supone posible, luego y a consecuencia de la "destrucción semántica"? ¿El acceso a este nivel *arcaico* no estará ya siempre mediatizado por los "sentidos derivados" que deben ser suspendidos, pero que, a la vez, constituyen sentido? ¿Qué significa que un término pueda aparecer en su *puro significado formal, desligado del contexto enunciativo de la tradición filosófica*? ¿Cuál es el punto criteriológico que nos permite saber que estamos en el nivel de *máxima originariedad de sentido*? ¿Si hay conflictos entre captaciones de distintos *Dasein* que han *conquistado su propia verdad* o alcanzado la *transparencia existencial*, cómo se dirimen los mencionados conflictos? Y en el mismo sentido: ¿Cómo se validan-critican los enunciados-proyectos?

***Comentario de Antonio Enrique Kinen* al texto presentado por Gustavo Salerno: "Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel ante la pregunta: ¿Por qué ser moral?" (ver T. I, p. 163ss.)**

1. Uno puede preguntarse si es posible no ser moral, a la manera como podría interrogarse si es posible no ser racional. Si naturalmente se es moral entonces la pregunta se torna superflua.

La ética y la moral pueden ser consideradas estrategias que la especie ha debido adoptar para sobrevivir. Biológicamente, el hombre es un animal con una gran pobreza de instintos y sin especialización en relación con un determinado hábitat (A. Gehlen, *Der Mensch,* Bonn, 1950). Frente a los estímulos provenientes del entorno no tiene respuestas predeterminadas por su equipamiento genético. Debe resolver un problema. Al respecto la "inteligencia" es un valioso sustituto de los instintos. Si nos quedáramos en esa perspectiva, y tomáramos en sentido lato e indiferenciado los términos *ética* y *moral*, entonces la pregunta *por qué ser moral* carecería moralmente de sentido. Pero si posthegelianamente diferenciamos entre ética y moral, entendiendo por *ética* formas particulares de vida (en torno a diversas concepciones de lo bueno), entonces sería imposible carecer de determinadas formas de eticidad; pero, si por *moral* entendemos la exigencia de un obrar que lleve a considerar que todo ser humano, más allá de la singularidad de su eticidad, debe ser considerado "fin en sí mismo" y ser respetado en su dignidad, entonces no necesaria y fácticamente el hombre es *moral*. En consecuencia, se podría plantear con sentido la pregunta: *¿por qué ser moral, (y no meramente ético)?* Fue Hegel quien dijera que los griegos eran éticos sin necesidad de ser morales.

¿Por qué ser morales? Para ser plenamente hombres conforme a los requerimientos de la razón, la cual solicita que *todo*s solidariamente seamos autónomos y libres.

2. Salerno[1], en su *trabajo "Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel ante la pregunta 'Por qué ser moral?'"*, se mueve con soltura y precisión al indagar la cuestión de "por qué ser moral" en la *pragmática universal* habermasiana y en la *pragmática trascendental* apeliana, y concluye en la *ética convergente* de Maliandi.

En la sección *La pregunta y el puesto de la teoría moral en la pragmática universal* comienza planteando el marco general de la pragmática formal de Habermas, y destaca el puesto central que el discurso tiene, entendido

éste como ‘un examen crítico argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada’.

Frente al pluralismo de los proyectos y formas de vida señala que, en Habermas, la filosofía moral “no puede ofrecer ‘instrucciones sobre el sentido de la vida que sean universalmente vinculantes’ “. Las problemáticas relativas a la auto-comprensión individual o colectiva corresponden a los afectados pero no a la filosofía. La “materia” del obrar moral es anterior a la filosofía. “U”, como “*moral point of view*”, opera como una regla de la argumentación para la validación universal de pretensiones de validez sin expresar orientaciones específicas de una cultura determinada. En *imparcialidad* se deben trascender los enfoques particulares y alcanzar la perspectiva de todos los posibles afectados. Para que opere la “coacción del mejor argumento” es necesario el “descentramiento” subjetivo y etnológico. La pregunta “por qué ser moral” no puede ser respondida por la teoría moral. Corresponde a los afectados encontrar respuestas a preguntas moralmente relevantes.

Frente a la pregunta: “¿por qué ser moral?”, Habermas dice en *Texte und Kontexte*: “... una filosofía que piense en términos postmetafísicos no puede dar respuesta a la cuestión... de ¿por qué ser moral? Pero a la vez sí puede mostrar por qué esa cuestión no puede plantearse en absoluto con sentido para individuos comunicativamente socializados. *En la casa paterna adquirimos nuestras intuiciones morales, no en la escuela*. Y nuestras intuiciones morales nos dicen que no tenemos buenas razones para comportarnos de otro modo. Para ello no es menester que la moral sea capaz de responder a la cuestión de por qué ser moral. A menudo nos comportamos de otro modo, pero con mala conciencia. El que nos comportemos de otro modo atestigua la debilidad de las buenas razones; el que lo hagamos con mala conciencia atestigua que la motivación racional, es decir, la motivación mediante razones tampoco es nada, sino que las convicciones morales no se dejan transgredir sin resistencias”[2].

A la filosofía moral, con su “modesta auto-comprensión”, le corresponde una tarea mínima: el esclarecimiento de un procedimiento. Ello condice con una filosofía que se reduce a ser “protectora de la racionalidad” sin reclamar para sí un especial acceso a la verdad. La respuesta a la pregunta: “¿por qué ser moral?” no corresponde a la filosofía moral.

Habermas cuestiona el intento apeliano de vincular esta interrogación con la “pregunta por el fundamento racional último del ser moral”. Para Habermas una fundamentación última no es necesaria ni posible.

Tanto en el caso de Habermas como en el de Apel todo está basado en reconocer y en apelar a los presupuestos que actúan en nosotros cuando argumentamos. Para Habermas en los presupuestos universales de la argumentación hay una normatividad que permite saber cómo son posibles los juicios morales pero no saber qué sea existencialmente lo moral. Habermas objeta que en Apel la razón práctica tiene no sólo pretensión epistémica sino también obligatoriedad existencial. Habermas rechaza que por sobre un juicio moral validado deba haber una supernorma que diga que nuestro comportamiento deba ser conforme al deber. Habermas objeta a Apel el comprender a la razón argumentativa como una razón moral-práctica. La razón comunicativa abarca a todas las pretensiones de validez y no sólo a las moral-prácticas.

Las diferencias entre Habermas y Apel proceden de su distinta comprensión de la filosofía: el nudo del conflicto tiene que ver con la manera como ambos se refieren a los “presupuestos” operantes en la argumentación. La perspectiva trascendental apeliana implica una transformación semiótica de la filosofía kantiana: Apel, mediante reflexión trascendental, *accede* a aquello que está siempre ya (*immer schon*). Habermas *reconstruye* racionalmente; su pragmática formal busca convertir la conciencia implícita de reglas (*know how*) en otra que sea explícita (*know that*); esa elaboración teórica de un saber preteórico se expresa en enunciados hipotéticos.

3. Salerno, en la sección *La pregunta a la luz de la pragmática trascendental,* señala como, según Apel, no basta con recurrir al mundo de la vida para justificar (el procedimiento) una voluntad de acción consensuada. Es necesario *trascender* los contextos particulares de los agentes. La reflexión trascendental sobre las presuposiciones incuestionables del discurso permite una fundamentación última no deductiva. Y en ello no hay un residuo de fundamentalismo. Lo así afirmado no puede negarse sin autocontradicción pragmática.

La demostración reflexiva muestra que se ha aceptado ya desde el principio una racionalidad ética. La diferencia reconocida por Apel entre las condiciones reales de la acción y las del discurso lo lleva a reconocer que los agentes

morales deberían obrar siempre moralmente. Pero al estar ellos insertos en el plano de la acción están llevados también a obrar estratégicamente, en tanto son responsables de "sistemas de autoafirmación". Apel no quiere quedarse confinado en una ética de la convicción: su ética del discurso, en tanto ética de la co-responsabilidad, asume el afrontamiento que los hombres deben hacer ante las consecuencias que se siguen de sus acciones (es la parte B de su ética). Aparece aquí la tensión en el obrar moral ocasionada por la pertenencia del agente a una sociedad ideal de comunicación dada desde su inserción en una comunidad real de comunicación que no puede estratégicamente desatender. Ese conflicto que debe ser afrontado es el que lleva al agente a no quedar determinado por sus requerimientos estratégicos; siendo responsable de los "bienes civilizatorios obtenidos" se encuentra con que éstos pueden estar (y están) en contraposición con la *liberación* de la humanidad (sociedad ideal de comunicación). Apel postula la responsabilidad frente al presente, pero simultáneamente, al hacerlo, apunta a una *liberación in the long run.*

El "por qué ser moral" de Apel consiste en ese tender hacia la *liberación* (sociedad ideal de comunicación) oponiéndose a los requerimientos estratégicos del presente (en la sociedad real de comunicación en la que contrafácticamente se intenciona la comunidad ideal). Este es un punto no suficientemente resuelto de la propuesta apeliana.

4. Tanto Apel como Habermas recurren a la teoría de la evolución de la conciencia moral de Kohlberg. Cuando asumen filogenéticamente esa teoría, relativa a la adquisición de la competencia práctica moral, tornan posible pensar en una maduración cualitativo-moral de la humanidad; maduración que debiera ser promovida. Promover individual y colectivamente una respuesta existencial a la pregunta "¿por qué ser *moral*? (y no meramente *ético*)" es atender a las precisiones kantianas, según las cuales, para que el yo sea verdaderamente autónomo y libre, es necesario que *todos* los hombres lo sean. Es moralmente necesario ser morales para el logro de la *humanización* de la especie.

En *Diskurs und Verantwortung*,[3] Apel propicia, más allá de la etapa 6 del juicio moral (etapa superior y última de la conciencia moral), una etapa 7; sería la de aquellos que promueven una maduración moral plena de la humanidad. Ubica como candidatos posibles de dicha etapa a filósofos, intelectuales y también políticos. Es claro que tales políticos -responsables de sistemas de autoafirmación- deberían orientar su obrar estratégico desde la primacía de lo moral; de modo que el *in the long run* no sea un futuro ilusorio sino un estado presente, desde el que se busque concretar realmente la liberación.

5. La ética del discurso (Habermas y Apel) supone sujetos de habla que se reconocen como tales en la interlocución (pese a sus diferencias en el plano de la acción). Para que haya discurso es necesario algo previo: el *reconocimiento*. Ha sido necesario un cierto encauzamiento de un conflicto previo para el advenimiento del reconocimiento posibilitante del discurso. Pero ese encauzamiento del conflicto no significa la eliminación del mismo. En el plano de la acción, en el mundo real, la asimetría y el conflicto no desaparecen. Pudo haber sido necesaria una lucha para el logro del reconocimiento, pero aún tras ello las contraposiciones operan. La ética del discurso parte de una simetría de argumentantes *qua* argumentantes y deja sin considerar las instancias previas del reconocimiento. El discurso resolvería los intereses contrapuestos en una sociedad ideal de comunicación. Pero quien existe es una sociedad real de comunicación, en la cual pueden obtenerse condiciones que posibiliten el discurso; sin que ello permita afirmar que el discurso resolverá el conflicto. Lo importante es, argumentativamente, crear instituciones del discurso para afrontar conflictos.

6. Salerno, en su última sección *'¿Hay "una" respuesta acerca de porqué ser moral'*, concluye -haciendo referencia a la obra de Ricardo Maliandi- no en el sentido de que en el final de su *trabajo* hable de Maliandi, sino en el sentido de que la problemática señalada en Habermas y en Apel alcanza allí, en y con Maliandi, definición.

La ética del discurso carece de un reconocimiento pleno del conflicto. Sabe de su existencia fáctica; y para su encauzamiento y solución preconiza el discurso. Pero desconoce el alcance de la conflictividad. Maliandi señala una conflictividad *a priori* en el mismo ámbito formal de la moral.

Apel había señalado ya una tensión constitutiva y *a priori*, planteada por la contraposición entre la sociedad ideal de comunicación y la sociedad real de comunicación. La ética del discurso apeliana -en tanto se plantea como una ética de la corresponsabilidad, en su parte B-, señala cómo tener que ser moral para no quedar enredado

en la acción estratégica que realiza el responsable de un sistema de autoafirmación a fin de que no claudique frente al deber moral (al cual confina en un *in the long run)*. ¿Por qué ser moral? Porque tenemos que habérnosla con el conflicto.

¿Por qué ser moral? Para el tratamiento y encauzamiento de los conflictos fácticos, pero a partir de una dimensión conflictiva en el propio ámbito del discurso, Maliandi propone una *ética convergente.* Ella no es uniprincipialista, como acontece en la ética del discurso, sino pluriprincipialista.

Salerno presenta con claridad la problemática en Maliandi. En éste, el *a priori* de la conflictividad nos lleva a ser racionales. ¿Por qué ser moral? Porque la conflictividad nos es inevitablemente inherente.

Notas

1. Agradezco, con sincero gusto, poder comentar el agudo e inteligente *trabajo* del Profesor Gustavo Salerno.
2. Habermas. J. (1996), "Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits", en J. Habermas, *Texte und Kontexte,* Frankfurt/Main; Suhrkamp, 1991: 144. En castellano: "Excurso: trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá", en: J. Habermas (1996), *Textos y contextos,* Barcelona: Ariel, 164.
3. "Die Notwendigkeit einer Stufe 7 des moralischen Bewusstseins als solche einer Verantwortungsethik", en: K.-O. Apel (1990), *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 357-369 (destaco pág. 365),

***Comentario de Alberto Mario Damiani* al texto presentado por Ricardo Maliandi: "Importancia y límites del paradigma de la restricción compensada en la ética del discurso de Apel" (ver T. I, p. 198ss.)**

El trabajo que acabamos de escuchar trata sobre dos problemas de ética normativa: el de la posibilidad de aplicar las normas éticas generales a situaciones específicas y el de los criterios que deben utilizarse para efectuar dicha aplicación. Las propuestas ético-normativas de solución a dichos problemas son diversas. Maliandi denomina a estas propuestas "paradigmas de aplicabilidad". Como indica el título del trabajo, el objetivo del mismo es indicar la importancia y los límites de uno de estos paradigmas, a saber el utilizado por Karl Otto Apel en su ética del discurso. A continuación quisiera, en primer lugar, recordar brevemente la propuesta con la que Maliandi pretende superar esos límites del paradigma de la restricción compensada y, en segundo lugar, formular tres observaciones críticas contra esta propuesta superadora, que sirvan para abrir la discusión sobre el interesante trabajo que acabamos de escuchar.

Maliandi denomina paradigma de la aplicación compensada a la manera en que Apel piensa el problema de las condiciones de aplicabilidad del principio del discurso, recurriendo a la conocida distinción entre la parte A y la B de la ética discursiva. Maliandi reconoce la importancia o el mérito del paradigma de la restricción compensada. Dicho mérito consiste en poder superar las limitaciones o los defectos de otros paradigmas. Sin embargo, sostiene que, a pesar de este mérito, la propuesta de Apel adolece de ciertos límites o defectos, que pueden superarse, a su vez, mediante el paradigma de la convergencia. El mismo permite comprender que la argumentación práctica no sólo presupone el principio de la universalización sino también el principio de individualización y el conflicto entre ambos. Este conflicto constituye el "a priori de la conflictividad" y contendría la condición de posibilidad de los conflictos de intereses. Frente a la ética del discurso, la ética convergente viene a aclarar que las obligaciones derivadas de las responsabilidades que cada individuo debe asumir en cuanto miembro de un sistema de autoafirmación no bloquean exteriormente la aplicación inmediata del principio de universalización sino que constituyen expresiones del principio de individualización, intrínseco a la razón práctica. El principio de la complementación, propio de la

ética discursiva, es sustituido en la propuesta de Maliandi por el meta-principio de la convergencia, que exige maximizar la armonía o el equilibrio entre los principios opuestos de la razón práctica.

A continuación, a fin de abrir la discusión sobre el interesante trabajo que acabamos de escuchar, quisiera presentar algunas observaciones críticas sobre la propuesta que Maliandi presenta para superar los límites que atribuye a la ética del discurso.

1. Un primer punto que quisiera discutir se refiere a lo que Maliandi, reformulando algunas tesis de Simmel, denomina principio de individualización. Sobre este principio quisiera distinguir dos aspectos. Por un lado parece razonable que en la deliberación moral, en el discurso práctico se tengan en cuenta no sólo normas generales sino también el carácter singular e irrepetible de la situación en la que se van a aplicar esas normas, el carácter individual de los involucrados en esa situación, el carácter intransferible las responsabilidades de estos individuos, derivadas de las trayectorias singularísimas de sus biografías, etc. Todos estos aspectos individuales, singulares deben ser reconocidos a fin de evitar la unilateralidad en la evaluación de las situaciones y en la aplicación de las normas. Ya Aristóteles presentó esta exigencia con el nombre de *equidad*. El juez equitativo corrige prudentemente el carácter general de los términos de la ley, atendiendo a la singularidad de las circunstancias en las que la aplica. (Aristóteles, *Ét. Nic*., V, 10). Hasta aquí, todo bien.

Sin embargo, la ética convergente no se contenta con este reconocimiento de lo individual, que puede ser alegado por los participantes de los discursos prácticos cuando evalúan situaciones, normas y propuestas de acción. Maliandi pretende algo más. Maliandi pretende que la exigencia equitativa, prudente de atender a lo individual no sea sólo algo que se formula *en el discurso* práctico, sino también un principio *a priori*, una *condición de posibilidad* del discurso práctico. Mi primera observación sobre el trabajo de Maliandi es que esta pretensión resulta injustificada. Es cierto que, en general, puede reconocerse que toda situación es única y que hay deberes intransferibles de los individuos. Sin embargo, quisiera señalar que ningún individuo puede considerarse a sí mismo como un juez infalible, ni en la interpretación de una situación, ni en el reconocimiento de los alcances de la responsabilidad propia o ajena. Un individuo sólo puede *pretender* validez para su interpretación. La resolución argumentativa de esa pretensión depende del discurso práctico, esto es de un diálogo argumentativo en el que los miembros de *una comunidad* de argumentantes intentan determinar el curso de acción correcto para solucionar un problema moral. Cuando un participante del discurso práctico advierte a los demás que deben tener en cuenta el carácter irrepetible de la situación, las obligaciones intransferibles de los agentes, etc. esa advertencia forma parte de un *argumento*, mediante el cual eleva una *pretensión de validez universal*, y espera que el mismo resulte *admisible para todo posible interlocutor* que se interese seriamente por la cuestión.

A mi juicio, lo que Maliandi denomina “principio de individualización” es un conjunto de observaciones prudenciales que pueden ser utilizadas *en* el discurso práctico, como *parte* de un argumento tendiente a justificar o criticar propuestas de un curso de acción, pero no es una *condición* de ese argumento mismo. Si la exigencia de atender a lo individual resulta relevante para evaluar una situación particular o una propuesta práctica singular, es algo que tienen que determinar los participantes del discurso que se ocupan de evaluar esa situación y esa propuesta y lo harán de acuerdo a los argumentos disponibles. En cambio, la exigencia de que la propuesta y los argumentos que la justifiquen sean admisibles para todo interlocutor posible, lo que incluye también a los afectados, esto es, la exigencia de que la propuesta deba ser digna de consenso, no es algo que los participantes puedan determinar mediante el discurso práctico sino que es una condición de sentido del mismo. Dicho brevemente: la exigencia de atender a lo individual es *un criterio alegado en el discurso*, la exigencia de consenso es, en cambio, una *condición del sentido del discurso*. Por ello, la propuesta de elevar la exigencia de atender a lo individual al rango de principio a priori y condición trascendental resulta, a mi juicio, injustificada.

2. En conexión con esta cuestión del rango que se le debe atribuir a la consideración de lo individual, quisiera presentar una segunda observación sobre el trabajo de Maliandi, que no es más que una ejemplificación reflexiva de la que acabo de señalar. Una de las ventajas del tratamiento de las condiciones pragmático-trascendentales de la argumentación consiste en que no necesitamos perdernos en especulaciones, postulaciones o hipótesis más

o menos verosímiles sino que contamos con *una prueba* reflexiva, que nos permite determinar si un enunciado es o no es una condición del sentido de la argumentación. Esta prueba reflexiva ha sido denominada con distintas expresiones: Apel la denomina "principio de autoalcance", Wolfgang Kuhlmann "reflexión estricta" y Dietrich Böhler "reflexión del diálogo actual". Esta prueba consiste en tratar de aplicar al diálogo *actual*, a los actos de habla que estamos realizando *en este momento*, lo que lo postulamos *in abstracto*. Ello permite evitar la especulación sobre situaciones imaginarias en las que actúan agentes postulados por el filósofo y atender reflexivamente a lo que efectivamente ocurre en nuestra situación actual en la que nosotros estamos actuando *aquí y ahora*. Atendamos, entonces, por un momento, a nuestra situación actual, única e irrepetible, en la que estamos considerando la propuesta de Maliandi. Maliandi realiza una *acción* consistente en presentar su propuesta como una respuesta al problema de la aplicabilidad de las normas éticas. Con esta propuesta eleva una pretensión de validez que nosotros tenemos derecho a criticar y que él debe apoyar mediante argumentos. Atendamos por un momento a ese derecho y a ese deber constitutivo del sentido del acto de Maliandi: ¿es posible acaso negarlos alegando el carácter único e irrepetible de la situación y de nuestra individualidad? ¿Cómo reaccionaríamos si Maliandi nos dijera, por ejemplo, que su individualidad singularísima lo exime de la obligación de responder a nuestras objeciones, o que lo autoriza a excluir arbitrariamente del actual diálogo argumentativo a alguno de sus críticos potenciales, o que su biografía y los compromisos que ha asumido durante su vida lo habilitan para conformarse con sus certezas subjetivas y no tener que apelar al juicio de la comunidad ideal e ilimitada de la argumentación, de la que *aquí y ahora* estamos formando parte en cuanto evaluamos las pretensiones de validez elevadas por Maliandi?

Es cierto que Maliandi tiene el deber *intransferible* de apoyar mediante argumentos sus pretensiones de validez elevadas en esta situación *particular e irrepetible*, pero ese deber lo tiene todo hablante que eleve pretensiones de validez en cualquier situación singular e irrepetible. Quien ha realizado un acto debe responder por él (lo mismo da que sea un acto de habla o no). No veo aquí nada que pueda identificarse con un principio de individualización sino sólo una norma general. Es cierto también que hay situaciones en las que no es posible responder inmediatamente por nuestros actos. En nuestro caso, por ejemplo, si alguna condición *fáctica* lo impidiera (como la falta de tiempo, un dolor de cabeza, un terremoto que nos obligara a abandonar la sala, etcétera), tendríamos que considerar las características de la situación en la que Maliandi debería haber presentado argumentos, pero, diríamos, se vio impedido por las circunstancias. Sin embargo, esta atención a las circunstancias sólo puede presentarse como parte de un argumento, compuesto de actos de habla que tienen dos partes: una parte proposicional y otra performativa. Quien formula ese argumento alega en la parte proposicional la *singularidad* de las circunstancias como razón para eximir el cumplimiento de un deber del hablante, a la vez que eleva en la parte performativa pretensiones de validez *universales* que deben ser resueltas por el discurso práctico. Por lo tanto, podemos advertir claramente que lo que Maliandi denomina "principio de la individualización" se encuentra en la parte proposicional de un argumento práctico, pero no en la parte performativa del mismo. *Las condiciones trascendentales de la argumentación se encuentran, como sabemos, en la parte performativa*. Esta consideración reflexiva de nuestra situación actual parece, entonces, confirmar lo que señalé más arriba: el llamado principio de individualización no es una condición de sentido trascendental de la argumentación práctica, sino que indica una estrategia argumentativa entre otras, que puede utilizarse dentro de la argumentación práctica.

3. Por último, quisiera detenerme por un momento en el carácter *a priori* de la conflictividad, postulado por la ética convergente, a partir de una reformulación de algunas tesis de Nicolai Hartmann. Maliandi insiste en que no hay sólo conflicto entre intereses, sino también conflicto entre obligaciones o normas morales. A mi juicio, esta conflictividad normativa puede y debe reconocerse como un *hecho* del *ethos*. Maliandi, sin embargo, no se contenta con este reconocimiento sino que afirma que hay un conflicto *a priori* entre obligaciones morales. Me parece que esta cuestión se puede aclarar mediante la siguiente pregunta: *¿bajo qué condiciones se hace presente un conflicto entre obligaciones morales?* Tomemos como ejemplo el célebre caso examinado por Immanuel Kant y Benjamin Constant, en que se presenta un conflicto entre la obligación de ser sincero y la obligación de salvar la vida de un inocente. Es cierto que hay aquí un conflicto normativo pero

no creo que pueda decirse que se trata de un conflicto *a priori*. Esas normas entran en conflicto *en este caso* por motivo de las circunstancias *fácticas* en las que hay que aplicarlas. Si las circunstancias fuesen otras, el conflicto desaparecería. Si tuviésemos que responder, no ante un asesino, como en el caso mencionado, sino ante un tribunal de jueces imparciales que aplican leyes justas, no habría conflicto normativo porque, en este caso, nuestra sinceridad no pondría en peligro la vida de un inocente. De ello podemos inferir lo siguiente. Los conflictos entre obligaciones morales sólo pueden producirse en aquellas situaciones donde los participantes de la interacción social se interrelacionan de manera meramente estratégica y no están dispuestos a coordinar sus acciones mediante el discurso práctico. Dicho de otro modo, para sostener el carácter *a priori* y no meramente fáctico *de la conflictividad normativa*, creo que Maliandi debería presentar un caso que cumpla con las dos condiciones siguientes. Por un lado, debería tratarse de una situación en la que los involucrados atienden *exclusivamente a la fuerza del mejor argumento*. Por el otro, debería mostrarse que *en esa situación* la relación entre dos normas igualmente válidas es tal que si se obedece una, necesariamente se transgrede la otra, y viceversa.

Estas fueron, entonces, algunas observaciones formuladas para abrir la discusión sobre el interesante trabajo de Ricardo Maliandi.

COLOQUIO 2007

Comentario de Gustavo Salerno al texto presentado por Dorando J. Michelini: "Discurso y solidaridad" (ver T. I, p. 233ss.)

La oportunidad de oficiar como comentador del trabajo de Dorando Michelini ha sido para mí motivo de satisfacción. Este reconocimiento se hace extensivo a su persona en el sentido de su compromiso e iniciativa para convocarnos aquí en torno a un interés compartido, respecto a su generosidad para con todos los asistentes, y por su renovado esfuerzo para ampliar el marco de trabajo en torno a la Ética del Discurso. En esta breve exposición quisiera ofrecer una sucinta enumeración de los aspectos centrales de la arquitectónica del trabajo de Michelini que podrían convertirse en objeto una discusión ulterior.

1. El artículo "Discurso y solidaridad"

El autor comienza caracterizando los rasgos más destacados de la fundamentación de la ética que propone Apel. En el contexto de la proliferación de las consecuencias de las acciones humanas a una escala que excede los ámbitos individual y comunitario, la ética del discurso se presenta ante todo como un programa que aspira a ofrecer los fundamentos y criterios de la posibilidad y la validez de la *solidaridad* y la *responsabilidad* en un *macro*-ámbito. El primer aspecto que interesa a Michelini destacar es el de la autocomprensión que, en líneas generales, comparten Apel y Habermas: ambos adjudican al discurso argumentativo un "lugar metodológico clave" ya que es el *locus* y *Medium* de la búsqueda cooperativa del consenso entre todos los afectados. Michelini explicita correctamente en qué medida y con qué alcances tanto la responsabilidad como la solidaridad son inherentes a la trama discursivo-argumentativa y no, por el contrario, un anexo externo añadido por la teoría. En este sentido, se destaca la afirmación -susceptible de una discusión ulterior- respecto a que aquellas "no apuntan ni a la consolidación ni a la eliminación de las diferencias, sino al examen de la validez de las exigencias normativas que ellas contienen". Esta tesis se encuentra en relación con el doble punto de partida que asume la ética del discurso, ya que ésta pretende dar cuenta en la reflexión ético-filosófica tanto de la facticidad (las tradiciones, los valores y las formas de vida

que conforman un *ethos* irrebasable) como de la idealidad ya-siempre presupuesta normativamente (la cual permite la evaluación y la crítica racional). Michelini refiere esta "tensión dialéctica ineludible" entre lo formal y lo material, lo universal y lo particular, apoyándose, no improvisadamente, en los trabajos *Dejar la posmodernidad* y *Volver a la razón* del filósofo de la "convergencia".

Otro de los aspectos más significativos del trabajo que ahora comento incumbe a la concepción, en este caso estrictamente apeliana, respecto a que en toda argumentación *en serio* se encuentran asumidas una serie de normas de alcance universal que pueden explicitarse mediante un *test* de comprobación (la no-autocontradicción performativa y la imposibilidad de fundamentación deductiva) como condiciones de posibilidad de la comunicación. En este sentido, Michelini recuerda que la ética del discurso, al ocuparse no sólo de la buena intención sino también de las consecuencias de las acciones, corrige dos tópicos característicos de la ética kantiana: el rigorismo y el monologismo. A partir de la fundamentación apeliana ya no es suficiente un experimento mental (*Gedankexperiment*) en el que individuo puede determinar por sí sólo si la máxima de su acción es universalizable, en virtud de que el *telos* inherente al lenguaje (el entendimiento) exige que nos preguntemos si podríamos someter nuestros intereses al arbitraje de un consenso universal. Al cuestionarse alguna de las pretensiones de la validez el recurso al intercambio discursivo se muestra como la única alternativa posible ante la violencia y la negociación, y esto interesa principalmente porque -como recuerda Michelini- Apel piensa que en la pretensión de corrección se anticipa la "solidaridad de una comunidad ideal de comunicación". El primer apartado del trabajo de Michelini culmina con una breve descripción de la arquitectónica de la ética apeliana, destacando lo esencial de las partes en las que consta.

Los parágrafos finales se ocupan detenidamente del concepto de solidaridad, en el que hay que distinguir -con Apel- entre un tipo *primordial* (que atañe a la fundamentación última de la ética y opera como idea regulativa) y otro *situacional* (que atiende a la aplicación histórica y contextual de las normas morales). Para Michelini "en el pensamiento filosófico de Karl-Otto Apel el principio de *solidaridad* aparece estrechamente relacionado con el de *responsabilidad*", lo cual significa que se hallan en dependencia de los presupuestos idealizantes del discurso práctico. Precisamente en la tematización de la problemática de la responsabilidad radica para Michelini la "diferencia específica y distintiva de la ética del discurso frente a otras éticas deontológicas y prinicipistas" ya que, al mismo tiempo, se procura (*i*) el reconocimiento cooperativo de los problemas de interés común; y (*ii*) la asunción conjunta de las consecuencias.

Michelini destaca el esfuerzo apeliano para ofrecer una fundamentación universal de la ética mediante el hallazgo de razones supracontextuales de la crítica y del enjuiciamiento de nuestras acciones. En este contexto se destaca ante todo la *corresponsabilidad solidaria* para con todos los posibles afectados. Para Michelini es necesario tener en cuenta que, si bien es cierto que la solidaridad puede tener significados y fundamentos diferentes según el contexto (es decir: pueden aparecer como un valor o una virtud justificados en lo emotivo, volitivo o religioso), el principio de corresponsabilidad es más fundamental que cualquier imputación individual. Finalmente, el autor vuelve a recordar la ceñida imbricación que tienen solidaridad y discurso en el sentido de que la corresponsabilidad que se promueve para enfrentar los problemas de la necesidad y la posibilidad de una macro-ética contiene una teleología que apunta a la colaboración en la creación de las condiciones institucionales de la moral discursiva y de los presupuestos del estado de derecho. Sin embargo, Michelini también muestra porqué no es suficiente una solidaridad discursiva: "el principio del discurso no se solapa con el principio primordial del discurso, sino que está subordinado a él". Asimismo, la corresponsabilidad solidaria se constituye en base del universalismo discurso y, como principio normativo, "establece un puente, una articulación estrecha entre el principio moral primordial y el mundo de la vida". De allí que la solidaridad primordial anteriormente descrita aparezca a la vez como idea regulativa y parámetro para la evaluación crítica de la interacción solidaria particular.

2. Aportes para una discusión

Quisiera ahora destacar dos cuestiones que se siguen del trabajo de Michelini para iniciar una discusión (argumentativa y amistosa) con el autor y con el público presente. Ambas, no obstante, giran en torno a una misma problemática. Antes de ello, se impone una ligera aclaración respecto a una afirmación que

Michelini realiza en su presentación general de los rasgos fundamentales de la ética del discurso. Allí se dice (p. 3 en el original) que la ética apeliana "se autocomprende como una teoría ética de dos niveles, a saber: la parte 'A' de fundamentación última racional de las normas morales y la parte 'B' de aplicación histórica y situacional de dichas normas". Aparte de los detalles semánticos que hay que tener en cuenta, parece conveniente recordar que cuando Apel se refiere a "dos niveles" piensa exclusivamente en la "parte A" de su arquitectónica para caracterizarla como una ética *procedimentalista* y distinguir: la *norma básica* (fundamentada por reflexión pragmático-trascendental), y los *discursos prácticos* a los que aquella remite y en los que se procura la fundamentación de normas situacionales mediante la búsqueda de consenso. Por ello, cuando Apel se refiere a que su ética consta de "dos partes" pretende destacar el entrelazamiento -según él del todo viable- entre la problemática de la fundamentación última del principio del discurso y la de la aplicación del mismo ante compromisos previamente asumidos en los "sistemas de autoafirmación" (cuestión que el propio Michelini destaca en p. 4 del original).

Ahora bien, el primer tópico que propongo para la discusión es el siguiente: ¿no es posible -con Apel o, quizá, más allá de él- destacar una imputación individual irrebasable e intransferible de la responsabilidad? Y si éste fuera el caso: ¿qué matices habría que contemplar en el concepto de solidaridad (objeto del texto de Michelini)? Me interesa aquí problematizar las referencias de Apel respecto a –precisamente- la idea de que el principio de la corresponsabilidad tiene que incumbir también a la economía, el derecho y el Estado. El interrogante puede también presentarse así: ¿qué mediación puede establecerse entre la fundamentación que se realiza de la validez del principio de corresponsabilidad solidaria y la exigbilidad empírica a actores determinados, cuyas acciones también deparan consecuencias globales?

Seguidamente, me interesa repensar -con Michelini o, quizá, más allá de él- la cuestión acerca de que la responsabilidad y la solidaridad se necesitan mutuamente para: (*i*) la determinación cooperativa de los problemas, y (*ii*) la asunción conjunta de las consecuencias. Mi inquietud es: ¿observa el autor que la ética apeliana ofrece un marco adecuado para que pueda establecerse como problema legítimo de una macro-ética posconvencional y posmetafísica *mi* interés particular? Como Michelini recuerda, incluso los requerimientos individuales de los interlocutores tienen que prestarse al discurso argumentativo para ser éstos justificados como "excepciones en determinadas circunstancias" (p. 8 en el original). Pues bien, ¿es lo individual o situacional *sólo* una excepción frente a la que tenemos que ser solidarios, o bien puede pensarse como una exigencia, es decir, como un principio, ineliminable e irrebasable?

Cualquiera de las preguntas aquí vertidas no cuestionan lo fundamental de un trabajo sobrio y sin fisuras, y más bien pretender continuar por caminos por él abiertos. Por la oportunidad y la predisposición para compartir estas consideraciones brindo mi agradecimiento al Dr. Michelini.

Comentario de Alberto Mario Damiani al texto presentado por Ricardo Maliandi: "La presunción de aplicabilidad y el "espíritu" de la ética discursiva" (ver T. I, p. 183ss.).

El trabajo que acabamos de escuchar se propone mostrar que la ética del discurso formulada por Karl-Otto Apel presupone implícitamente los principios sincrónicos y diacrónicos de la ética convergente formulada por el propio Ricardo Maliandi. Este trabajo desarrolla y explicita la siguiente tesis que aparece mencionada en otros escritos de su autor: la ética convergente no es incompatible con la ética del discurso sino que su tarea consiste en explicitar una estructura de principios, conflictos y marchas de la razón, que en la ética discursiva todavía se mantienen implícitos o tácitos. En ese sentido resulta claramente ilustrativa la última parte de este trabajo, que Maliandi dedica a indicar con precisión la conexión arquitectónica de las dos teorías éticas mencionadas, formulando algunas tesis sobre la presencia de los principios sincrónicos y diacrónicos de su ética convergente en las distintas partes (A y B) de la ética del discurso. Para realizar el propósito mencionado, Maliandi utiliza tanto un instrumental conceptual que ya encontramos en sus escritos anteriores, como también algunas nociones novedosas que, si no me equivoco, formula por primera vez en este trabajo, por ejemplo la noción de "presunción de aplicabilidad".

Esta noción permite dar cuenta del siguiente hecho: la propuesta, la fundamentación y el consiguiente establecimiento de un principio ético suponen que el mismo puede y debe ser aplicado. La introducción de esta noción permite apreciar desde un nuevo ángulo el necesario entrelazamiento entre las problemáticas de dos disciplinas de la ética filosófica: la ética normativa y la ética aplicada, o en términos más precisos entre el problema de la fundamentación de las normas éticas y el problema de su aplicación. Mientras Apel advirtió un aspecto de este entrelazamiento al afirmar que también la parte B de la ética es un nivel de fundamentación (esto es de la fundamentación referida a las condiciones históricas de la aplicación de las normas), la presunción de aplicabilidad propuesta por Maliandi permite advertir que la posibilidad y el deber de aplicar principios éticos se encuentran presupuestos desde el momento en que los mismos se proponen, fundamentan y establecen.

Maliandi afirma la validez a priori y trascendental de la presunción de aplicabilidad de los principios éticos y justifica esta afirmación señalando que su negación incurre en una autocontradicción performativa. Esta justificación nos da una pista sobre el alcance de la mencionada presunción. Quien propone un principio como parte de la solución de *un* problema no pretende sólo la validez o corrección normativa del principio propuesto, sino también su aplicabilidad (alética y deóntica). Por lo tanto quien al proponer un principio, afirmase a la vez que el mismo es *absolutamente* inaplicable, estaría incurriendo en una inconsistencia. Sin embargo, quien propone un principio para solucionar un problema no parece que esté suponiendo que el mismo es aplicable en cualquier situación o bajo cualquier condición. Por ello, si bien la negación absoluta de la aplicabilidad carece de sentido, la *restricción* de la aplicación del principio a determinadas condiciones no parece padecer de la mencionada inconsistencia.

La pregunta que le interesa especialmente a Maliandi es de dónde surge la necesidad de restringir la obligación de aplicar un principio, que ya se ha reconocido como válido. La respuesta que Maliandi nos propone es la siguiente: lo único que puede restringir esa obligación es la obligación de aplicar otro principio igualmente válido. Esta respuesta le permite a Maliandi sostener que toda teoría ética que quiera evitar el rigorismo, debe admitir la existencia de varios principios. La ética del discurso, en su versión oficial, admite sólo un principio ético, el principio del discurso, y lo amplía como principio de complementación (que "compensa" la restricción de la aplicación del primero). Por ello, esta ética parece dejar sin respuesta la pregunta por la necesidad de restringir la aplicación del principio ético. Maliandi propone el pluriprincipialismo de su ética convergente como una solución a un problema que la versión oficial de la ética del discurso parece no poder resolver. En ese sentido, la ética convergente se propone como una nueva versión de la ética del discurso, en la que se explicitarían los principios, conflictos, convergencias, etc. que en la versión oficial no se afirman, pero que son tácitamente supuestos. La ética convergente pretende, entonces, explicar la restricción de la obligación de aplicar el principio del discurso por la obligación de aplicar el principio de individualización.

En el trabajo que acabamos de escuchar el propio Maliandi propone este principio como

posible objeto para nuestra discusión de su trabajo. A fin de abrir esta discusión quisiera recordar que en las Jornadas anteriores no objeté este principio como tal sino un aspecto específico que Maliandi le atribuye, a saber: su carácter a priori y trascendental. Para responder a esta objeción, Maliandi ensaya ahora una nueva estrategia. La misma consiste en limitar el alcance de este principio al discurso práctico. Según esta nueva estrategia, el principio de individualización es una condición de posibilidad *sólo* de los argumentos que componen el discurso práctico. Con ello Maliandi ha dado *un primer paso* en una dirección que creo correcta. Con este primer paso, Maliandi parece estar reconociendo que no puede probarse que su principio de individualización esté también necesariamente presupuesto en el discurso teórico, como una condición trascendental de posibilidad, por ejemplo en el discurso filosófico, o con más precisión en el diálogo argumentativo actual, el que estamos manteniendo nosotros en este momento y en este lugar (o que virtualmente mantenemos el autor z el lector de estas líneas).

Sin embargo, quisiera señalar que este *primer* paso parece resultar insuficiente y que esta nueva estrategia no carece de dificultades. La primera dificultad reside en que la postulación de un principio ético como condición exclusiva del discurso práctico desaprovecha un descubrimiento fundamental de la ética del discurso, presentado por Apel en su artículo "El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética" (Apel, 1973), a saber: la validez intersubjetiva de las normas morales puede ser justificada racionalmente señalando que las mismas se encuentran necesariamente presupuestas en la parte performativa del *discurso teórico* (por ejemplo el discurso de la ciencia valorativamente neutral) y en general de *toda* argumentación racional. Maliandi renuncia a aprovechar este descubrimiento para justificar la validez de su principio de individualización, en cuanto sostiene que el mismo es una condición del discurso práctico, pero no del teórico. Una segunda dificultad, derivada de la anterior, consiste en lo siguiente. Todo acto de habla contiene en su parte performativa la elevación de al menos tres pretensiones de validez: pretensión de verdad, de rectitud normativa y de sinceridad. Cada tipo de acto eleva prioritariamente una de estas pretensiones y, de manera secundaria, las demás. En el discurso teórico se encuentran implícitas, por tanto, pretensiones de rectitud normativa cuya resolución sólo podría tener lugar en el discurso práctico. El discurso teórico y el práctico se encuentran entrelazados en el nivel pragmático de tal manera que parece difícil que un presupuesto trascendental valga sólo para el discurso práctico pero no para el teórico.

La mayor dificultad de la nueva estrategia de Maliandi no reside, sin embargo, ni en el desaprovechamiento de un descubrimiento, ni en la problemática postulación de una escisión entre discurso teórico y discurso práctico, sino en lo siguiente. Si alguien pregunta *filosóficamente* por la fundamentación de otras condiciones normativo-morales de la argumentación, la respuesta oficial de la ética del discurso consiste en mostrarle a quien hace esa pregunta que él, en cuanto argumentante, ya ha aceptado la validez u obligatoriedad de esas condiciones y la seguirá aceptando mientras hable y actúe con sentido. Esta respuesta no puede ofrecerse a quien pregunte por la fundamentación del principio de individualización, porque, como el propio Maliandi postula en su nueva estrategia, este principio no es una condición de posibilidad del discurso teórico/filosófico en la que se formula dicha pregunta, sino *sólo* una condición del discurso práctico.

¿Cómo justificar, entonces, que el principio de individualización es una condición a priori y trascendental de la posibilidad del discurso práctico? Debo confesar que la respuesta ofrecida por la nueva estrategia de Maliandi me resulta un tanto desconcertante. Por un lado, Maliandi afirma que es posible reconstruir o explicitar dicho principio como una condición tal "por medio de una reflexión pragmático trascendental". Entiendo que el procedimiento anunciado debería contener los siguiente pasos: (1) presentar un argumento práctico (o que forme parte de un discurso práctico); (2) explicitar el principio de individualización como un componente de *la parte performativa* de alguno de los actos de habla que componen ese argumento; (3) mostrar que la negación de ese principio conduce a una autocontradicción performativa; (4) mostrar que su deducción conduce a una petición de principio. Por otro lado, en vez de realizar este procedimiento, Maliandi nos propone, como justificación suficiente de su principio, el siguiente *modus tollens*: "si hay un único principio, éste *debe ser* aplicado; si el principio *no puede ser* aplicado, no hay un solo principio." (Maliandi 2007, p. 11, el subrayado es mío). Sobre esta respuesta de Maliandi quisiera decir que la misma me resulta desconcertante, porque en este *modus tollens* no puedo llegar a ver la explicitación de la *parte*

performativa de ningún acto de habla, sino que parece más bien atender sólo a la parte proposicional. El *modus tollens* es una forma válida de la lógica proposicional y no veo cómo pueda utilizarse para evaluar *la consistencia entre las dos partes* de un acto de habla. Le agradecería a Maliandi si pudiese aclarar por qué afirma que mediante este *modus tollens* se realiza una reflexión trascendental.

Llegados a este punto quisiera retomar la pregunta por la necesidad de restringir la obligación de aplicar un principio. Maliandi sostiene que esta restricción *sólo* puede explicarse por la existencia de una pluralidad de (al menos dos) principios que deben ser aplicados y cuyas aplicaciones se restringen mutuamente. Debo confesar que no llego a ver *porqué* Maliandi afirma que es *la única manera* de considerar la restricción mencionada. Quien propone restringir la aplicación del principio del discurso en una situación determinada debe poder *alegar* que las condiciones se lo impiden (por ejemplo, las responsabilidades y los compromisos adquiridos por el agente con un sistema de autoafirmación), esto es que dichas condiciones son una *razón suficiente* para no implementar un discurso *real* que determine la mejor solución para un conflicto de intereses. Si la restricción de la obligación de aplicar el principio del discurso tiene siempre esta forma, es claro que *un discurso virtual o posible acompaña siempre ya* toda propuesta de restricción de implementación de un discurso real. No me estoy refiriendo aquí a la compensación de la restricción consistente en la obligación a largo plazo de comprometerse en la implementación real de un discurso que no pudo tener lugar, sino al hecho siguiente: toda restricción de la obligación de aplicar el principio del discurso no es sólo objeto de compensación sino también de justificación racional. No cualquier propuesta de restricción de este principio puede ser aceptada sin más como válida, sino que toda propuesta de este tipo debe ser acompañada de argumentos que la justifiquen. La validez de esos argumentos sólo puede ser determinada por un discurso (virtual o futuro) tendiente a un consenso en una comunidad ideal e ilimitada de argumentación. El principio del discurso se mantiene operante incluso cuando *se afirma* que no puede ser fácticamente aplicado para resolver un conflicto de intereses y se mantiene porque sino dicha afirmación sería arbitraria. Dicho brevemente: quien propone restringir la aplicación del principio del discurso eleva una pretensión de validez que sólo puede ser resuelta mediante el discurso. Lo que impide la implementación de discursos prácticos reales no parece ser pues el principio de individualización propuesto por Maliandi sino ciertas *razones* cuya validez depende del asentimiento de la comunidad ideal e ilimitada de comunicación. La restricción del principio del discurso *puede ser* explicada sin postular un principio de individualización. No hay necesidad de esta postulación para explicar aquella restricción. (*Principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*).

Para terminar, quisiera formular una última pregunta sobre el principio de individualización. Por un lado, Maliandi presenta este principio como una razón para explicar la restricción de la obligación de aplicar el principio del discurso; esto es como una *condición que* impide o *imposibilita* el discurso práctico. Por otro lado, Maliandi presenta su principio de individualización como una condición trascendental, como una *condición de posibilidad* del discurso práctico. La pregunta decisiva parece ser entonces la siguiente: ¿No es acaso contradictorio afirmar que el principio de individualización es a la vez una condición de posibilidad y una condición de imposibilidad del discurso práctico?

Estas fueron algunas observaciones formuladas para abrir la discusión sobre el interesante trabajo de Ricardo Maliandi.

Comentario de Alberto Mario Damiani al texto presentado por Gustavo Salerno: "La dialéctica y el principio procedimental de la ética de Karl-Otto Apel" (ver T. I, p. 102ss.)

El trabajo que acabamos de escuchar trata sobre el problema de la articulación de dos elementos claves de la ética del discurso propuesta por Apel. El primero de esos elementos es el principio procedimental o metanorma que exige resolver los conflictos de intereses mediante discursos prácticos tendientes a un consenso argumentativo de todos los afectados. El segundo elemento es el entrecruzamiento dialéctico de las dos comunidades a las que pertenece todo participante de dichos discursos prácticos, a saber: la comunidad real de comunicación y la comunidad ideal de comunicación. Salerno propone resolver el mencionado problema mediante una formulación del principio procedimental que contenga una doble exigencia derivada del entrecruzamiento dialéctico de las dos comunidades.

Para examinar el problema de la articulación del principio procedimental con el mencionado entrecruzamiento dialéctico, Salerno divide su trabajo en dos partes. En la primera reconstruye las diversas formulaciones que Apel ofrece en sus escritos de la dialéctica de las dos comunidades. Salerno logra distinguir dos perspectivas en el tratamiento de dicha dialéctica. Por un lado, una perspectiva gnoseoantropológica que tiene por objeto la articulación del momento de la reflexión sobre las condiciones trascendentales con el momento de la orientación práctica de la praxis material. Por otro lado, una perspectiva ética que permite reconocer la tensión inherente a la doble pertenencia de todo participante del discurso práctico a ambas comunidades y exige realizar la comunidad ideal en la real. En la segunda parte de su trabajo, Salerno se encarga de examinar la problemática de la facticidad en el marco de la ética del discurso, atendiendo, por un lado, a la insuficiencia de una reflexión meramente hermenéutica que renuncie a la crítica y, por el otro, a los sistemas de autoafirmación en los que se encuentra comprometido todo agente y que condicionan la aplicación del principio procedimental.

A fin de abrir la discusión sobre el interesante trabajo que acabamos de escuchar, quisiera presentar a continuación cuatro observaciones sobre el mismo. La primera observación se refiere a los alcances del entrecruzamiento dialéctico de las dos comunidades (1), la segunda a una formulación del procedimiento de fundamentación de normas situacionales como un experimento imaginario (2), la tercera a la presunta opacidad ineliminable del sentido contenida en el *a priori* de la contingencia (3), y la cuarta al "principio pocedimental dialéctico" propuesto por Salerno (4).

1. Mi primera observación se refiere a los componentes del entrecruzamiento dialéctico. Por un lado, Salerno presenta correctamente la comunidad real de comunicación y a la ideal como presupuestos necesarios del discurso práctico y atiende tanto a la tensión inherente entre ellas, como a las exigencias de mantener y de superar dicha tensión. Por otro lado, en este trabajo el par conceptual "comunidad real / comunidad ideal" *parece* quedar asimilado con otros pares conceptuales, tales como "sentido / validez", "aplicación / fundamentación", "partes B y A", etc. Creo que esta asimilación no resulta recomendable por varios motivos, entre los que se cuenta por ejemplo, que en el nivel de la fundamentación "A" encontramos el presupuesto necesario de ambas comunidades y no sólo de la ideal, que el sentido no puede ser totalmente referido al plano fáctico porque la comprensión del sentido de un acto de habla presupone la identificación de la pretensión de validez que ese acto eleva para ser resuelta por interlocutores posibles, que la facticidad constitutiva de la finitud del existente humano no puede asimilarse a la facticidad de "coerciones funcionales" regresivas, etc.

2. Mi segunda observación se refiere a un experimento mental. Siguiendo a Apel, Salerno nos dice que ese experimento indicaría el procedimiento prescripto por el principio de la ética del discurso. En ese experimento "el agente *debe imaginar* [...] si podría someter sus propios intereses al arbitraje de un consenso universal" (el subrayado es mío). No sé si esta forma de presentar el procedimiento de fundamentación ético-discursiva es la más afortunada. Frente a la propuesta de este experimento mental, alguien podría todavía preguntar: "¿por qué *debo imaginar* tal cosa?" Se me ocurre que esta pregunta no tendría lugar si en vez de proponer un experimento imaginario advirtiéramos que quien se propone realizar una acción cualquiera *eleva* implícita pero necesariamente una pretensión de validez normativa ante una comunidad de posibles interlocutores, *reconoce* el consenso discursivo de los mismos como la última instancia de la resolución de dicha pretensión, etc. La clave del procedimiento prescripto por el principio ético-discursivo no consiste en un acto contingente de

la imaginación, sino en *la reflexión sobre los actos que implícita pero necesariamente realiza* quien se propone una acción cualquiera. En cuanto virtual interlocutor de un discurso práctico, el agente se encuentra *siempre ya* ligado a condiciones ético-normativas necesarias. Si alguien preguntara, por ejemplo: "¿por qué debo aceptar esas condiciones?" la respuesta es que ya las ha aceptado y no puede rechazarlas mientras siga actuando y hablando con sentido.

3. Mi tercera observación se refiere al postulado que identifica el *a priori* de la contingencia con una "opacidad ineliminable", una "oscuridad irrebasable", tanto metódica como prácticamente. Sobre este postulado quisiera indicar, en primer lugar, que el mismo parece contener una renuncia a la reflexión crítica prescripta por el *sapere aude* kantiano en favor de una hermenéutica del sentido heredado de la tradición histórica, con todas las consecuencias que esta renuncia necesariamente acarrea. En segundo lugar, este postulado parece contener una dificultad expresable mediante las siguientes preguntas. Si el sentido de nuestros actos de habla adoleciera *por principio* de una "opacidad ineliminable", ¿cómo podríamos saber que ese sentido es opaco y que es para nosotros ineliminable? Si el sentido transparente y claro de nuestros actos de habla estuviese para nosotros *por principio* vedado, ¿de dónde sacaríamos el criterio o el parámetro de la opacidad y de la oscuridad? Si no entiendo mal, el postulado de una "opacidad ineliminable" del sentido (al igual que el de una cosa en sí incognoscible) supone la representación teológico-metafísica de un intérprete absoluto que capta el sentido transparente y claro, un sentido que a nosotros se nos escaparía por principio. Ese intérprete podría *comparar* la claridad de su comprensión con la oscuridad de la nuestra. Ahora bien, si nosotros estuviésemos condenados por principio a una "opacidad ineliminable", no podríamos realizar esa comparación y, por tanto, tampoco seríamos conscientes de dicha opacidad.

Por último, quisiera señalar que la mayor dificultad de la postulación del carácter ineliminable de la opacidad y la oscuridad del sentido no radica ni en su conservadurismo anti-ilustrado, ni en las representaciones teológico-metafísicas que presupone, sino en que se trata de un postulado pragmáticamente inconsistente. Su inconsistencia radica en que el *acto* de afirmarlo presupone necesariamente admitir algo que el *contenido proposicional* de ese postulado niega. A fin de considerar esta inconsistencia, adviértase lo siguiente. Salerno, al realizar *el acto de afirmar* su postulado, nos reconoce a nosotros implícitamente como miembros de una comunidad de interlocutores que puede comprender *claramente* el sentido del mismo, esto es de una comunidad capaz, en el largo plazo, de superar cualquier malentendido, cualquier oscuridad, cualquier opacidad del sentido del mismo. El *contenido* del postulado, en cambio, nos niega esa capacidad en cuanto sostiene el carácter "ineliminable" de la opacidad e "irrebasable" de la oscuridad del sentido que nosotros podríamos comprender. De esa manera, Salerno nos propone como claramente comprensible lo siguiente: nosotros somos por principio incapaces de comprender claramente. En términos técnicos, el postulado hermenéutico propuesto es pragmáticamente inconsistente porque su parte proposicional niega lo que su parte preformativa presupone necesariamente, a saber: nuestra capacidad para eliminar toda opacidad y de rebasar toda oscuridad.

4. Por último, quisiera presentar una cuarta observación referente al "principio procedimental dialéctico" propuesto por Salerno para resolver el problema de la articulación entre el procedimiento formal prescripto por la ética del discurso y la dialéctica entre las comunidades ideal y real de comunicación. Salerno lo presenta del siguiente modo: "El *Gedankexperiment* apeliano exige preguntarnos si podría someter mis intereses -o los de la situación- al arbitraje discursivo de un consenso universal; un principio procedimental dialéctico tendría *además* la forma del siguiente interrogante: si el arbitraje discursivo de un consenso universal podría contener mis intereses (o los de la situación)."

La formulación de un "principio procedimental dialéctico" tendría la ventaja de integrar dos elementos que en la ética discursiva de Apel se encontrarían aparentemente desvinculados: por un lado un principio procedimental formal y por otro una dialéctica de las dos comunidades de comunicación (la real y la ideal). Si lo entiendo bien, el principio de Salerno propone completar el procedimiento de evaluación ético-normativo de Apel mediante la exigencia de que la comunidad ideal e ilimitada de comunicación, en el proceso de resolución discursiva de las pretensiones de validez, tenga en cuenta los intereses del agente y las características particulares de la situación en la que el agente actúa.

Creo que la pregunta decisiva es aquí la siguiente: ¿*Cómo tienen que presentarse* esos intereses y esas características para que dicha comunidad los tenga en cuenta en el mencionado proceso? A fin de aclarar el sentido de esta pregunta quisiera señalar que ni los intereses de un agente ni las características de la situación en la que actúa son algo evidente y que ni siquiera lo son para el mismo agente. Tanto esos intereses como estas características son necesariamente objeto de *una interpretación*. Dicha interpretación no contiene sólo una parte proposicional en la que describe su objeto (los intereses del agente y las características de la situación), sino una parte preformativa en la que el intérprete (que puede ser el mismo agente) eleva *una pretensión de verdad* para esa interpretación. El intérprete *pretende* estar describiendo los intereses del agente y las características de la situación tal como estos son realmente. De esta manera el intérprete somete su interpretación a la consideración de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación, capaz de juzgar si la misma es verdadera o falsa.

Además, dado que esta interpretación es un elemento a tener en cuenta en un discurso práctico, la cuestión fundamental no se juega en el valor de verdad de la interpretación de los intereses y de la situación sino en la resolución de *pretensiones de validez normativas*, por ejemplo si los intereses del agente son justos o injustos, si las características de la situación exigen o excusan el cumplimiento de una norma, etc. En el proceso discursivo que examina estas pretensiones de validez (tanto la de verdad como la de rectitud normativa), el consenso último de la comunidad ideal e ilimitada de comunicación cumple la función de una resolución definitiva de las mismas.

Mi cuarta observación puede enunciarse, entonces, del siguiente modo. Los intereses del agente y la situación en la que actúa se presentan a la consideración de la comunidad ideal e ilimitada de comunicación *acompañados de las pretensiones universales de validez* que esta comunidad debe poder resolver en el largo plazo mediante un consenso último. Por ello no veo la necesidad de complementación propuesta por Salerno mediante su “principio procedimental dialéctico”.

Estas fueron algunas observaciones formuladas para abrir la discusión sobre el interesante trabajo de Gustavo Salerno.

Comentario de Julio De Zan al texto presentado por Ángel E. Garrido Maturano: “Lenguaje inspirado e interpretación infinita. Notas sobre la concepción levinasiana de lenguaje y hermenéutica” (ver T. I, p. 530ss.)

Ante todo debo decir que encuentro bastante difícil comentar la exposición de Levinas desde la Ética del Discurso, o confrontarla con ella, porque se trata de concepciones que se sitúan en el contexto de dos paradigmas filosóficos diferentes: el de la metafísica y el del pensamiento posmetafísico de finales del S. XX.

Me ha interesado, sin embargo, porque me permite poner a prueba dos tesis que he sostenido en otros lugares: 1) Que en el campo de la Filosofía los paradigmas no son inconmensurables, como ha sostenido en algunos de sus escritos Thomas Kuhn con respecto a la historia de las ciencias, y, 2) Que la postura posmetafísica sostenida por Apel y Habermas, conjuntamente con muchos otros autores contemporáneos, no significa el fin de la metafísica o el sin sentido de la misma, sino solamente la autonomización de las filosofías segundas, y, especialmente, de la ética con respecto a la Filosofía Primera. Pero esta autonomía de la ética, como podemos comprobarlo en Kant (y ya en el propio Aristóteles), no debería entenderse o practicarse como una entera desconexión, o como autosuficiencia de una ética sin supuestos filosóficos generales. De todos modos, los puntos de vista de Levinas nos sitúan por detrás de la Ética discursiva, en el terreno de lo no dicho en los textos de los autores mencionados.

La diferencia y la distancia paradigmática de dos concepciones filosóficas dificultan, o imposibilitan, al menos para mi modesto punto de vista, una confrontación sistemática, pero no impiden encontrar y poner de relieve diversos puntos de aproximación. Y esto es lo que haré ahora, de manera fragmentaria y asistemática.

Propongo, en primer lugar, releer el lenguaje sobre la diferencia del Decir y lo Dicho como estructura última del lenguaje, así como el análisis de la dinámica de la conversión del Decir en Dicho y el desdecir lo Dicho para reencontrar en ello las huellas del Decir, etcétera, traduciendo este lenguaje como otra manera de decir y de marcar la diferencia de la pragmática y la semántica (o de aproximar por lo menos este lenguaje de Levinas a la pragmática trascendental o universal de Apel y de Habermas), y como otra expresión del giro lingüístico y pragmático de la filosofía contemporánea, lo que vendría corroborado por

la comprobación de que “Levinas se atiene al dato fenomenológico de que el ser se manifiesta de suyo lingüísticamente”. Pero enseguida se advierte como opera el paradigma metafísico en el trasfondo de esta comprensión del giro lingüístico en la aseveración de que “el ámbito de lo Dicho es el ámbito de la ontología, pues la ontología es la que se ocupa de determinar el ser del ente”, y en las más radicales e improbables aseveraciones de cuño heideggeriano, según las cuales: “no hay esencia ni ente detrás de lo Dicho, detrás del Logos. El lenguaje es, pues, el ámbito donde acontece el ser... La diferencia ontológica no existe ‘antes’ de lo Dicho, sino que se produce en lo Dicho”. Me parece que tales aseveraciones manifiestan una suerte de hipostasiación del lenguaje que no se ve cómo puede probarse o fundamentarse, porque todo intento de fundamentación de estas tesis tendría que referirse, mediante el lenguaje, aunque sea negativamente, a lo que trasciende el lenguaje. Aunque estamos ciertamente de acuerdo con la crítica de la reducción semántico-referencial del significado lingüístico, el concepto de un lenguaje sin ningún tipo de referencia extralingüística me resulta difícil de entender.

Si esta interpretación es correcta, y si es siempre el ser lo que se manifiesta en el lenguaje, quisiera dejar planteada la pregunta de cómo se compatibiliza esto con las expresiones que encontramos más adelante en el texto comentado, según las cuales: “El Decir es una expresión no ontológica, como lo es lo Dicho, sino una manifestación ética… y, de acuerdo con ello, Decir es originariamente ético: significa la concreta proximidad ética del otro”. ¿No es éste el lenguaje de una ética postmetafísica, que haría bien en prescindir de la cuestión del ser del ente? Creo que Apel estaría de acuerdo con este pensamiento, aunque a mí me queda todavía la duda si el Decir, originariamente ético, es la relación originaria de lo ético. Pienso que no, porque el Decir presupone ya *el reconocimiento del otro*, como acontecimiento moral anterior al uso del lenguaje y como condición de sentido del propio Decir, el cual juega las pretensiones de validez de lo dicho en una comunidad de comunicación.

La prioridad de la pragmática sobre la semántica del lenguaje parece presuponer una concepción de la ética como filosofía primera, por ejemplo, cuando se afirma: “todo Dicho, por el cual yo llevo la esencia al fenómeno, es siempre, desde ya, un dicho dirigido al otro, al prójimo. Y lo es porque acontece en la proximidad resultante de la exposición al otro, constitutiva de la subjetividad… La proximidad significa la ineludible responsabilidad ante el rostro del otro…”. En tal sentido me parece que, para Levinás, la cuestión ética es anterior, tanto a la ontología como al discurso moral, ya que todo discurso presupone la proximidad y el *reconocimiento* del otro, para expresarlo en términos hegelianos. “La tarea de la filosofía es reducir, o des-decir constantemente lo dicho, para dejar significar en él la huella del decir”. Interpreto por lo tanto que la ética como filosofía primera se fundamenta en el carácter más fundamental de la pragmática, o en su prioridad sobre la semántica del lenguaje. Pero también podríamos sostener nosotros en esta línea de pensamiento que no sólo lo Dicho en todo discurso, sino ya el Decir y el escuchar presuponen el reconocimiento del otro y la existencia de una comunidad de comunicación, por lo tanto, el punto de partida de la moralidad es anterior incluso también a la pragmática del lenguaje. La constitución misma del lenguaje, el poder y el querer decir algo, presuponen una praxis, y un *ethos* que es anterior al logos. En esta línea se puede retroceder, me parece, con Levinas, más atrás de Levinas y de la Ética del Discurso. O, por lo menos, dejar abierta la pregunta si Levinas había dado también este otro paso atrás, que nosotros encontramos ya en la figura Hegeliana de la lucha por el reconocimiento.

Para terminar este comentario voy avanzar ahora un paso hacia adelante. El expositor se pregunta con Levinas: ¿Por qué todo lenguaje deviene Dicho y objetividad? Levinas encuentra la respuesta a esta pregunta en la presencia del “tercero”, que hace aparecer la cuestión de la justicia. Esta relación con el tercero y el problema de la justicia como universalizabilidad es el terreno propio de la Ética kantiana y de la Ética discursiva. En tal sentido, el pensamiento ético levinasiano deja abierto el lugar sistemático para una Ética de la Justicia en el sentido de las éticas de inspiración kantiana, aunque su pensamiento está más bien centrado en la búsqueda y la explicitación de los presupuestos más profundos del sentido de lo ético. Las éticas de orientación kantiana harían bien en prestar más atención a estos presupuestos prediscursivos de su propio planteamiento. En esta dirección se ha orientado el último Habermas en algunos de sus escritos posteriores a la *Teoría de la acción comunicativa*, de 1971, por ejemplo, cuando reflexiona de manera posilustrada sobre la pregunta formulada por de E. W. Bökenförde a mediados de los años sesenta: “ ‘¿Puede

sustentarse el Estado liberal y secularizado sobre unos contenidos normativos que él mismo es incapaz de fundar?'. Con esta pregunta se expresa la duda sobre la capacidad del Estado constitucional democrático para renovar con sus propios recursos los presupuestos normativos que lo sostienen, así como la sospecha de que dicho Estado depende de tradiciones éticas autóctonas en términos cosmovisionales o religiosos…" (J. Habermas, *Entre naturalismo y religión,* Barcelona; Paidós, 2006: 107).

En un sentido general, la ética del discurso avanza más allá de Kant y se ubica en una posición mucho más cercana a Levinas, porque el discurso moral no es una reflexión solipsista de la conciencia, y el modelo hermenéutico con que trabaja no es el de la hermenéutica de textos, sino el de la comprensión y la búsqueda de entendimiento intersubjetivo de un diálogo real, cara a cara, entre interlocutores que piden reconocimiento y esperan poder armonizar sus diferencias, y hacer justicia a todos, sin imponer contenidos normativos universales *a priori*. "Nunca he comprendido que el fenómeno de la autoconciencia sea algo originario. ¿No nos hacemos conscientes de nosotros mismos sólo a partir de la mirada del otro que se fija sobre nosotros? En la mirada del tú, de una segunda persona, que habla conmigo como una primera persona, me hago consciente de mí mismo… como un yo individual" (J. Habermas, *Entre naturalismo y religión,* Barcelona; Paidós, 2006: 22).

En tal sentido, el discurso moral de los afectados por determinadas acciones de los otros, o por normas situacionales cuyas pretensiones de validez resultan cuestionables, no admite una separación entre el decir y lo dicho, o entre el argumentar y la validez normativa, y nunca se objetiva como *lo dicho* por la ley del derecho positivo, o como la Sagrada Escritura de las religiones del Texto.

COLOQUIO 2008

Comentario de Alberto Mario Damiani al texto presentado por Ricardo Maliandi: "Complementación y convergencia" (ver T. I, p. 135ss.)

El trabajo que acabamos de escuchar se propone mostrar que el "principio de complementación", formulado por la ética del discurso, puede ser interpretado como una especie de convergencia entre la universalidad de la metanorma y la singularidad representada por el cumplimiento de los compromisos con los sistemas de autoafirmación. Una consecuencia de esta interpretación sería la exigencia de hacer explícita una pluralidad de principios éticos que en la ética del discurso permanecería encubierta. El reconocimiento de esta pluralidad permitiría evitar cierta inconsistencia que Maliandi cree descubrir en la ética del discurso.

A fin de abrir la discusión sobre este trabajo quisiera presentar dos observaciones. La primera se refiere a la mencionada inconsistencia; la segunda, al modo de evitarla, propuesto por Maliandi.

1. Mi primera observación se refiere a la presunta comisión de una autocontradicción performativa, que Maliandi le reprocha a la ética del discurso. Para formular su reproche, Maliandi toma como punto de partida la noción de "presunción de aplicabilidad", presentada en las Jornadas del 2007. (Maliandi, 2008). "Esta noción permite dar cuenta del siguiente hecho: la propuesta, la fundamentación y el consiguiente establecimiento de un principio ético suponen que el mismo puede y debe ser aplicado.[…] Quien propone un principio como parte de la solución de un problema no pretende sólo la validez o corrección normativa del principio propuesto, sino también su aplicabilidad (alética y deóntica)" (Damiani 2008: 249, 250).

La ética del discurso propone, en la parte A, la metanorma como principio y, en la parte B, restringe la aplicación del mismo, atendiendo a los compromisos con los sistemas de autoafirmación. Según Maliandi, la simultánea afirmación de un único principio y su restricción incurriría en una autocontradicción performativa. Recurriendo a la mencionada noción de presunción de aplicabilidad, Maliandi reconstruye del siguiente modo la parte performativa del acto de afirmar el principio ético-discursivo: "*esto que estoy diciendo sobre la validez de P implica que P es realmente*

aplicable, que se debe aplicar y que yo mismo me comprometo a aplicarlo en cada situación" (Maliandi, 2009).

Debo confesar que no veo cómo la aplicabilidad "incondicionada" o "en cada situación" de un principio pueda estar necesariamente presupuesta en la parte performativa de nuestros actos de habla. Sobre esta cuestión me permito repetir aquí algo que ya dije el año pasado: "Quien al proponer un principio, afirmase a la vez que el mismo es *absolutamente* inaplicable, estaría incurriendo en una inconsistencia. Sin embargo, quien propone un principio para solucionar un problema no parece que esté suponiendo que el mismo es aplicable en cualquier situación o bajo cualquier condición. Por ello, si bien la negación absoluta de la aplicabilidad carece de sentido, la *restricción* de la aplicación del principio a determinadas condiciones no parece padecer de la mencionada inconsistencia." (Damiani, 2008: 250)

A fin de aclarar aún más la cuestión quizás sea necesario recordar el carácter *reflexivo* de la ética del discurso. Creo que si se separa la metanorma de su fundamentación reflexiva, se abre innecesariamente un espacio para la libre especulación. La reflexión sobre la parte performativa de nuestros actos de habla nos permite advertir que los mismos presuponen *cierto tipo específico* de consenso como meta de la resolución discursiva de las pretensiones de validez que elevamos al realizar esos actos. Se trata del consenso de interlocutores discursivos que se atienen sólo a la fuerza del mejor argumento. Allí donde no nos encontremos *fácticamente* con interlocutores dispuestos a resolver discursivamente pretensiones de validez, no podremos contar con ellos para esa resolución y la misma deberá ser pospuesta como tarea fáctica.

La pregunta es entonces: ¿Cuándo está *justificada* la restricción de la metanorma que exige la búsqueda de consenso? A mi juicio la clave para entender dicha restricción no se encuentra en la postulación arbitraria de un presunto principio de individualización, sino en la diferencia entre discurso real y *discurso virtual acompañante*, o expresado con más precisión, en la *necesaria conexión* entre esa restricción y el último tipo de discurso mencionado. A fin de aclarar la cuestión me permito volver a repetir algo que también dije el año pasado: "Quien propone restringir la aplicación del principio del discurso en una situación determinada debe poder *alegar* que las condiciones se lo impiden (por ejemplo, las responsabilidades y los compromisos adquiridos por el agente con un sistema de autoafirmación), esto es que dichas condiciones son una *razón suficiente* para no implementar un discurso *real* que determine la mejor solución para un conflicto de intereses. Si la restricción de la obligación de aplicar el principio del discurso tiene siempre esta forma, es claro que *un discurso virtual o posible acompaña siempre ya* toda propuesta de restricción de implementación de un discurso real. No me estoy refiriendo aquí a la compensación de la restricción consistente en la obligación a largo plazo de comprometerse en la implementación real de un discurso que no pudo tener lugar, sino al hecho siguiente: toda restricción de la obligación de aplicar el principio del discurso no es sólo objeto de compensación sino también de justificación racional. No cualquier propuesta de restricción de este principio puede ser aceptada sin más como válida, sino que toda propuesta de este tipo debe ser acompañada de argumentos que la justifiquen. La validez de esos argumentos sólo puede ser determinada por un discurso (virtual o futuro) tendiente a un consenso en una comunidad ideal e ilimitada de argumentación. El principio del discurso se mantiene operante incluso cuando *se afirma* que no puede ser fácticamente aplicado para resolver un conflicto de intereses y se mantiene porque, de lo contrario, dicha afirmación sería arbitraria. Dicho brevemente: quien propone restringir la aplicación del principio del discurso eleva una pretensión de validez que sólo puede ser resuelta mediante el discurso." (Damiani, 2008: 253)

2. Mi segunda observación se refiere a la estrategia que Maliandi propone para evitar la presunta comisión de una autocontradicción performativa, que él le atribuye a la ética del discurso. Según Maliandi, dicha contradicción podría evitarse mediante el reconocimiento de una pluralidad de principios éticos: el de universalización, el de individualización, el de conservación y el de realización. A fin de formular claramente mi segunda observación, les propongo conceder *ex hipotesis* la validez de dos tesis de Maliandi. La primera tesis es que la afirmación del principio de universalización comete una autocontradicción performativa. La segunda tesis es que los otros principios también se encuentran presupuestos en la parte performativa de nuestros actos de habla como condiciones trascendentales del discurso práctico. *Si se conceden* estas dos tesis, creo que aparece una nueva dificultad en la estrategia propuesta por Maliandi. Esta

dificultad consiste en lo siguiente. Si la parte performativa del acto de afirmar un principio contiene presupuesta la aplicabilidad incondicionada del mismo, ello debe ocurrir no sólo con la metanorma o principio de universalización, sino también con los otros tres principios propuestos por la ética convergente. Por tanto, los actos de afirmar cada uno de los principios serían performativamente autocontradictorios. Estas contradicciones, sin embargo, no se evitan si se afirman los cuatro principios a la vez y se los hace converger mediante un quinto principio (o metaprincipio) de convergencia. Dicho brevemente: para evitar una contradicción no parece recomendable afirmar cuatro contradicciones.

Estas fueron algunas observaciones formuladas para abrir la discusión sobre el interesante trabajo de Ricardo Maliandi.

Referencias

Damiani, A. M. (2008), "Comentario del trabajo de Ricardo Maliandi: 'La presunción de aplicabilidad y el "espíritu" de la ética discursiva' ", en: D. J. Michelini, W. Kuhlmann, A. Damiani (eds.), *Ética del discurso y globalización. Corresponsabilidad solidaria en un mundo global e intercultural*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2008, 249-254

Maliandi, R. (2008) "Sincronía y diacronía en la ética del discurso apeliana", manuscrito leído en el Coloquio Humboldt sobre "Ética del discurso y globalización. Desafíos para una cultura de la responsabilidad y solidaridad en América Latina", Río Cuarto, noviembre de 2007. Una segunda versión de este manuscrito apareció publicada con el título: "La presunción de aplicabilidad y el 'espíritu' de la ética discursiva", en: D. J. Michelini, W. Kuhlmann, A. Damiani (eds.), *Ética del discurso y globalización. Corresponsabilidad solidaria en un mundo global e intercultural*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2008, 143-158

Comentario de Alberto Mario Damiani al texto presentado por Wolfgang Kuhlmann: "Economía y justicia social" (ver T. II, p. 281ss.)

El interesante trabajo que acabamos de escuchar se titula "Economía y justicia social". Kuhlmann se propone mostrar que la ética filosófica puede clarificar y fundamentar una serie de intuiciones morales. Las mismas nos permiten indignarnos ante las tesis neoliberales que pretenden justificar el capitalismo salvaje. Para cumplir ese objetivo, Kuhlmann divide su trabajo en tres partes. La primera parte es introductoria y está dedicada a plantear el problema e indicar su relevancia. La segunda consiste en una reconstrucción de algunos argumentos sostenidos en el debate filosófico contemporáneo sobre justicia social. En la tercera parte Kuhlmann muestra que la ética del discurso puede corregir y completar la perspectiva de la teoría de la justicia y, de ese modo, aclarar y fundamentar nuestras intuiciones morales en torno a la justicia social. A fin de abrir la discusión sobre este trabajo de Kuhlmann, presentaré, a continuación, un breve resumen de sus tesis y argumentos centrales.

1. El trabajo comienza con un preocupante diagnóstico sobre el desarrollo de las relaciones sociales y económicas en el mundo actual. Este desarrollo conduce al acrecentamiento de la desigualdad entre ricos y pobres, a la exclusión de grandes sectores de la población, a que la clase media resulte amenazada y a que muchos seres humanos se encuentren seriamente preocupados por su futuro económico. Esta situación resulta especialmente preocupante en Alemania, dónde uno de los tópicos de la discusión política de la posguerra consiste en afirmar que el regreso a la barbarie sólo puede evitarse mediante relaciones económico-políticas estables y ventajosas para todos. El mencionado desarrollo viene acompañado por la defensa neoliberal de la injusticia social. Esta injusticia produce espontáneamente una indignación moral que resulta débil frente a los argumentos del neoliberalismo. En este contexto, Kuhlmann asigna a la ética del discurso la tarea de mostrar los fundamentos racionales de esa indignación moral, a fin de que resulte más fuerte para enfrentar a la apología neoliberal del capitalismo salvaje. La ética filosófica puede mostrar las razones que vuelven inadmisibles la creciente desocupación, el empobrecimiento masivo y las grandes desigualdades. Mediante el cumplimiento de

esta tarea, la ética del discurso parece modificar su relación con los discursos prácticos.

Como es sabido, la ética del discurso es una ética formal y procedimental. Esta ética confía los problemas prácticos concretos al discurso práctico público de los participantes y los afectados. Por ello, ante el problema de la justa distribución de recursos en una sociedad, pareciera que la ética del discurso sólo puede aconsejar: "Realicen un discurso práctico y ustedes determinarán cuales son los criterios justos para esa distribución". Evidentemente, este consejo no sería de gran ayuda para determinar el contenido de estos criterios. Sin embargo, sostiene Kuhlmann, *también* puede considerarse que los discursos prácticos han comenzado siempre ya en la historia de la ética. La discusión filosófica sobre los criterios de justicia puede contar como un discurso práctico. De esta manera, la ética del discurso puede contribuir a esa discusión y ofrecer mucho más que un mero procedimiento, a saber: reconstruir lo acaecido hasta ahora en esa discusión; corregir y completar los resultados alcanzados; así como intentar alguna prognosis sobre el curso futuro de la discusión.

2. Kuhlmann dedica la segunda parte de su trabajo a reconstruir los elementos centrales de tres contribuciones a la discusión contemporánea sobre teoría de la justicia. Ellos se encuentran formulados en la *Teoría de la justicia*, de John Rawls, en el libro de Wilfried Hinsch, *Desigualdades justificadas* (Berlin, 2002) y en el de Stefan Gosepath, *Justicia igual* (Frankfurt, 2004).

Como es sabido, Rawls reconstruye la génesis del concepto de justicia mediante un proceso de elección racional de principios de distribución justa de derechos, obligaciones y bienes sociales. Dicha elección ocurre bajo el denominado "velo de ignorancia" y los principios resultantes son dos: el que garantiza la igual libertad y el que conjuga la igualdad de oportunidades con el mayor beneficio de los menos favorecidos. El derecho a la libertad, referida en el primer principio, no puede restringirse en favor de las ventajas económicas o sociales, referidas en el segundo. Kuhlmann destaca que Rawls entiende a la justicia como la virtud fundamental de las instituciones sociales. Ello significa que la justicia no es una propiedad de las personas o de las acciones sino del modo en que las instituciones distribuyen derechos, deberes y bienes entre individuos enlazados en una dependencia recíproca. El centro de la idea de justicia es la igualdad de tratamiento. Ésta aparece en la igual libertad del primer principio y en la igualdad de oportunidades del segundo. La desigualdad en la distribución de bienes materiales es permitida sólo si beneficia a los peor posicionados. El nacimiento y los talentos quedan neutralizados como fuentes de desigualdad.

La propuesta de Hinsch intenta responder la siguiente pregunta: ¿bajo qué condiciones pueden justificarse públicamente distribuciones desiguales de bienes y recursos en una sociedad cuyos miembros se reconocen recíprocamente como personas? Si bien el punto de partida es el principio de la diferencia de Rawls, Hinsch intenta fundamentarlo mediante lo que denomina "justificación pública" y no mediante la posición originaria. Esta justificación es lo que la ética del discurso denomina "discurso práctico". Hinsch distingue tres tipos de razones que pueden alegarse para justificar una distribución desigual: la necesidad, el rendimiento y la prudencia. La necesidad remite a un "mínimo moral", y no meramente físico, que una persona requiere para llevar una vida autodeterminada. El rendimiento no puede contar como razón para una distribución desigual porque es imposible consensuar el valor del rendimiento de cada uno, identificar claramente la contribución realizada por cada uno y descontar del mérito los efectos de la "lotería natural", que reparte azarosamente capacidades y talentos. Por último, las razones prudenciales, como las contenidas en el principio de la diferencia rawlsiano, sólo pueden considerarse una vez que ha sido garantizado el mencionado "mínimo moral".

Gosepath, por su parte, adopta el procedimiento coherentista del "equilibrio reflexivo" para sostener su teoría de la justicia. Kuhlmann atiende a las tesis de Gosepath referidas a la justicia económico-social. Según este autor un sistema económico justo debe, por un lado, permitir la acción autónoma y responsable de los ciudadanos y, por el otro, ser lo más efectivo posible. El principio de la responsabilidad funciona, por un lado, como argumento para justificar una posición desfavorable de un agente, si la misma es el resultado previsible de sus decisiones (en el sentido de la fábula de la hormiga y la cigarra). Por otro lado, ese principio permite justificar compensaciones por las desventajas que no son el resultado de las acciones del agente. Estas compensaciones son el "mínimo moral" mencionado por Hinsch. Un aspecto interesante de la contribución de Hinsch es su *formulación negativa* del principio de la diferencia rawlsiano, según el cual una desigualdad es injusta cuando

es posible mejorar la situación de los menos favorecidos mediante una redistribución. Gracias a esta formulación, el principio deja de ser un permiso para la distribución desigual y pasa a ser un límite a la desigualdad. La carga de la prueba se invierte y se exige a los más favorecidos que justifiquen sus ventajas relativas.

3. En la tercera parte de su trabajo, Kuhlmann muestra que la ética del discurso puede corregir y completar la perspectiva de la teoría de la justicia y, de ese modo, aclarar y fundamentar nuestras intuiciones morales en torno a la justicia social. Luego de recapitular las coincidencias entre las tres teorías de la justicia mencionadas y de destacar algunas diferencias conceptuales que ellas justifican, Kuhlmann examina la identificación rawlsiana de la justicia con la primera virtud de las instituciones. Esta identificación supone que las instituciones, como el Estado y el sistema económico, son obras humanas, que pueden ser moralmente evaluadas, corregidas y cambiadas y que deben ser transformadas cuando no son justas. De esta manera aparece como justificable y razonable el intento de restringir la economía recurriendo al punto de vista moral. En ese sentido, la ética del discurso puede mostrar que ese punto de vista no es externo ni irrelevante para la racionalidad científico-económica, sino que pertenece a su infraestructura. La ética del discurso ofrece a las teorías de la justicia una fundamentación racional del punto de vista moral que estas presuponen.

Kuhlmann advierte que una vez garantizado el “mínimo moral” que impida que algún miembro de la sociedad quede por debajo de un determinado nivel económico, pueden permanecer grandes y permanentes desigualdades en la distribución de ingresos y de bienes. Los motivos de estas desigualdades pueden ser cuatro: la herencia de riqueza o posiciones sociales, la “lotería de la naturaleza”, las consecuencias de acciones imputables al agente y la suerte. Los autores arriba mencionados sostienen que la sociedad debe corregir las desigualdades provenientes de la herencia de bienes y posiciones atendiendo al principio de igualdad de oportunidades. Sin embargo, las razones que alegan para sostener esa posición son demasiado débiles frente a las objeciones de un liberal radical como Robert Nozick. Para salvar esa debilidad, la ética del discurso ofrece una concepción social y comunicativa de la racionalidad incompatible con todas las formas del individualismo metodológico y de la que puede derivarse la exigencia de eliminar todas las restricciones al derecho de igualdad de oportunidades. Respecto de las desigualdades derivadas de los talentos naturales, Kuhlmann advierte que no debe exagerarse su importancia, como hace Hinsch, al punto de eliminar el factor de la acción libre, responsable e imputable, porque, de lo contrario, resulta imposible adoptar el punto de vista moral de la teoría de la justicia. Por último, si ya fueron adoptadas medidas que corrijan y compensen las desigualdades derivadas de las posiciones sociales y de la “lotería natural”, las desigualdades derivadas de las acciones responsables y de la suerte pueden admitirse, siempre y cuando no se transmitan a las generaciones siguientes.

Kuhlmann cierra su trabajo indicando que nuestras intuiciones morales opuestas a las cínicas justificaciones neoliberales del capitalismo salvaje se apoyan en algunas evidencias triviales pero esenciales. Entre ellas se encuentra la exigencia de que una sociedad justa debe ocuparse tanto de ayudar apropiadamente a los miembros que cayeron en la miseria como de garantizar la igualdad de oportunidades en la competencia por los bienes escasos. Esta igualdad no debe deformarse por factores ajenos a la responsabilidad de los afectados. Según Kuhlmann, estas evidencias triviales deberían ser reconocidas también por los partidarios de la economía neoliberal. La igualdad exigida por estas evidencias, sin embargo, excede con mucho lo previsto por la variante de capitalismo representada por los neoliberales y contiene la exigencia de cambiar las cosas.

Por último, Kuhlmann señala, por un lado, que sus reflexiones sobre la justicia distributiva se refieren de manera abstracta a la relación entre el ciudadano y la sociedad de un país y que sólo mediatamente afectan a los acuerdos privados alcanzados dentro de la estructura social fundamental, por ejemplo, a los acuerdos alcanzados mediante contratos de trabajo entre particulares. Por otro, sostiene que la economía de libre competencia hasta ahora sólo parece poder lograr de manera efectiva la provisión de bienes a un gran número de seres humanos y que la estructura de incentivos es un elemento necesario para el funcionamiento de este tipo de economía.

Este fue mi breve resumen de las tesis y argumentos centrales del trabajo de Kuhlmann para abrir la discusión sobre el mismo.

Comentario de Graciela Fernández al texto presentado por Julio De Zan: "¿Queda algo de la herencia kantiana en la ética discursiva de Habermas?" (ver T. I, p. 172ss.)

En lo que sigue comentaré algunos puntos de la comunicación que el profesor Julio de Zan presentó acerca de la *"herencia kantiana"* en la Ética Discursiva de Jürgen Habermas. Antes de introducirme en el análisis de sus conceptos, me permito felicitar a mi amigo y colega -a quien admiro y estimo- por su exposición erudita y ardua: leyendo sus escritos siempre aprendo, no sólo de sus temas específicos, sino también del modo en que los aborda, de la penetración de sus análisis y su rigor metodológico.

La pregunta que De Zan nos plantea es la de *si queda algo de la "herencia kantiana" en la ética discursiva de Habermas*. Yo quisiera agregar un cuestionamiento todavía más inquietante y soterrado: la pregunta acerca de *si queda algo de la original ética del discurso en la actual ética de Habermas, y en todo caso qué*.

Esto, porque lo que se llama "*herencia kantiana*" es una cosa tan amplia, que la respuesta acerca de la pregunta, tal como De Zan la formula, es indudablemente positiva. Habermas sigue siendo kantiano: incluso, en los últimos años sobresale en la defensa del cosmpolitismo kantiano de corte jurídico, y probablemente sea él la figura filosófica más comprometida en esta tarea que para Kant constituye el fin de todos los esfuerzos de la cultura.

1. La cuestión de la fundamentación

De Zan comienza destacando la adhesión original de Habermas al principio formulado por Apel en su programa de una *Transformación de la Filosofía* y su proyecto de fundamentar el carácter discursivo o dialógico de la razón. Este proyecto incluye una transformación comunicativa del imperativo categórico de Kant, que Habermas centra en una reinterpretación del imperativo kantiano como un principio de *universalizabilidad*, el que implica un principio de justicia, o de trato igual de todos los seres humanos.

La evolución del pensamiento de Habermas admite, sin embargo, solamente una forma débil de filosofía trascendental y, en los últimos años, ha evolucionado hacia una completa *de-trascendentalización* de sus escritos: incluso se podría pensar que Habermas ha desarrollado una especie de "*horror trascendentalis"*.

Desconozco todos los motivos que haya tenido Habermas para generar un rechazo del término "trascendental" siendo que, por otra parte, se halla tan comprometido con Kant en otras esferas, principalmente la política. Me animo, empero, a comprender su actitud sobre la base de la idea de "*puente*" que él mismo usó en cierto momento para describir la tarea de Gadamer con respecto a la hermenéutica de Heidegger. En efecto, en *Perfiles filosófico-políticos* afirmaba Habermas que Gadamer *tendía un puente* entre Heidegger y el *abismo* que se había abierto en torno a él.

Sobre la base de esa metáfora, creo que Habermas -interesado como está por entrar en diálogo con filósofos y sociólogos de distinta formación y latitudes- puede haber visto también como una especie de *abismo* la discusión de la fundamentación, tal como ha sido llevada por la Ética Discursiva.

En efecto, en muchos debates, la cuestión de la fundamentación, así formulada, se presenta como un obstáculo: en lugar de *tender puentes*, *levanta barreras,* a veces infranqueables. Incluso, coloca a la *Ética Discursiva* en el riesgo de transformar a una filosofía crítica en escolástica, pues une en un círculo a los que están *adentro* de tal ética y deja *afuera* al resto. Desde mi punto de vista, en la estrategia de defensa de la fundamentación llevada adelante por la ética discursiva, se ha introducido un malentendido histórico que es necesario traer a la luz.

Influida por la discusión con el *racionalismo crítico* popperiano, la ética discursiva ha entrado en el juego de ciertos presupuestos de origen neofriesiano, equiparando la esfera de lo "*trascendental*" -que es más amplia- con la de "*fundamentación*" y "*fundamentación última*", término que Kant desconoce.

No afirmo con esto que Kant sea ajeno al problema de la fundamentación. Por el contrario: *ese es su problema*. Afirmo que no se pueden equiparar los intentos kantianos de fundamentación con el recurso axiomático que proviene del famoso Trilema de Fries, introducido en el diálogo con Hans Albert. Esta discusión y la influencia del racionalismo crítico determinan la forma en que la Ética Discursiva entiende todo problema de la fundamentación. La solución del problema es original, pero la presentación del problema se da afuera de Kant, y afuera de la ética discursiva misma. El malentendido proviene de una reacción dialéctica frente al decisionismo popperiano.

Por supuesto, hay elementos kantianos en la concepción apeliana de lo trascendental: la

"*reconstrucción*" de los presupuestos de la argumentación es, en efecto, una tarea para la filosofía trascendental, y quizás la "*transformación*" de la filosofía -*el giro lingüístico*- también lo sea. Pero el retroceso y el recurso a la evidencia última no son kantianos sino más bien neofriesiano, y, en última instancia, cartesiano.

La evidencia no es un problema de Kant, y sí lo es en el caso de Descartes. No quiero ni puedo entrar en demasiados detalles en esta comunicación, pero diré que la solución del *Trilema de Fries*, y la exposición misma del *Trilema*, no tiene familiaridad próxima o lejana con la *Deducción Trascendental de las Categorías*, y no hay nada, en ninguna obra de Kant, que lo anuncie o se parezca, cuando se refiere a la fundamentación, al famoso *Trilema*.

En efecto, fue Jakob Fries, contemporáneo de Hegel, el que propuso el método de retroceso a evidencias básicas, al *a priori* psicológico que dejan al descubierto conocimientos inmediatos de la razón. Estas verdades eran, para Fries, *a priori* racionales que era necesario investigar empíricamente. En este sentido, Fries procedió como Schleiermacher, quien se propuso hacer consciente lo que oscuramente está contenido en el sentimiento religioso. La idea central de Fries era que el conocimiento racional *a priori* se hallaba presente en forma oscura en todo conocimiento posible y el verdadero trabajo crítico consistía en traerlo a la luz de la consciencia mediante la auto-observación.

A principios del siglo XX, Leonard Nelson -filósofo y matemático, hombre de acción política ligado al problema de la fundamentación axiomática de la matemática en estrecha relación con David Hilbert- retomó la investigación de Jakob Fries para afirmar que era imposible la fundamentación, Utilizó esta idea contra la filosofía trascendental especialmente floreciente en esa época. Nelson alcanzó popularidad siendo muy joven por una comunicación producida en plena época de auge del trascendentalismo kantiano, la que lleva el título: "La imposibilidad de la teoría del conocimiento". Allí niega la posibilidad de la fundamentación y, por lo tanto, afirma la imposibilidad de la Teoría del Conocimiento, por supuesto siempre dentro de la presentación de problemas que él mismo tenía *in mente*: la axiomática y el Trilema la de Fries. Corría el año 1911 en el IV Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en la ciudad de Bologna, Italia. Por ese entonces la "teoría del conocimiento" era sinónimo de "*la*" filosofía seria; de modo que puede suponerse el revuelo que causó esa lectura en el pequeño mundillo filosófico.

Un poco más tarde, las discusiones en la física se encargarían de nublar las ambiciones "*cientificistas*" de la filosofía trascendental kantiana. Un alumno de Nelson, y amigo de Popper, llamado Julius Kraft, inició tempranamente a Popper en su primera lectura de la *Crítica de la razón pura* y esta influencia lo marcó para siempre. Ambos estudiaron el famoso *Trilema* y la solución de Popper, siguiendo a Nelson, fue declarar que la fundamentación es imposible. Por lo tanto, el racionalismo crítico optó por el decisionismo. Muchos años después, en la discusión que mantuvieron Apel y Hans Albert se filtró la idea de que la fundamentación está ligada al proceso de retroceso a la evidencia, propio de la axiomática, que Apel, consecuente con su propio giro lingüístico, presenta como retroceso a la evidencia argumentativa.

Este modo de entender la fundamentación -a partir del planteamiento del *Trilema*- se convirtió *per se* en la totalidad del problema de la fundamentación. Reconociendo el origen neofriesiano, si hubiese que buscar un antecedente en los filósofos modernos deberíamos remontarnos antes a Descartes que a Kant. También en Descartes se comprueba el uso de la poderosa arma de la negación, patente en el descubrimiento del *cogito*, que no aparece en Kant. Por lo tanto, ni el retroceso a evidencia, ni la utilización de la negación son instrumentos de la estrategia trascendental kantiana.

El punto específicamente kantiano es el de la *universalizabilidad*. El requisito de *universalizabilidad* de las máximas fue formulado y puesto al descubierto por R. Hare, para el cual, junto con la *prescritividad*, constituye una de las dos características esenciales de los juicios morales. Adviértase que no se dice "universalidad", sino que se aplica el neologismo "*universalizabilidad*", palabreja que -aunque puede hacer trastabillar a más de un conferencista- capta no sólo el sustantivo, sino también la condición verbal de la acción, es decir, la posibilidad o la pretensión de que un juicio pueda pensarse o formularse como universal *en principio*: la capacidad de un enunciado de ser universalizado. Esta condición constituye verdaderamente el requisito central del imperativo categórico, aunque no la única.

Del mismo modo, para Habermas, "una persona acepta el punto de vista moral si, como legislador democrático hace un examen de conciencia acerca de si la práctica que

resultaría del seguimiento universal de una norma hipotéticamente ponderada, puede ser aceptada por todos los posibles afectados en tanto que colegisladores potenciales" (Habermas, 1999: 61).

La formulación de Habermas introduce, empero, un desplazamiento que recuerda la propuesta de Rawls en *El liberalismo político* y acerca definitivamente a Habermas al contractualismo. También a los problemas sobre la aceptabilidad fáctica de la idea política de la justicia como equidad mediante el consenso entrecruzado de concepciones filosóficas y morales diferentes. Aunque Rawls aclara reiteradamente que la búsqueda de un consenso entrecruzado no es un punto de vista moral, sino político, el cual no presupone ninguna ética en particular (Rawls, 2000: 58s.), la distinción entre ética, derecho y política parece diluirse en Habermas.

En definitiva, Habermas se ha alejado de la fundamentación, pero su *horror trascendentalis* -como irreverentemente lo denominé- proviene, en mi opinión, de un rechazo a este modo de encarar la fundamentación. No creo que Habermas se haya alejado de la filosofía trascendental; por el contrario, es posible que pretenda ampliarla tanto que ella misma se diluya en el intento. Un problema que debería discutirse es la distinción entre "moral" y "derecho", que tiende a borrarse en Habermas y es indispensable en Kant. Si Habermas suprime la diferencia entre moral y derecho, entonces sí podríamos pensar que Habermas se ha apartado de la ética kantiana.

Lo que deba entenderse por "trascendental", el significado de ese concepto en la obra de Kant y de varias generaciones de intérpretes de la filosofía kantiana constituye un arduo tema histórico-filológico. Aquello que pueda todavía esperarse de este concepto, su *productividad filosófica*, es un asunto que excede la capacidad de los diccionarios. Después de la polémica en torno a los "argumentos trascendentales" desatada por la interpretación que ofreciera Strawson de la *Crítica de la razón pura*, ha tenido lugar un nuevo intento de ampliación y "rejuvenecimiento" de aquella vieja expresión. Tanto Apel como Habermas, con sus diferencias y enfoques particulares, continúan dentro del enfoque trascendental, con distinta intensidad y medida. Para ambos autores la problemática tradicional de la conciencia ha sido superada por la crítica trascendental del lenguaje inspirada por Wittgenstein. Así Habermas se acerca a la filosofía trascendental kantiana "no desde las reglas de síntesis de una conciencia en general" sino por medio de las "reglas de la gramática de los juegos de lenguaje". De este modo pretenden evitar el solipsismo de conciencia, común a la filosofía de corte kantiano hasta Husserl. Los problemas inherentes a la filosofía práctica son resueltos en una síntesis que incluye el marco trascendental kantiano (ciertamente, de manera extremadamente *light* en Habermas, pero muy consecuente sobre todo en el plano político) la teoría de los actos de habla de Austin y Searle y la noción fenomenológica "mundo de la vida". La intersubjetividad no es comprendida a partir de los yo individuales que se entrecruzan sino mediante las reglas gramaticales de las interacciones sociales regidas por símbolos. Entonces, para Habermas, por ejemplo, "ya no resulta paradójico llevar a cabo una investigación empírica con 'actitud trascendental'.

La evolución de la filosofía trascendental podría historiarse, pues, a través de las distintas interpretaciones que se han logrado de esta provocativa herencia kantiana: "*el legado de lo trascendental*", y si se piensa ese legado como más amplio que la discusión de la fundamentación de la ética neofriesianamente orientada, entonces creo que Habermas sigue dentro de la herencia kantiana, incluso en el campo de la ética y no sólo el de la política.

2. ¿Existe alguna aproximación a la *Crítica de Juicio* en la *Grundlegung*?

Afirma De Zan que en el "Prólogo" a la *Grundlegung*, Kant habría diferenciado "claramente" dos niveles de la reflexión moral: 1) el nivel de la fundamentación *a priori* del principio universal de la moralidad, con respecto al cual se llega a un juicio conclusivo y determinante, y 2) el nivel del examen de la máximas particulares de la acción y del juicio a la luz del primero. (Kant*, Grundlegunng*, "Prólogo") Solamente en este segundo nivel sería necesario recurrir al juicio reflexivo o reflexionante, en el sentido de la tercera *Crítica*, mediante la confrontación discursiva entre diferentes puntos de vista. (Kant, *Crítica de la Razón Práctica,* Segunda Parte) Esta distinción, clara para De Zan, no resulta clara para mí.

Releyendo el Prólogo de la *Grundlegung*, puede verse que, después de un largo rodeo -más literario que temático-, Kant va derecho al grano y formula (muy claramente por cierto) la conocida distinción entre "*moralistas*" (a los que trata muy mal y llega a llamar "chapuceros" (*Stümper*) y *filósofos*, que se ocupan

exclusivamente de lo racional. Aquí reaparece como siempre ese *motto perpetuo*, casi obsesivo, por separar lo puro de lo empírico.

Esta preocupación central en Kant me parece que merece grandes y mejores esfuerzos de re-significación. ¿Cómo entenderla hoy y hacerla compresible a los contemporáneos, tan preocupados como estamos por la investigación empírica, sus métodos y sus resultados? Este aspecto central en toda la obra de Kant, que guía todos sus esfuerzos teóricos y prácticos, es un hueso duro de roer. Darle un sentido o apartarlo como un mero prejuicio histórico-religioso es un tema de debería discutirse.

Según sus propios argumentos, para Kant la ética no es trascendental, exclusivamente, porque en ella no se puede separar lo puro de lo empírico. Así lo expresa ya claramente ya en la primera *Crítica*. Para que algo pertenezca al proyectado sistema de la filosofía trascendental -afirma- se deberá cuidar lo siguiente: "que no se introduzcan conceptos que posean algún contenido empírico" ..."Por ello, aunque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales constituyen conocimientos *a priori*, no pertenecen a la filosofía trascendental, ya que si bien ellos no basan lo que prescriben en los conceptos de placer o dolor, de deseo, inclinación, etcétera, que son todos de origen empírico...". Y agrega más adelante: "En efecto, todo lo práctico se refiere, en la medida en que implica motivos, a sentimientos pertenecientes a fuentes empíricas de conocimiento" (A14/15 B28/29).

Por más que busco no encuentro nada en el Prólogo de la *Grundlegung* que lleve a pensar ese Prólogo, ni en general la obra, dentro de los parámetros de la tercera *Crítica*. Tampoco encuentro asomo de un segundo nivel de confrontación discursiva, como sí, afirmativamente, sucede con el juicio estético, cuando ya Kant está muy viejo y escribe la *Crítica del Juicio*, esa obra monumental, surcada por dos vientos contrapuestos, uno helado, anquilosante, esquemático y aburrido, y otro fresco; un aire nuevo que abre perspectivas insospechadas al pensar. En otros hallazgos, en la *Crítica del Juicio* reaparecen de modo inquietante las teorías juveniles del sentimiento moral, específicamente la humeana noción de "*simpatía universal"* con la que Kant amplía el horizonte de su humanismo, ahora involucrando la humanidad en el goce común de la experiencia estética.

Una referencia a la capacidad de juzgar (*Urteilskraft*) puede encontrarse en el Prefacio de la *Grundlegung* (389,30): la capacidad de juzgar agudizada por la experiencia, que le permiten a los seres humanos distinguir en qué casos tienen aplicación las leyes *a priori*. Pero esa capacidad es apenas un indicio y nunca una fuente de producción mecánica de juicios determinantes en materia moral, como si sucede con la cobertura legal de las leyes físicas.

Si hubiera algo como "juicios determinantes" en materia moral, tendríamos que pensar que Kant coronó la casuística, entendida como procedimiento deductivo a partir de la formulación de leyes generales, Esto no es de ninguna manera así: Kant llega a la comprensión de que la mayor parte de las acciones del querer humano se explican por la psicología, una ciencia con base empírica, pero en lo tocante a la moralidad, ninguna moralidad se fundamenta en la psicología. La moralidad nunca es mecánica y siempre es difícil.

Cuál sea el fundamento del concepto de *obligación* constituye el problema del filósofo, no del psicólogo ni del moralista, y no creo que haya una posibilidad de aplicar la distinción de la *Crítica del Juicio* a la ética. ¿Por qué? En primer lugar, porque los "juicios determinantes" muestran un tipo de *"cobertura legal"* de la que carecen los juicios éticos. En segundo lugar, porque los "juicios reflexivos" exhiben un tipo de subjetividad de la que también carecen aquellos, al menos para Kant. Pero, principalmente, porque los juicios reflexivos están impedidos de satisfacer el requisito de *universalizabilidad.* El juicio estético aspira a ser universal, pero nunca puede concretar esa aspiración. En ello reside su limitación, pero también su mérito.

En el fondo, el problema corresponde a la diferencia entre tipos de validez entre juicios teóricos y juicios prácticos. Si pensamos un Kant de doscientos años, con una prolongación extraordinaria de su vida, lúcido, quizás podríamos imaginar un acortamiento de las distancias entre la segunda y la tercera crítica. Todavía más: podríamos pensar en una reescritura de la primera en función de la tercera. Pero ese pensamiento es, por ahora, un juego de ficción para una novela ucrónica.

¿Qué tiene de consensual-comunicativa la presentación de la ética en la *Grundlegung*? Poco y nada, porque el campo de la comunicación humana es efectivamente el tema de la tercera *Crítica* y ese campo está ausente en aquella obra temprana.

3. El viraje religioso

Para finalizar, afirma De Zan que, después del giro pragmático de la Filosofía, la racionalidad estrictamente moral no puede prescindir de la racionalidad comunicativa, pero esta necesita al mismo tiempo de una *brújula* que le permita alcanzar el punto de vista moral. ¿Cuál es esa *brújula*? Una orientación aparece al final de su escrito, cuando dice: "En este mismo sentido puede interpretarse la relación novedosa entre el cuestionamiento del último Habermas al naturalismo y a la desconexión, o el rechazo *a priori*, que el racionalismo ilustrado ha practicado con respecto a los aportes de la religión a la ética, a la política y a la teoría de los derechos fundamentales del hombre. La importante pregunta que Habermas se plantea en el libro *Entre naturalismo y religión* (de 2005) sobre la posibilidad de reconocer la existencia de fundamentos prepolíticos del Estado moderno, y si el estado de derecho democrático e igualitario se sostiene sin los presupuestos histórico-culturales de la religión y del derecho natural que le han dado origen (Habermas, 2006: cap. 4), es también una pregunta de Kant en su Filosofía de la Religión."

De Zan acuerda con el viraje religioso que se anuncia en ese escrito de Habermas y termina su propio escrito con esta invitación: "La respuesta de Habermas a esta pregunta, que se aproxima también a la respuesta kantiana, reafirma la autonomía de lo político, pero destaca al mismo tiempo la necesidad de tomar en serio los aportes de la religión, porque una democracia pos-secular tiene que superar la rivalidad excluyente entre los puntos de vista secular y religioso. (Reder, 2008)

Con respecto a este tema, creo que si se pretende recuperar la religión, más allá del sentido histórico que tiene este escrito en Kant, *si se pasa por encima del proceder programática y republicanamente agnóstico*, esto acarreará nuevas polémicas que probablemente asuman la forma de un auténtico apartamiento de Kant; se abrirá un nuevo pero más inquietante *abismo*, incluso también si se piensan los derechos humanos como una especie de religión laica y universalizable *per se*.

Es cierto que Kant escribió *La religión dentro de los límites de la mera razón*, pero su esfuerzo máximo ha sido desvincular la ética de cualquier metafísica, sea cual fuere su orden, filosófico o religioso, y poder así allanar el camino a la sociedad cosmopolita. Aunque el cosmopolitismo avanza por la vía instrumental de la tecnología, el derecho y la economía, tanto la idea de una *iglesia invisible*, o de la *communitas*, en el sentido de Espósito, no son compatibles ni ayudan al esfuerzo cosmopolita. Pero este será tema de otros debates.

Referencias

Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro,* Barcelona, 61-61

Rawls, J. (2000), *La justicia como equidad. Una reformulación*, ed. a cargo de E. Kelly, Barcelona: Paidós, 58-59

Kant*, Grundlegunng*, "Prólogo"

Kant, *Crítica de la Razón Práctica,* Segunda Parte.

Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y Religión*, Barcelona: Paidós, 2006

Reder, M. (ed.) (2008), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

COLOQUIO 2009

Comentario de Alberto Mario Damiani al texto presentado por Andrés Crelier: "Conocimiento, reflexión y lenguaje en la transformación pragmático-trascendental de la filosofía kantiana" (ver T. I, p. 477ss.)

A fin de abrir el debate sobre este trabajo de Crelier y dado el carácter limitado del tiempo disponible para este comentario, presentaré a continuación algunas observaciones sobre *un solo aspecto* de la segunda parte del trabajo, a saber sobre tres tesis de Crelier acerca del sentido y alcance de los presupuestos pragmático-trascendentales. Si la entiendo bien, la primera tesis niega el carácter lingüístico de dichos presupuestos. Como ejemplo de presupuestos no lingüísticos, Crelier presenta la idea de pretensión de verdad, el principio de no contradicción y las categorías en sentido kantiano. La ventaja que nos promete si aceptamos su primera tesis es la siguiente: la misma "permite entender mejor el hecho que los actos humanos que *no* implican un uso actual del lenguaje pueden implicar los mismos presupuestos reconstruidos de manera pragmático trascendental a partir de una reflexión sobre el lenguaje".

Respecto de esta primera tesis de Crelier y su presunta ventaja quisiera observar lo siguiente. A mi parecer, el significado de esta primera tesis de Crelier puede comprenderse de dos modos distintos. Según el primero, las condiciones pragmático-trascendentales del discurso son presupuestas aún en los casos en que no se explicitan verbalmente. Me parece que si esto es lo que Crelier afirma, su primera tesis es correcta pero trivial. Un presupuesto es, por definición, algo que se admite *implícitamente*, esto es sin necesidad de que haya sido explicitado mediante expresiones lingüísticas. Tomemos dos de los ejemplos ofrecidos por Crelier: las pretensiones de verdad y el principio de no contradicción. Por lo general, los interlocutores discursivos presuponen ambos elementos y los hacen explícitos sólo en caso de necesidad. Esta necesidad aparece, por ejemplo, en ocasión de un malentendido. En esa ocasión un interlocutor puede preguntarle a otro si ha afirmado determinado enunciado como verdadero, esto es si ha elevado una pretensión de verdad al afirmarlo. Por otra parte, en ocasión de una objeción, un interlocutor puede señalarle a otro que ha transgredido el principio que prohíbe afirmar y negar una proposición al mismo tiempo y respecto de lo mismo. Evidentemente, decir que estos interlocutores presuponen las pretensiones de verdad y el principio de no contradicción, significa que los admiten implícitamente hasta que los formulan explícitamente mediante actos de habla.

Por otra parte, si Crelier no ha querido simplemente afirmar la mencionada trivialidad, su tesis sobre el carácter no lingüístico de los presupuestos podría significar que ellos no son explicitables lingüísticamente. Por lo que ya señalé, resulta evidente que, en este caso, la primera tesis de Crelier no sería trivial, pero sería falsa.

Respecto de la presunta ventaja que Crelier nos ofrece para que admitamos el carácter no lingüístico de los presupuestos trascendentales, quisiera decir lo siguiente. El estado de la cuestión nos ofrece ya un recurso para sostener que también el sentido de los actos no lingüísticos depende de los presupuestos del discurso. Dicho recurso es la idea de un discurso virtual acompañante, esto es la idea de que las acciones no lingüísticas *de los seres humanos* están siempre ya acompañados por la posibilidad de un discurso que los interprete y los juzgue, un discurso en el que el actor *podría* elevar pretensiones de sentido y validez al describir y justificar sus acciones no lingüísticas. Por tanto, otra manera de expresar la misma idea es decir que todo el que realiza una *acción* no lingüística es un potencial interlocutor, capaz de responder por el sentido y la corrección de sus actos en un discurso práctico. Este es el recurso ofrecido por el estado actual de la cuestión, que permite responder a la objeción según la cual la ética del discurso sólo sería aplicable a los actos lingüísticos que forman parte de la argumentación. Según esta solución vigente, *todo un* discurso (y no sólo sus presupuestos) se encuentra implícito como posibilidad en toda acción humana. Por lo tanto, si Crelier rechaza esta solución tendría que señalar *las razones* que lo llevan a considerarla insuficiente y lo motivan a proponer una solución alternativa que, como vimos, dista mucho de ser satisfactoria, ya que es o bien trivial o bien falsa.

La segunda tesis de Crelier se refiere a la lingüisticidad del conocimiento *válido*. Crelier sostiene que hay conocimiento válido no mediado por el lenguaje. Como ejemplo presenta lo que denomina "conocimiento animal" y "conocimiento humano perceptual". Si entiendo bien esta tesis, nos encontraríamos aquí frente a un caso llamativo no sólo de

recaída en el solipsismo metódico de la filosofía de la conciencia, sino de una consideración no reflexiva del tema de la reflexión.

Atendamos en primer lugar a lo que Crelier denomina “conocimiento humano perceptual” partiendo de la noción de conocimiento *válido*. Para ello tengo que recordar algunos rudimentos de la concepción de Peirce recibida por la pragmática trascendental. Según esta concepción, por conocimiento válido sobre lo real debe entenderse la meta de una actividad colectiva llamada discurso. Los participantes de esta actividad *no pueden saber al comienzo si tienen* o no un conocimiento válido sobre la realidad. Lo que hacen es elevar *pretensiones* de validez que pueden ser resueltas argumentativamente en el largo plazo por una comunidad de interlocutores discursivos. Crelier parece suponer, en cambio, que la experiencia sensorial ofrece un conocimiento válido independiente del lenguaje y de los interlocutores. Parece suponer que cuando alguien percibe algo con sentido, por ejemplo algo como un árbol, se encuentra sólo frente a ese objeto y no necesita ni del lenguaje ni de los demás para darle sentido a su experiencia. Si esto es así, Crelier se habría olvidado del giro pragmático lingüístico del que nos habla en su conferencia.

Hay un aspecto comunicativo en la experiencia perceptiva de un objeto real, un aspecto totalmente ignorado por la segunda tesis de Crelier y que la bibliografía denomina “experiencia comunicativa”. Este aspecto puede presentarse mediante la siguiente afirmación. *El sentido de mi experiencia es comprensible para mí y comunicable a los otros gracias al lenguaje*. Cuando percibo algo *como un árbol*, aunque me encuentre solo y ni siquiera piense en la proposición “esto es un árbol” supongo que no es una alucinación subjetiva, supongo que otros percibirían más o menos lo mismo que yo si estuviesen presentes, que podría hablar con otros sobre ese árbol, etc. Es más, incluso en el caso de una experiencia meramente subjetiva, como un sueño o una alucinación, identifico objetos con *un sentido comunicable públicamente mediante el lenguaje*. Volviendo a lo que ya señalé más arriba, puedo agregar aquí que no sólo las acciones no lingüísticas, sino también las experiencias perceptivas, aunque ocurran en soledad y en silencio, se encuentran siempre ya *acompañadas por la posibilidad de un discurso* sobre su sentido y su validez.

Respecto de la noción de “conocimiento animal” introducida por Crelier, no puedo más que expresar cierta perplejidad. El ejemplo de un perro que aplica un concepto puro del entendimiento bajo la unidad trascendental de la apercepción parece más bien una broma, que, por otra parte, no termino de comprender. La dejo de lado para formular la siguiente observación. Si queremos considerar *científicamente* el comportamiento o la conducta animal, no necesitamos especular libremente sobre un perro que vemos jugar con una pelota, sino que tendríamos que consultar libros de etología. En ellos encontraremos un conjunto de *hipótesis* sobre el comportamiento animal. Las mismas están acompañadas por pretensiones de validez, que pueden ser resueltas discursivamente a largo plazo por la comunicad de los investigadores, esto es, por los etólogos. En ese proceso de resolución discursiva se evalúa la fuerza y la validez de los argumentos formulados por los participantes para rechazar o admitir las hipótesis presentadas. Dicho proceso tiene como objetivo o meta (*ultimate opinion*), lograr un conocimiento válido sobre el comportamiento animal.

Los dichos de Crelier me obligan a recordar la siguiente obviedad: los perros no participan del proceso de resolución discursiva de pretensiones de validez. Su comportamiento sólo puede ser *objeto* de las hipótesis formuladas por quienes sí participan de ese proceso: los etólogos que buscan obtener un conocimiento *válido*. Antes de pasar a la siguiente tesis de Crelier quisiera advertir lo problemático que resulta considerar de manera irreflexiva nada menos que las nociones de reflexión y conocimiento válido. Al intentar aclarar la noción de conocimiento válido, Crelier se olvida de lo que estamos haciendo él mismo y nosotros aquí y ahora. Para aclarar esta noción no es necesario especular libremente sobre perros que realizan síntesis objetivas bajo la apercepción pura, sino que basta justamente con reflexionar sobre el sentido de lo que nosotros estamos haciendo aquí y ahora: evaluamos las pretensiones de verdad elevadas por Crelier para determinar si sus tesis contienen *conocimiento válido*. Para aclarar *reflexivamente* la noción de conocimiento válido tenemos que considerar lo que hacemos en este momento y, sobre todo, lo que siembre ya sabemos sobre lo que hacemos, esto es nuestro saber performativo (*Handlungswissen*).

La tercera tesis de Crelier sostiene que las condiciones descubiertas mediante reflexión trascendental no agotan todos los aspectos del conocimiento porque las mismas son condiciones necesarias pero no suficientes del conocimiento. Si la entiendo bien, esta tesis es

correcta pero *no aporta nada nuevo*, sino que repite, con ciertas imprecisiones, lo que Apel viene denominando desde hace décadas como la "diferencia trascendental" entre hipótesis empíricas y presupuestos trascendentales. Dicho brevemente: nunca nadie afirmó que los presupuestos trascendentales del discurso fueran condiciones suficientes del conocimiento de lo real. Por ello, en su tercera tesis Crelier niega lo que nadie afirma.

Estas fueron algunas observaciones para abrir el debate sobre el trabajo que acabamos de escuchar.

Comentario de Santiago Polop al texto presentado por Cristina Reigadas: "Participación democrática en Latinoamérica y teoría de la democracia deliberativa habermasiana" (ver T. II, p. 252ss.)

1. Con el telón de fondo de la regresión de la democracia a partir de las nuevas formas de marginación y exclusión dentro de su construcción social, Reigadas nos propone una fecunda discusión con la teoría de la post-transición democrática (representada por O´Donell) y con el postestructuralismo gramsciano de Ernesto Laclau, acerca de los presupuestos de y para la participación política, contraponiendo ambas a la propuesta de la democracia deliberativa de Jürgen Habermas.

Tanto O´Donell como Laclau, afirma Reigadas, coinciden –a pesar de sus diferencias- en la crítica al consenso racional y a la democracia deliberativa, justamente por el hecho de que ambos rechazan el establecimiento definitivo de criterios de validez externos a la praxis política, tal como se figuran el papel de la reconstrucción normativa que propondría Habermas a través de la procedimentalización de la deliberación en democracia.

El primero, por caso, entiende que la dimensión normativa no ha de mezclarse con los acuerdos fácticos, ya que éstos son los que representan fielmente la "realpolitik", que nada deben a las pretensiones de corrección de los procedimientos normativos. Reigadas identifica la auto-contradicción preformativa en la que cae el autor al intentar una crítica desde la empiría a meta-normas sin dar cuenta que ya está haciendo uso de ellas en el análisis racional de las prácticas políticas. En estos términos, las propuestas para ampliar la participación en democracia, O´Donell las dirige al mejoramiento institucional y técnico del sistema, suponiendo que el control en el Estado de derecho debe ser realizado por nuevos organismos que controlen a los anteriores. No obstante, sin un criterio normativo demarcatorio, la regresión e hiper-burocratización del sistema político aparece como la derivación cuasi-natural de ésta idea.

Por su parte, Laclau, al decir de Reigadas, coloca la participación popular en el centro de la política. El antagonismo, como el momento regular de cualquier política de oposición, es el momento creativo que exalta a la retórica para la formación de una subjetividad popular extensible hasta ser hegemónica. Reigadas entiende que, a través de la disolución y reconstrucción permanente que sostiene Laclau,

éste no puede desprenderse de las cuestiones normativas, ya que, precisamente, necesita de una supra-teoría para validar la diferencia como constitutiva de la política. La apelación a la "ética de la decisión", con la que Laclau pretende salvar el problema, se trata de la articulación de la diversidad de momentos contingentes agrupados en torno a un significante vacío, que, con la definición del conflicto, es "apropiado" y complementado en función de los presupuestos de aquellos que ahora hegemonizan la instauración del significado, "sin [necesidad] de fundarse en ninguna estructura ética anterior" (Reigadas). Sobre ello, Reigadas observa el riesgo de que la disgregación en una multiplicidad de diferencias imposibilite alcanzar acuerdos sustanciales en términos de políticas emancipatorios, y acaben por ser cooptadas por la hegemonía de los sistemas políticos que se alimentan de la imposibilidad de establecer acuerdos entre las partes doblegadas. De allí que el déficit normativo en Laclau, acaba por "…ser útil para la épica de la movilización, pero nunca para la ética de la construcción"; sin caer, además, en cuenta de que por no esencializar el consenso, lo hace sobre el conflicto y sin suponer que ello conlleva criterios normativos en sí mismo.

En contraposición, la democracia deliberativa de Habermas, nos explica la autora, postula la reconstrucción de la soberanía popular a través de la esfera política pública abierta, una instancia pluralista e inclusiva que se resguarda de la regresión democrática justamente por el carácter normativo que reviste el establecimiento de una racionalidad procedimental para orientar la deliberación, no en cuanto a sus contenidos sustantivos sino en base a los presupuestos para la argumentación de los mismos. De hecho, Habermas des-sustancializa no sólo el contenido de la deliberación, sino también el sujeto de la misma, moviendo el centro de la misma a las formas comunicacionales que hacen y regulan la opinión y la voluntad. Se trata, como dice Reigadas, de "…fundar la opinión y la voluntad en una razón detrascentalizada, que asuma, a la vez, los requerimientos de desustancializar las propias posiciones sin renunciar a sus pretensiones de validez".

Respecto de las críticas a la democracia deliberativa, simplemente diremos que la autora se ocupa, con meridiana claridad, de rebatir, o al menos de ofrecer los elementos pertinentes para discutir con argumentos, acerca de las imputaciones sobre el olvido del conflicto, la inaplicabilidad del principio de imparcialidad, sobre la universalidad de la inclusión, el supuesto requerimiento de ilustración de los involucrados en el intercambio para buscar el consenso racional, y la pertinencia de la teoría sólo para los sistemas europeos.

2. Sin detenernos en las respuestas a las mismas, simplemente quisiera señalar algunos puntos del texto de Reigadas que puedan servir para ampliar la discusión. En primera instancia, cabría preguntarnos acerca de si la recusación que la autora realiza sobre la teoría de O´Donell por el reduccionismo de la política a la instancia práctica de su institucionalización en desmedro del planteamiento normativo de la misma –de lo político- se dirige a la desarticulación de tal solamente por la contradicción evidente de la que ya se hiciera mención. Ahora bien, si la crítica, además, está dirigida a la sobre-institucionalización que O´Donell promueve con la "accountability horizontal", podríamos plantear si la democracia deliberativa no está dirigida en el mismo sentido. Habermas manifiesta que "…la teoría del discurso no hace depender la realización de una política deliberativa de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los procedimientos correspondientes" (Habermas, 2005: 121). Los procedimientos democráticos del Estado de derecho buscan institucionalizar formas de comunicación necesarias para formar una voluntad racional, provocando que "espacio público" opere como concepto normativo de una estructura autorreferencial de la práctica pública de donde habrá de surgir el poder comunicativo (Cf. Habermas, 1998: 610-611).

La idea del Estado democrático de derecho es que se convierta en proyecto de una racionalización del mundo de la vida que apunta más allá del sistema político, desplazando la soberanía del pueblo hacia la dinámica cultural de las vanguardias formadoras de opinión, las cuales operen como forma de asedio al poder administrativo, sólo posible por una toma de decisiones institucionalmente organizada (Cf. Ibíd.: 615, 616).

Reigadas, en sus reflexiones complementarias, encamina el debate mencionando la postura de Amartya Sen sobre el núcleo que constituyen para la democracia los debates públicos, señalando el hecho de que la misma, justamente, va más allá de sus instituciones. La cuestión, entonces, es si Habermas y la democracia deliberativa que presenta como su programa político, responde satisfactoriamente a tales inquietudes.

Por otro lado, en su crítica a Laclau, Reigadas señala que su teoría no es útil para una "ética

de la construcción". Lo que es preciso señalar aquí, es que Laclau, según entiendo, no postula, justamente, "fundar" las características de la institucionalización democrática, sino señalar a la misma como una instancia que depende de la radical contingencia de la apropiación hegemónica del significado –y sentidos- de tales, por tanto nunca definitivos –los fundamentos-. Por otro lado, surge la pregunta acerca de si la caracterización de "épica de la movilización" descalifica ésta instancia –la movilización- como recurso legítimo para impugnar el desarrollo de la democracia; y si, en todo caso, ello no presenta rasgos similares a la función que Habermas le asigna al espacio público informal, un poder movilizado dialécticamente entre la deconstrucción y la reconstrucción.

3. Por último, me parece pertinente plantear la cuestión acerca de si es posible establecer fundamentos democráticos desde la soberanía popular con o sin la mediación institucional, lo que nos remite a la discusión entre poder constituido y poder constituyente. Es decir, si es viable salir del aparente conflicto que representa el hecho de que la decisión soberana del pueblo sea mediada *a priori* por las instituciones del Estado de derecho (con el peligro que ello comporta sobre la exclusión de los afectados o el juego fáctico de poderes en pugna), o bien, si la misma racionalidad procedimental de la democracia deliberativa ofrece los recursos para que sea la opinión pública quien instituya *en acto* las características del ordenamiento social. Habermas entiende que el poder comunicativo generado por la opinión pública formal e informal, asedia permanentemente al poder administrativo (Habermas desarrolla específicamente esta cuestión en "La soberanía popular como procedimiento", incluido en *Facticidad y Validez*), que por *mor* de la legitimación que requiere para sostenerse no puede hacer caso omiso sin caer en una crisis. Mi pregunta, entonces, se dirige a cómo se plantea la resolución de este dilema, o hacia donde se inclina, desde la democracia deliberativa.

COLOQUIO 2010

Comentario de Eduardo Ovidio Romero al texto presentado por Adrián Bertorello: "Religión y demitologización" (ver T. II, p. 447ss.)

Ante todo quiero agradecerle al profesor Bertorello por su texto, el mismo posee claridad, rigor en la argumentación y muestra el dominio que el autor posee de la temática.

En su trabajo el profesor Bertorello retoma el tópico de la religión y la desmitologización en Bultmann. En tal sentido observa: "La desmitologización alude a una dificultad inherente al primer modelo de cristianismo, a saber, al incumplimiento de las promesas escatológicas. Bultmann lo dice de una manera muy clara: 'La escatología mítica está fundamentalmente terminada por el simple hecho de que la parusía de Cristo no ha tenido lugar tan pronto como el Nuevo Testamento espera, sino que la historia del mundo continúa y, como toda persona en pleno uso de sus facultades está convencida, continuará' ". En tal sentido, y dado que la parusía no se ha cumplido como lo podía hacer esperar por ejemplo el libro del Apocalipsis o algunos pasajes clave de los Evangelios en los cuales se prefigura el Juicio Final colectivo de toda la humanidad la escatología, la soteriología y todas las doctrinas cristianas relacionadas con los fines ultraterrenos deben ser dejadas de lado. Esto, al menos en mi interpretación es a lo que se alude con el concepto de desmitologización. Como consecuencia de ello se hace un llamado a la reflexión teológica, la cual de ahora en adelante deberá centrarse en temas más bien relacionados con la facticidad y la inmanencia que con la trascendencia y la escatología o la parusía propia de posturas, por ejemplo, quiliásticas.

Uno de los aportes más importantes del profesor Bertorello, al menos en mi opinión, es el que refiere a la crítica de la noción de narración como género. Esto es, la Revelación puede ser entendida como una narración, ya no trascendente, sino que refiere a elementos inmanentes y de la vida fáctica. Pero Bertorello propone llevar la desmitologización más allá y criticar a la narración como género. Esto es, desde la lingüística actancial de los programas narrativos es posible observar que el género "narración" supone de modo necesario un "narrador". Este narrador en la teología cristiana puede ser visto como Dios, Trinidad, etc. el cual, por medio de múltiples procesos hermenéuticos,

para nada lineales y muy complejos, se va dando a conocer en la historia. El profesor Bertorello entonces propone, como uno de los puntos extremos aunque sensatos de la desmitologización, eliminar la noción de narrador mismo, en palabras del propio autor: "¿El próximo paso de la desmitologización no será acaso cruzar el límite de la narración? ¿Hasta qué punto es todavía aceptable la categoría de la persona para dar cuenta de lo sagrado? Si se elimina la idea de una instancia trascendente personal en función del postulado de la inmanencia ¿No pierde sentido una tradición textual cuya estructura fundamental es esencialmente narrativa? ¿Se identifica sin más el cristianismo con la idea de un agente sobrenatural que tiene a su cargo la destinación de todos los programas narrativos?"

Ahora bien, como lo ha expuesto el profesor Kuhlmann en su trabajo: "Las convicciones religiosas son ubicadas de este modo más o menos lejos del alcance de la crítica racional científica, y seguramente cuanto mayor diferencia se establezca, respecto de la forma, entre las convicciones religiosas y las convicciones científicas corrientes, menos sencillo podrá ser contradecir la fe. En verdad, también hay que pagar un precio por esta ventaja. Si al inicio parecía relativamente claro qué se quería decir al hablar de fe, de que Dios existe, de que Dios tiene tal o cual propiedad, que juega tal o cual papel, esto se ha vuelto bastante poco claro (…) Si la fe es central para la religión, y si –como creo- estas funciones y tipos de acción son esenciales para ella e incluso le pertenecen de modo irrenunciable (sin ellas, la religión no sería más que otra hipótesis teórica sobre la realidad), entonces las convicciones de fe tienen que cumplir un papel en estas funciones y acciones." (Kuhlmann, 2) Esto es, si el género de la narración se ve borrado dado que se desmitologiza y, por lo tanto, se hace desaparecer al narrador-inspirador, ¿qué sentido tiene el término religión en tanto que *religare*? O lo que es lo mismo, ¿con qué se relaciona aquel que dice tener fe en una religión, por ejemplo en las religiones cristianas? Del mismo modo, ¿cuál sería la diferencia semántico-pragmática de una religión con respecto a otro tipo de discursos o narraciones, por ejemplo el de las ciencias modernas, el de la literatura, etc.? ¿La teología tendría el mismo status que la crítica literaria o la estética?

Comentario de Gustavo Ortiz al texto presentado por Wolfgang Kuhlmann: "Dificultades con la fe" (ver T. II, p. 417ss.)

En un encuentro que tuvimos en el pasado mes de julio, Dorando Michelini me preguntó sobre la posibilidad de comentar alguno de los textos que ya en aquel entonces se estaban presentando para estas Jornadas; le manifesté, inicialmente, mi disponibilidad. Hubo, después, varios intentos fallidos de comunicación debido a problemas aparentemente técnicos, pero en el fondo, realmente políticos, entre el gobierno y la empresa que presta el servicio de mi correo electrónico. El viernes de la semana pasada, retomamos el contacto. Fue entonces cuando le reiteré a Dorando el ofrecimiento que le había hecho meses atrás, casi por cortesía y descontando que me eximiría del mismo. No solo aceptó la posibilidad que interviniera como comentarista, sino que me sorprendió con un texto, el del Dr. Kuhlmann, rigurosamente construido y argumentativamente contundente. Para emplear una metáfora inspirada en el mundo del boxeo, su autor va golpeando al cuerpo del adversario de manera sostenida, desgastándolo, quitándole espacio, aire y capacidad de reacción, hasta inducirlo a una rendición incondicional. Antes de comenzar con mi comentario -que no debe exceder las 3 páginas- quería describir, pues, las condiciones de su producción y adelantar mi estrategia.

Como el Dr. Kuhlmann, tampoco yo soy un especialista en filosofía de la religión, aunque me sienta interpelado por lo que él denomina, acertadamente, *dificultades con la fe*, aquéllas implicadas, básicamente, en la experiencia y el pensamiento judeocristiano, y que saltan en su confrontación con la "imagen del mundo racional, científica e ilustrada del hombre moderno". La crisis pareciera ser terminal, al menos, para la *cristiandad*, esa forma histórica que asume el cristianismo a partir de Constantino, pero amenaza con alcanzar el núcleo duro de los valores religiosos cristianos sobrevivientes, y a su presunta capacidad para continuar orientando las acciones de los creyentes. Acuerdo con el expositor, también, en que hay tres posibles reacciones. Una primera, y a la que no habría que ignorar ni despreciar, con nostalgia de un pasado triunfalista, inconducente y nefasta en sus consecuencias, deseosa de dominar y silenciar a la modernidad. Una segunda, que puede asumir posiciones francamente reactivas y agresivas frente a la fe, o encogerse de hombros o declarar irrelevantes sus problemas.

Finalmente, una tercera, que procura enfrentarlos con seriedad y respeto. Una manera de implementar esta última, me parece, sería darse una estrategia en la que, previo a un planteo teórico, se recordarán algunos rasgos de la relación histórica, ambigua y compleja, entre el judeo-cristianismo y el conocimiento racional, ya sea en su formulación filosófica o científica. Como no he tenido tiempo para redactar un texto que se correspondiera con el sólido entramado del que presenta el del Dr. Kuhlmann, me reduciré a aludir (que es una manera de eludir) aspectos objetivamente importantes del fenómeno religioso que parecieran silenciados en su texto (1); a sugerir distinciones en la noción de ciencia que aliviarían sus apariencias de pertinencia ilimitada frente a cualquier pregunta o problema de los muchos que nos aquejan a los mortales (2), y a insinuar una propuesta orientada a atemperar la conclusión, respecto a que resulta irracional poseer convicciones religiosas (3), en la formidable ponencia del Dr. Kuhlmann.

1. La ortodoxia y la ortopraxis, derivados de la conciencia que la religión cristiana tenía de ser la verdadera y de cumplir la función de dadora de identidad y permanencia del mundo occidental, significaron un ejercicio indebido e intolerable de poder y de dominación de las restantes actividades humanas. Dejándolo claramente establecido, conviene recuperar, sin embargo, rasgos y actitudes implicados en la praxis y el pensamiento del judeocristianismo, que denotan un claro reconocimiento y una valoración de la razón. Así, el judeocristianismo se presenta como una religión histórica, para la que el creyente es un sujeto libre, capaz de deliberación, que actúa y cree por motivos susceptibles de ser explicitados y tematizados en forma de razones, de las cuales puede dar cuenta a través del diálogo, o cuando fuere el caso, por medio de procedimientos argumentativos. Las razones por la que se cree son intentos de respuesta a la escasez de sentido que soporta la condición humana: el sufrimiento, la injusticia, la incomunicación, la soledad o la muerte. Presumen otorgar inteligibilidad a la acción y a las creencias, tienen una textura intersubjetiva, pueden ser comprendidas y se orientan a provocar convencimiento en el interlocutor. Es paradójico: porque están acosadas por una falibilidad inerradicable y dada la seriedad de lo que se juega (creer o no creer, es una cuestión decisiva), las razones del creyente exigen ser puestas a prueba constantemente, para legitimarse. Descriptas fenomenológicamente, son *entidades* que para continuar siendo tales no pueden reducirse a pulsiones de la naturaleza biológica o ser controladas por los sentimientos, emociones o pasiones del inconsciente individual o colectivo, o ser explicadas solo por valores culturales o por desarticulaciones de las biografías personales, por ordenamientos necesarios de la naturaleza física, o el casi no menos efectivo de las instituciones, o por sistemas que ejercen una causalidad impersonal; si bien se dan siempre en entramados conformados por todos ellos. La fe cristiana tiene que ver con el sentido de la acción, aunque como religión, cumpla funciones relacionadas con las contingencias de la vida, pero lo específico del cristianismo, es la fe, más que la religión. Además, se mueve en un registro que no es el de la ciencia. El lenguaje de la fe, desde sus inicios, desdiviniza y desacraliza la naturaleza y en el Nuevo testamento, seculariza las instituciones y el poder político; en otras palabras, deja a las ciencias la tarea exclusiva de explicar, predecir u ordenar los procesos de la naturaleza, de la sociedad y del Estado. En un gesto que indica apertura a la razón, el judeo cristianismo recurrió al derecho romano y a las categorías y conceptos de la filosofía griega, aun cuando ese gesto inicial termine con un triunfo de la religión por sobre la fe, y con un rechazo de la modernidad, que en el fondo cuestionaba más al poder establecido que a la propia fe cristiana. Por el contrario, la fe cristiana, que cree en un Dios personal que se revela en la historia, por la palabra y en el cuerpo de los hombres, aunque los trascienda infinitamente, necesita imperiosamente de la crítica de la razón para liberarse de la idolatría, como por ejemplo, de aquélla que llevaron a cabo los maestros de la sospecha, Marx, Nietzsche y Freud, o las que se siguen de la teoría de la evolución de Darwin o de las que explican el origen del universo.

2. Las razones de la fe cristiana se asemejan más -en lo que respecta a su estatuto cognoscitivo- a las que se formulan, en el ámbito de la ciencia, después de la llamada crisis del fundamento (entre los siglos 19 y 20), con las físicas no newtonianas y las geometría no euclidianas, que a las que suministran el modelo apodíctico de la ciencia griega y el de la certeza metodológica de la ciencia moderna. La idea de que todo conocimiento científico es una conjetura; que el método es una convención que valida, pero no fundamenta o justifica en un sentido fuerte; que la evidencia ha colapsado como criterio de conocimiento, y que la verdad como correspondencia necesita

reformulaciones, crean un cierto aire de familia (el de la falibilidad) entre las razones de la fe y las razones de la ciencia. La falibilidad de toda forma de conocimiento se afianza con el reemplazo del modelo de la conciencia por el modelo del lenguaje. Los enunciados y teorías son construcciones lingüísticas con una organización nomológico-deductiva o hipotético-deductiva, en donde la certeza incondicionada de las conclusiones se ha diluido y ha sido reemplazada por consensos intersubjetivos de la comunidad de conocimiento y de comunicación. La resistencia de los paradigmas kuhnianos no elimina la condición falible del conocimiento; apenas si es una característica sicosocial de las comunidades.

3. Acuerdo en que la pregunta acerca de qué puede ser tenido por *real* sea contestada de manera prioritaria por el lenguaje enunciativo y referencial, que aloja pretensiones de verdad y que es usado preferencialmente por la ciencia. Reconozco que formulaciones como *Dios existe* u otras que aparecen en el lenguaje de la fe, evaden los enunciados asertivos, pero también lo hacen otras, del tipo *Dios no existe.* La noción de acto de habla viene a producir una nivelación cognoscitiva; en efecto, sostiene que las pretensiones de verdad como pretensiones de validez, están entrañadas en la dimensión ilocucionaria de las formulaciones enunciativas, pero que hay pretensiones cognoscitivas validables alojados en otras dimensiones ilocucionarias. De todas maneras, el lenguaje religioso no solo presume poseer sentido o significado, sino también referencia, y en consecuencia, presume ser verdadero. En principio, opino que se trata de una noción realizativa de verdad, que se dice, antes que nada, de la praxis y su capacidad de transformación, y del lenguaje que la recoge. Así, la condición de comprensión de los enunciados proposicionales, no sólo está dada por la posibilidad de pensar cuál es el caso cuando el enunciado es verdadero, sino también en la posibilidad de su *verificación.* Esto supone que los conceptos de *realidad* o de *verdad* (en el sentido más amplio) pueden ser pensados con independencia de una resolución fáctica, pero no de una resolución posible de las pretensiones que implican. Esto podría significar que la expresión judeocristiana *Dios existe*, que refiere un estado de cosas posible, no solo es inteligible sino que satisfaría condiciones de verdad, si quienes la pronuncian, viven ya la fraternidad y se esfuerzan por construir un mundo justo, evitando la autocontradicción performativa. Esta es la orientación que asume la teología política: la realidad de Dios es un presupuesto de la prosecución razonable de las exigencias de la razón práctica comunicativa; el ideal de una comunidad de comunicación ilimitada quedaría jaqueado por la imposibilidad de participar que tienen las víctimas de la historia, lo que postula la existencia de un Dios que les haga justicia. El postulado no demuestra la existencia de Dios, pero crea una convicción lo suficientemente sólida para continuar actuando con razones.

Si la racionalidad se predica de las acciones y creencias en la medida en que las razones que las informan pueden ser expuestas a una legitimación argumentativa o dialógica, la cuestión que podemos discutir es si las convicciones religiosas, tal como han sido presentadas, son o no irracionales.

Comentario de Ángel Garrido Maturano al texto presentado por Reinhard Hesse: "Sobre la relación entre ética y religión" (ver T. II, p. 427ss.)

Para su acotado análisis del fenómeno religioso el autor parte de la significación etimológica del verbo latino "*religare*", que él traduce al alemán por "*verbinden*" (vincular), lo cual no reproduce exactamente el sentido de nuestro verbo español "re-ligar", que no mienta tan sólo la idea de vincular, sino la de restablecer o asumir un vínculo ya dado o padecido originariamente. Este vínculo, en el que la religión consiste, lo determina el autor como un vínculo con el "más allá" o, más propiamente, con el Dios creador trascendente. A través de este vínculo la religión pretende responder a tres preguntas existenciales cruciales, a saber: la pregunta por el origen del mundo, de la vida y del alma o espíritu humano.

Otra significación del término religión referida a contenidos no trascendentes tales como el origen del amor, la justicia, la solidaridad, etc. es dejada fuera de consideración en su análisis, puesto que habría resignado el núcleo fuerte trascendente de la tradición religiosa y se habría convertido en una ética especulativa de carácter menor.

Al lector, preocupado más por lo que efectivamente es y no tanto por los conceptos clasificatorios, le sorprende no sólo que se ubique preferentemente esta línea en el protestantismo, dado su fuerte presencia en corrientes católicas socialmente comprometidas y en una religión que se define por su compromiso ético como el judaísmo, sino también y fundamentalmente la facilidad con que se separan estas dos significaciones de religión que en el fenómeno religioso –por lo pronto en la revelación que le da origen- se dan estrictamente unidas: Dios crea la vida y se revela en el padecimiento de la orden de amar la vida. Pero el ensayista se centra en lo que él califica el "núcleo fuerte" de la exigencia religiosa y se limita a considerar el fenómeno como vínculo con una "representación del más allá".

Este vínculo se manifestaría de manera lingüística de dos modos: a través de enunciados que pretenden validez intersubjetiva (en la teología) o en la declaración descriptiva de un éxtasis, de un estado mental estrictamente subjetivo (en la mística). Pero dado que el vínculo que de un modo u otro queremos expresar es un vínculo con lo que por definición está "más allá", trasciende todo conocimiento finito, la enunciación fundamental de la teología significaría tanto como "hay algo que nosotros no podemos conocer". De allí que el autor, que afirma que lo que no es posible conocer (se supone aquí que conocer tiene el sentido moderno científico-natural del término) ni decir (se supone aquí que decir tiene el sentido de enunciar proposicionalmente) no lo hay, concluye que este algo no lo hay. Ergo, la afirmación fundamental de la teología significaría tanto como "hay algo que no lo hay". Una flagrante contradicción. Surge en este punto la duda de si, análogamente, fenómenos tales como el amor, que no puede conocerse en sentido científico natural, ni enunciarse proposicionalmente en un *Dicho*, sino sólo *decirse* poéticamente y testimoniarse en la praxis tampoco existirían.

Algunas experiencias personales hablan en contra de esta conclusión. ¿No existe (uno estaría tentado de agregar recordando al, en el presente texto innecesariamente vapuleado pensador M. Heidegger) la conciencia moral porque no pueda captársela con el microscopio? Que algo no pueda conocerse sustancialmente en su ser, no significa que no pueda testimoniarse. Que algo no pueda enunciarse, no significa que no pueda anunciarse: precisamente en su testimonio.

Pero dejemos de lado estas inoportunas dudas, para retomar el camino de la segunda expresión del vínculo con el más allá: la mística. En este caso la religión se reduciría a una disposición subjetiva, descripta por los místicos como el sentimiento del Todo-Uno, de la indiferenciación en el tiempo y el espacio, e incluso como el sentimiento "de la pertenencia a un innominable que es totalmente Otro respecto del mundo nombrable y consistente en diferenciaciones". El contenido de este sentimiento religioso subjetivo, en tanto inconceptualizable por un nombre que lo identifique en su quididad, sólo puede ser expresado poéticamente. El problema lógico que afronta esta segunda expresión de la religión como vínculo místico con una representación del más allá radica -nos dice el autor- en que "si el sentimiento místico afirma lo totalmente Otro y se diferencia radicalmente del mundo del más acá, que consiste en diferenciaciones, se sirve de un principio (el de diferenciación), el cual pretende precisamente dejar atrás." La única manera de superar esta autocontradicción pragmático-trascendental es el silencio de una subjetividad que no puede comunicar aquello que siente. Pero el silencio, incapaz de decir y, por tanto, de saber el

contenido de su callar, a saber, la verdad absoluta, cae en una contradicción preformativa: “enuncia como verdadero que la verdad sólo puede ser hallada sin enunciados”.

Sin embargo, aunque, poco amigos como lo somos del misticismo, aceptemos la contradicción que Hesse con razón afirma y que se manifiesta de múltiples modos en la vida religiosa (el misticismo no es sólo este sentimiento del Todo-Uno, sino que se muestra de modos diversos), podríamos preguntarnos aquí si es la experiencia religiosa la experiencia pseudo-cognitiva de posesión de una verdad absoluta incomunicable, lo que nos volvería Dios, o la experiencia de recuperar una ligazón originaria con lo trascendente a través de una necesidad de sentido total, de plenificación y armonía de la vida que el hombre padece o lleva en sí al modo de su psiquismo más profundo, en lo que los medievales llamaban, la espiritualidad del alma.

Sea ello como fuere, esta doble contradicción, teológica y mística, nos deja ante la siguiente alternativa sensata: reconocer que dentro de los límites de la mera razón, como saber del no poder saber, nuestro vínculo con lo trascendente se reduce a estar arrojados a nosotros mismos y a nuestro propio asombro ante el misterio que se abre en las tres preguntas existenciales.

La pretendida posesión religiosa de la verdad que, o bien resulta en la contradicción teológica que afirma, esto es, conoce, que hay algo que no se puede conocer, o en la mística, que se ve forzada a callar el contenido de su experiencia, que sería propiamente la verdad, y a enunciar como verdadero que la verdad no se puede enunciar, lleva al autor a la siguiente reflexión: ¿esta verdad incognoscible o indecible, situada en el más allá, en qué medida puede sernos útil para resolver los problemas del más acá? ¿En qué medida necesitamos una verdad tal “para satisfacer nuestras necesidades, para resolver conflictos, para evitar guerras, para reducir los riesgos ecológicos y estratégico-militares”?

Para todo ello, observa con razón Hesse, hay que hablar y argumentar. La conclusión tajante y sin concesiones que deriva de estas premisas el autor es la siguiente: “La religión, en su modo no lingüístico –esto es, aquel de la situación subjetiva, no perceptible desde fuera y no comunicable desde dentro- no es apta para la solución de los problemas del más acá (y con ello, para la ética); ella no tiene nada que ver con todo esto” Y agrega –impiadoso- “tampoco puede decir nada sobre el más allá”. Debo confesar –luego aclararé en qué sentido- que concuerdo con los dos términos de esta conclusión: la religión ni ofrece verdades absolutas que sirvan para dirimir en las cuestiones éticas, ni nada dice del más allá. Pero ello no implica que no tenga significación ética. Volveré luego sobre este punto.

Para finalizar la exposición de las tesis de Hesse hay que decir, que, dada la impotencia y las contradicciones en la que cae la religión en el plano de lo Dicho, del lenguaje enunciativo y nominativo, ante el misterio sólo le queda al hombre el modesto asombro del que, como Sócrates, sabe que no puede saber; y, ante los problemas concretos del mundo y de la vida intersubjetiva, el hallarse remitido a sí mismo, a su autonomía, no guiado ni protegido por ningún más allá. La fuente de la verdad y de la ética no es la religión en tanto que imposible saber de lo que no se puede conocer o de aquello que permanece indeterminado en tanto guardado en el silencio. “La fuente de la verdad y de la ética –nos dice finalmente Hesse- es la religión en el sentido del saber del no-poder-saber y, con ello, del sabernos re-mitidos y arrojados a nosotros mismos.”

Antes de explicar en cuál sentido concuerdo y en cuál no con las conclusiones del autor, quisiera hacer una consideración, dado el espacio que cuento muy general, acerca de otra forma de acceder a la religión diferente de la teología y de la mística, y representada, entre otros, por dos pensadores tan distintos como Kant y Levinas. Esta tercera forma de acceso que podríamos denominar “racionalidad de la trascendencia” y que rechaza tanto la teología racional cuanto la mística, nos permite poner en duda la conclusión de que “la religión no tiene ninguna utilidad para la ética”, sin por ello negar que en la resolución de los problemas éticos y fundamentación de las normas estamos remitidos a nosotros mismos y no guiados por una verdad contradictoria o incomunicable.

Comencemos por el filósofo alemán. Kant no accede al fenómeno religioso ni por medio de la revelación, ni por una teología que quiera reducir a conocimiento la trascendencia, ni obviamente tampoco en función de experiencias místicas estrictamente personales. El acceso kantiano a la religión es originariamente un acceso pensante y propio de todo hombre en tanto que tal (universal). Este acceso pensante se puede caracterizar como ético-testimonial. En efecto, Dios *no fundamenta* (la fundamentación objetiva es cuestión de la pura razón), pero sí *se testimonia* y entra en relación con el sujeto (religión), sin que éste pueda determinar la realidad objetiva del otro *relata*, en

la ética, más precisamente en el *factum* de la conciencia moral. La índole de este testimonio es afectiva: ya siempre en el fenómeno de la conciencia moral *sentimos* el deber de cumplir con lo que el imperativo ordena. Esta asignación delata una pasividad originaria del sujeto que encuentra en su propia constitución como *dada* desde siempre una "disposición originaria al bien". El cumplimiento de esta disposición, en lo que Kant llama religión estrictamente ética o pura, restablece o religa el vínculo originario con lo trascendente experimentado como conciencia moral. Este abordaje kantiano no se separa en esencia del modo de acceder de Levinas, ciertamente desde otro lenguaje y perspectiva, al fenómeno religioso.

Levinas comienza rechazando el intento de determinar el ser o sentido de Dios por el pensamiento, que, creyéndose dueño del sentido (prejuicio de la ontología occidental), pretende poder conocer y enunciar en un dicho o proposición el ser de Dios. Aquella disciplina cuyo *logos* determina el *ontos* del *theós* es precisamente la teología. La teología racional, fundamentalmente ontológica, se esfuerza por hacer entrar en el orden del ser la trascendencia divina, ya sea a través de la afirmación de adverbios de altura, referidos a Dios, que potencian ilimitadamente en él los atributos del ente (teología positiva); ya sea a través de la *mera* negación de las propiedades de los entes (teología negativa) que, como toda negación meramente formal, depende del modo de ser de lo negado; por ejemplo, cuando se sostiene que Dios es in-cognoscible, remitiéndolo, así, por vía negativa, al orden del conocimiento. Pero, ¿pueden los adverbios de altura abarcar a Aquel del que la Biblia dice "El cielo, el cielo de los cielos no te contiene"? (I Reyes, 8. 27). La otra posibilidad, que Levinas también rechaza, es la de la mística: la de suponer que el término Dios no tendría sentido inteligible alguno para el pensamiento. Por tanto, de él no se podría en modo alguno hablar de manera razonable. Levinas se sorprende: "¡Aquel que la Biblia eleva más allá de toda comprensión no habría alcanzado todavía el umbral de la inteligibilidad!" (*DQVI*, 96). Estaríamos, pues, colocados ante la disyuntiva de tener que elegir entre un Dios revelado, en el que se cree con una fe ciega y ajena al pensar, o el Dios ontoteológico, el primer motor aristotélico, plenamente racional, pero que no suscita esperanza alguna y al que en nada le va la suerte de los hombres. Levinas se permite dudar de esta disyuntiva: "Preguntarse (…) si Dios puede ser enunciado en un discurso razonable que no sería ni ontología ni fe es implícitamente dudar de la oposición (…) entre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, invocado sin filosofía en la fe, por una parte, y el Dios de los filósofos, por otra parte; es dudar que esta oposición constituya una alternativa." (*DQVI*, 96-97)

La ruptura de esta alternativa, y de la correlación entre ser y pensar que está a su base, es también para Levinas de índole ética, y la produce la Idea de lo Infinito o Dios testimoniándose de modo *práctico* en el sujeto. ¿Cómo? Lo Infinito y trascendente sólo puede significar en tanto que tal si su manera de darse a significar implica ya un negarse a ser absorbido por la correlación entre ser y pensar. En tal medida el "in" de lo infinito es ya un "no". Pero sólo puede ser un "no" si su modo de significar no proviene de una determinación ontológico formal del pensamiento, sino en la medida en que el propio infinito haya puesto su significación en el sujeto. Por ello el "in" significa también "en" lo finito. Lo Infinito no es intencionado por la conciencia, sino que ella lo padece o sufre como si desde siempre lo llevara "en" sí. Pues bien, el *factum* de que, a mi pesar y antes de toda representación posible *ya* me encuentre arrojado a la in-condición de cargar una responsabilidad que no he querido, el *factum* de que mi exposición al otro me vuelva *efectivamente* y no sólo en términos lógicos responsable por él en tanto que tal o, más precisamente aún, que yo padezca el encuentro con el rostro del otro como una asignación ineludible sin carencia a la responsabilidad por ese rostro, esto es propiamente el Infinito significando en mí, sin que su significación resulte de la espontaneidad de la conciencia. Este padecimiento ineludible, esta responsabilidad anárquica por el otro es el modo concreto en que me encuentro ya siempre remitido a aquello que no puedo contener y que escapa a todo interés egoísta. Este padecimiento originario de la responsabilidad por el otro, es el Deseo del Bien puesto en mí como suscepción o disposición originaria al Bien. Y este peculiar modo en el que *el* Infinito remite al *yo* a la responsabilidad no deseada por el *tú*, es el modo en que concretamente lo trascendente o ileidad se liga con el sujeto. La asunción, siempre imperfecta, que siempre traiciona de un modo u otro esa responsabilidad, es, a su vez, el modo en que el sujeto se religa con lo Infinito.

En síntesis, bajo la guía de estos ejemplos de Kant y Levinas, considero que la alternativa entre teología o mística como formas de acceso a la religión es falsa. Es posible una

racionalidad de la trascendencia. Esa racionalidad es la racionalidad de la pregunta. Una pregunta que no quiere decir o enunciar qué es o qué no es Dios, sino una pregunta que se dirige a sus testimonios que se manifiestan como padecimientos o necesidades originarios y constitutivos de la subjetividad; aquellos padecimientos que Kant y Levinas encuentran en el orden ético, Welte en la necesidad de postular el sentido de todo lo que es, Henry en la sensación de sentirnos vivos y amar la vida, Patocka en el llamado incondicionado a realizar históricamente la infinita riqueza del ser, etc. Todos estos fenómenos no nos dicen qué o quién es Dios, ni prueban su existencia, pero legitiman, a modo de indicios, que la esperanza en él sea una esperanza pensante, surgida de pensar hasta el límite la condición humana, y no una fe ciega. Dicho de otro modo, estos fenómenos no pueden encerrar la trascendencia en un Dicho, pero dicen (no callan) el vínculo con lo trascendente. Vínculo que se experimenta de múltiples maneras, puesto que "el espíritu sopla de donde quiere". Si nos atenemos al caso de la experiencia ética de este vínculo, que Kant y Levinas han resaltado, podemos decir, con Hesse, que estamos remitidos a nosotros mismos, a nuestra responsabilidad y a nuestros argumentos y análisis para resolver los problemas, sin que nos guíe la posesión de una verdad absoluta. Pero es precisamente en ese "encontrarnos remitidos", en ese sabernos impelidos a obrar responsable y éticamente, en donde lo trascendente se liga con el sujeto y la religión muestra su efectividad ética. Tal vez la tarea de una racionalidad de la trascendencia no sea decir nada sobre lo trascendente, ni forjarse una "representación de la trascendencia" ("*Jenseitsvorstellung*") expresión en sí misma contradictoria, sino dejar ver y, así, darnos la ocasión de volver a ligarnos con aquellos fenómenos que el pensamiento representativo no puede terminar de explicar, que están dados originariamente, y que justifican la *posibilidad* de la esperanza. Al fin y al cabo el comentario lo era acerca de un texto titulado "sobre la posibilidad de la re-ligión".

Comentario de Julio De Zan al texto presentado por Reinhard Hesse, "Sobre la relación entre ética y religión" (ver T. II, p. 427ss.)

"Die praktische Philosophie verfehlt ihre Bestimmung, wenn sie nicht mehr die Kraft hat, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuerhalten" (Habernas, 2008)

La forma de abordar el tema de la religión en el *paper* de R. Hesse es metodológicamente cuestionable. Habla de *la* religión en un sentido indeterminado, abstracto, ahistórico. Solamente aclara su concepto mediante la obviedad de la etimología latina de la palabra. Las religiones vienen del Oriente, no de Roma, y existieron mucho antes que el latín. Como decía Hegel, es poco serio hablar de la religión en sentido genérico, porque este es un género casi tan poblado como el género humano, y ciertamente más diferenciado que esta especie animal. En las religiones se pueden encontrar las cosas más horrendas y las más sublimes, la mayor irracionalidad y las más profunda sabiduría. Por eso las religiones determinadas tienen que ser examinadas por una filosofía crítica, como la sociedad y las diversas manifestaciones históricas de la cultura.

Para poder decir lo que desea, el autor introduce arbitrariamente en el concepto genérico, abstracto, de *la* religión, los contenidos que se le han ocurrido, según su parecer, sin ninguna referencia de fuentes, por ejemplo de las grandes religiones universales del mundo contemporáneo. En realidad ninguno de los contenidos que determinan el concepto de la religión de Hesse proviene estrictamente de las religiones, sino de la metafísica escolástica y de la modernidad. Él entiende la religión como respuesta a tres preguntas, ninguna de las cuales están por ejemplo en el *Evangelio* cristiano. El discurso del autor se considera ilustrado (*aufgeklärt*), y lo es, pero me parece de una ilustración que no ha pasado por la conciencia histórica y hermenéutica, o que no ha aprendido de la crítica de la ilustración que se ha llevado a cabo desde fines del siglo XVIII.

La manera de enfatizar y concebir la trascendencia como elemento esencial de la religión, y de hablar del totalmente Otro, me recuerda sin embargo a la teología de la religión judía, en uno de los aspectos en los que el cristianismo vino a corregirla, o a superarla con el relato de la encarnación, y con el mensaje de la filiación divina del hombre, que la teología ha conceptualizado como participación del hombre en la vida de Dios. Y cuando Cristo dice que "su

reino no es de este mundo" no hay que leer la palabra "mundo" en un sentido cosmológico, ni en el sentido de una metafísica dualista, sino en el sentido teológico de la diferencia entre lo profano y lo sagrado, como el reino del poder y del dinero, del cual se diferencia el anuncio de un reino espiritual entre todos los hombres, el cual se puede leer también como el reino de la libertad, la igualdad y la fraternidad universal. Pero no quisiera seguir en esta línea de discusión porque mis lecturas teológicas han quedado detenidas allá lejos y hace tiempo.

Por lo demás estoy de acuerdo con Hesse en que la religión no trasmite ningún nuevo saber racional sobre la realidad, ni provee de ningún instrumento para resolver los problemas de la sociedad, de la economía, de la política, y tampoco de la Ética como teoría filosófica. La Ética en sentido kantiano, o postkantiano, como la Ética del Discurso, es una Ética sin metafísica y sin religión. La Ética del Discurso ha avanzado mucho más allá de Kant en esta línea de pensamiento postmetafísico, en la medida en que para Kant el hombre era todavía un ser de dos mundos; aunque no estoy seguro si Apel tiene razón en su crítica a este resto de metafísica en la ética kantiana, porque creo que es posible interpretar estos dos mundos kantianos en un sentido no ontológico, que nada tiene que ver con el dualismo de la teología judeocristiana y con la figura fenomenológica de "la conciencia desdichada". Lo cierto es que las presuposiciones de la pragmática trascendental del lenguaje sobre la comunidad ideal de comunicación como una idea real, inmanente al discurso comunicativo, ha sido tomada por los teólogos contemporáneos como un modelo conceptual más adecuado que el dualismo platónico y que el dualismo kantiano de los dos mundos para la comprensión de la idea cristiana del reino de Dios. Yo pienso sin embargo, contra los teólogos, que son cosas inconmensurables, y que no es legítimo ningún pasaje lógico de la ética, o de la filosofía en general a la teología, ni viceversa, porque hay una discontinuidad epistemológica entre estos dos campos del pensamiento. Y por lo tanto no es posible ya el proyecto de los medievales de articular sistemáticamente filosofía y teología, ni la versión más débil, por ejemplo de Etienne Gilson, de una "Filosofía cristiana". Tengo dudas, con Habermas, sobre la manera de pensar la relación entre Razón y Fe que ha propuesto Ratzinger. Pero confieso no haber tenido interés en estudiar adecuadamente los textos. No me opondría sin embargo al diálogo de filósofos y teólogos. Al contrario, pienso con Habermas que ambas profesiones intelectuales tienen seguramente mucho que aprender la una de la otra.

Pero desde un punto de vista histórico, o genealógico, creo que tenía toda la razón Nietzsche cuando escribía que la Ética kantiana, y toda la Ilustración, son criptocristianas. Hoy yo lo diría, sin embargo, de otra manera. Con J.-L. Nancy diría que la cultura y la Filosofía contemporánea son *poscristianos*. (Jean-Luc Nancy, *La decolosión. Deconstrucción del cristianismo, 1*, Buenos Aires: La Cebra, 2008. El capítulo central sobre el tema que interesa aquí ha sido publicado en edic. bilingüe por M. Cragnolini en la misma editorial, 1996. Cfr. también J. De Zan, "¿Está agotado el programa de investigación de la ética del discurso?, en D. J. Michelini, R. Maliandi, J. De Zan, *Ética del Discurso. Recepción y críticas desde América Latina*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 2007, esp. 41-46). Porque ese carácter es definitorio de la identidad del hombre occidental contemporáneo. Esto quiere decir, en los términos de Nancy, que en filosofía y en las prácticas cotidianas ya no somos cristianos, pero también quiere decir que no seríamos lo que somos, y no pensaríamos como pensamos, si no hubiéramos pasado por la historia que tenemos, y que tiene como hitos más profundos el logos griego y el cristianismo. La herencia clásica no es lo que está aquí en cuestión, y con respecto a la segunda tradición quiero copiar aquí solamente un breve párrafo de Nancy, que se podría ciertamente discutir, pero que expresa un punto de vista postilustrado que no puede dejar de tenerse en cuenta, porque la crítica se hace siempre desde algún lugar: "Mi hipótesis -escribe Nancy- es que el gesto de la deconstrucción, como gesto que no es ni meramente crítico [en el sentido de la Ilustración] ni perpetuador [en el sentido de la hermenéutica tradicionalista], y en tanto testimonio de otra relación con la historia y la tradición… solamente es posible precisamente en el interior del cristianismo, incluso si no se formula explícitamente desde este interior. En efecto, solamente *desde el trascendental absoluto de una apertura* que no cesa de hacer retroceder todos los horizontes de comprensión puede haber un sentido que buscar" (*op. cit.*, 57-59) y un lugar para la deconstrucción de todas las tradiciones.

Más concretamente, por ejemplo, yo he sostenido que el principio de la igualdad esencial, o de la igual dignidad de los seres humanos como personas y, por lo tanto, la validez universal de los derechos humanos, no

tienen ninguna base empírica suficiente que lo pueda sostener por sí mismo. Y que desde el punto de vista de la *razón natural*, para usar una vieja expresión, tenía razón Aristóteles cuando escribía, en la *Política*, que los hombres son desiguales por naturaleza; a lo cual agregaba Hegel que esta desigualdad es mucho más profunda si tenemos en cuenta la dimensión histórica y cultural de la constitución de los hombres, que los griegos todavía no había descubierto. Esta idea de la dignidad del hombre como persona fue introducida en la historia por el cristianismo, como decía también Hegel, y está por verse qué queda de ella, estimo que nada, si el nihilismo consumado de todos los valores ligados a la tradición produce la anulación de toda memoria, para comenzar otra vez, a partir de la nada, una nueva historia, como en la figura del niño sin pasado que aparece con la tercera transformación de la esencia del hombre en el *Zaratustra* de Nietzsche. Pero quizás esa experiencia del nuevo comienzo en sentido absoluto no la podamos tener, porque el pasado con sus herencias ambiguas de grandes miserias y crímenes, y también de grandes valores, no se puede borrar, y la profecía de una nueva infancia inocente de la humanidad, no es más que una fantasía nietzscheana. La Ética del discurso es quizás, por el contrario, según mi modo de ver, el programa filosófico más potente, no solamente para intentar salvar, sino para hacer operativo con los medios de la reflexión pragmático-trascendental aquel principio de origen cristiano, y mostrar su validez racional universal, independiente de su contexto histórico de origen. Y este logro de la filosofía alemana se puede interpretar como un resultado afanosamente buscado en contexto de la memoria viva de la gran tragedia del siglo XX.

Por otro lado, la Ética discursiva como Ética formal-procedimental reconoce, tanto en Apel como Habermas, que no es productiva en cuanto a los contenidos normativos y de sentido del ethos, sino que los recibe del *Lebenswelt*, es decir, de la eticidad concreta, en el sentido de Hegel, en la que operan normas, valores y sentimientos morales, que son anteriores a la reflexión ético-filosófica. Entre estos contenidos axiológico-normativos del mundo de la vida moral, los más relevantes y los más fuertes son los que provienen de las éticas religiosas. En este punto la Ética discursiva es post-ilustrada, es decir, ha superado el racionalismo dogmático de la ilustración, y ha aprendido de Hegel que la razón pura no puede generar de sí ningún contenido cognitivo, tampoco en el campo moral. Y que, desde el punto de vista de los contenidos hay que reconocer la prioridad de la eticidad concreta de los valores históricos de las comunidades y de las religiones, como punto de partida de la reflexión moral. Sin esta materia de la eticidad con la que trabaja la hermenéutica filosófica, el refinado procedimentalismo de la crítica de la razón práctica y de la ética postkantiana sería como un molino que trabaja en el vacío, o que no tiene nada que moler, como escribe P. Ricoeur.

No llego a entender, por otro lado, el argumento central de Hesse contra la religión, cuando le reprocha la presunta afirmación: "*hay algo que no podemos conocer*", y concluye que, "cuando no podemos conocer "algo", tampoco podemos decir que eso "existe", por lo tanto el enunciado mencionado es equiparable a decir: *Hay algo que no existe*". Hay que decir en primer término que el enunciado: "hay algo que no podemos conocer" no es en sí ninguna proposición religiosa, sino una experiencia que siempre está presente en el saber del hombre común y en la investigación. No solamente hay algo, sino que hay inmensamente mucho que no conocemos y, que quizás nunca lleguemos a conocer. Esta experiencia se hace incluso en el campo de la percepción. Es la experiencia intrigante por ejemplo del cazador en la selva, que tiene el presentimiento, a veces la certeza de que allá entre unos matorrales "hay algo", o "alguien", pero no puede decir qué o quién es. Los indicios que tiene, el ruido, el tenue movimiento de las hojas, etc. le permiten pensar muchas cosas, que no es un elefante, ni un tigre, por ejemplo, sino algún otro ser. En segundo lugar me parece que el hombre religioso no parte de ese enunciado, pero tampoco vive una experiencia ajena al lenguaje, de la que no se puede hablar, sino que parte de un saber que le trasmite su fe, acerca de algo, de alguien. Este saber no es el resultado de la experiencia ni del razonamiento, no tiene su origen en el hombre mismo, sino en las palabras, o en un texto, que se le ha trasmitido de algún modo (de modos bien diferentes según los casos). Sobre el significado de la fe religiosa hay mucha literatura teológica, frente a la cual sí yo acepto la recomendación de Hesse ahora, de callar, porque para hablar habría que leer esa literatura.

Finalmente, sin embargo, estoy enteramente de acuerdo con Hesse cuando escribe, en el párrafo que me parece el más significativo de su texto: "Lo que nos queda [al final] es el asombro, el asombro ante lo "misterioso"

(Xunzi). El preguntar con asombro es el comienzo de la filosofía. Nosotros no podemos saber nada sobre lo “misterioso” -por lo cual tenemos que asombrarnos de forma tanto más humilde (es decir, conscientes de nuestros límites)”. Esta autocontradicción pragmática en los límites del pensar, que reconoce lo misterioso de la existencia, y que me parece inevitable, corrige o refuta el argumento de Hesse contra la religión, y es precisamente la experiencia básica inicial de la religión. Diría que en el citado párrafo Hesse se revela por lo tanto, a pesar suyo, como un espíritu abierto a lo religioso.

Respuesta de Reinhard Hesse
al comentario de Julio De Zan

R. Hesse, Anmerkungen zum Kommentar von J. De Zan zu meinem Text „Ueber die Moeglichkeit von Religion”

Mein kleines Papier hat nicht die verwegene Absicht, eine kritische Kulturgeschichte des Transzendenz- resp. Religionsbegriffs vorzulegen.

Es geht mir lediglich um die Frage, was von der in unserem Kulturkreis meines Erachtens immer noch weit verbreiteten Auffassung zu halten ist, es gebe so etwas wie ein “Jenseits” und dies sei der Ort der Wahrheit. Unter „Jenseits” ist dabei von mir das sich prinzipiell unserer Erkenntnis Entziehende verstanden (nicht das zur Zeit noch nicht Gewusste, wie J. De Zan unterstellt).

Dass die Jenseitsvorstellungen starken faktischen Einfluss auf die jeweiligen, historisch vorfindbaren “Sittlichkeiten” haben, stelle ich trivialerweise nicht in Zweifel. Dieser Umstand hat jedoch nichts mit der systematischen Fragestellung des Papiers zu tun (ob es ein solches “Jenseits” gibt).

Uebrigens bin ich nicht der Meinung J. De Zans, der Universalismus der Menschenrechte sei christlichen Ursprungs. Die Menschenrechte mussten im Gegenteil in haertester Auseinandersetzung gegen die Religion, hier: die katholische Kirche, erkaempft werden. Und der Gedanke des Universalismus ist nicht originaer christlich, sondern entspringt der philosophischen Aufklaerung der griechischen Antike.

J. De Zan schreibt: „el hombre religioso... parte de un saber que le transmite su fe.” Das duerfte wohl stimmen, hilft uns aber nicht bei der Beantwortung der grundsaetzlichen Frage, ob Wissen sich denn im Ernst auf Glauben berufen darf.

„Hesse se revela (en el último párrafo), a pesar suyo, como espíritu abierto a lo religioso”. Hier uebersieht J. De Zan, dass der von mir als Ausweg zwischen behauptender theologischer Rede und mystischem Bekunden (resp. Schweigen) vorgeschlagene Religionsbegriff gaenzlich enttranszendiert ist und nichts weiter mehr meint als Verwiesensein auf Mitmenschlichkeit (angesichts der Einsicht ins prinzipielle Nichtwissenkönnen des “Transzendenten”).

Comentario de Reinhard Hesse al texto presentado por Dorando J. Michelini, "Vivir y convivir. La relación entre ética y moral" (ver T. II, p. 347ss.)

In der Zwischenzeit habe ich Deinen Text "Vivir y convivir" ausgedruckt und gelesen. Ich denke, Du hast eine sehr detaillierte und gruendliche, gelehrte Analyse der vielfaeltigen Aspekte der Beziehung zwischen Religion und Ethik vorgelegt. Und das sowohl in historisch-soziologisch-psychologisch-empirischer wie auch in systematisch-philosophischer Hinsicht. Die Lektuere war fuer mich anregend und lehrreich und die Aspekte, die Du untersuchst, sind zu zahlreich, als dass ich sie hier wiederholen koennte. Vor allem ist mir bei der Lektuere Deiner Arbeit klar geworden, wie weitgehend und tief die Religion in unsere Kultur und in unser aller Leben eingreift und unsere Gefuehle und Hoffungen praegt! Dafuer danke ich Dir.

Was die systematische Seite der Sache betrifft, so habe ich zwei Anfragen. Erstens: An mehreren Stellen Deines Aufsatzes gibt es Formulierungen wie z.B.: "Las religiones pueden dar un sentido trascendente a la vida". Frage: Laesst sich ueber die Bedeutung des hier verwendeten Wortes "sentido" etwas Verstehbares sagen, ohne dabei auf die Mittel der Philosophie zurückzugreifen? Dieselbe Frage gilt betr. "trascendente". Ist also das "Geben" ("dar") eines seitens der Religion oder eines seitens der Philosophie?

Zweitens schreibst Du: "En síntesis: es posible 'vivir' profesando distintas religiones o ninguna, pero no es posible 'convivir' en paz y justicia sin normas morales." Du sagst also, man koenne auch ohne Religion "leben". In welchem Verhaeltnis steht diese Aussage zu den im Verlauf des Aufsatzes an mehreren Stellen wiederholten und in ihrer Bedeutung betonten Aussagen, ein "volles" Leben, ein Leben, das insgesamt einen Sinn habe (eine "visión global de orientación") sei ohne Religion nicht moeglich: "Para la realización de una vida plena se requiere de valores y experiencias que no están contenido en ninguna teoria ética."?

***Comentario de Fernando Berríos Medel* al texto presentado por Diego Fonti: "Entretiempos. Una relación entre ética del discurso y religión desde la perspectiva de la temporalización" (ver T. II, p. 376ss.)**

Agradezco al Prof. Dorando Michelini por su invitación a este seminario y al Dr. Diego Fonti por la ponencia que me ha correspondido comentar.

La lectura y el estudio de este texto ha sido para mí un ejercicio de apertura a una reflexión filosófica que interpela a mi propio horizonte como teólogo. Ha sido una verdadera invitación a pensar, en una perspectiva para mí novedosa, temáticas que por otra parte no me resultan extrañas, pues han sido fundamentales en la constitución de mi propia comprensión teológica de la realidad. La teología como disciplina científica no es, por cierto, una unidad monolítica, sino que hay diversas maneras de entenderla y de articularla; y en esa perspectiva las categorías filosóficas que se adopten como mediaciones hermenéuticas para la comprensión del dato revelado en su relevancia experiencial hoy, serán decisivas. Quisiera, pues, comentar el texto del doctor Fonti desde este enfoque concreto. Destaco brevemente cuatro aspectos que me han parecido más sugerentes.

1. Historicidad del encuentro con el otro

Si se trata de reflexionar sobre la ética del discurso a partir de la "temporalización de los sujetos" considerado como *datum*, la condición *temporal* de tales sujetos y del encuentro mismo que acontece entre ellos, es de primera importancia y merece ser destacado, pues no constituye de ningún modo un presupuesto obvio. Sobre todo si en Diego Fonti y en los autores en los que se ha apoyado, se reconoce una raíz de "nociones y estructuras de comprensión" propias de una tradición de corte *religioso* como la judeocristiana.

Lo que desde mi punto de vista resulta más interesante en esta perspectiva es el hecho de que la dimensión temporal se considera, por de pronto, como "función antropológica indispensable", siguiendo la expresión de Apel. Es decir, como una *condición* propiamente humana o, más exactamente, como parte esencial y definitoria del modo de ser propiamente humano. Se trata de una visión según la cual es tiempo es mucho más que un simple "marco" para la existencia. Se puede decir que es más bien la existencia humana

misma en tanto que experiencia de la constitución de la subjetividad en el encuentro con el otro. De este modo, en la antropología en la comprensión misma de lo humano quedan íntimamente vinculados temporalidad y comunidad. Me parece que ambas dimensiones son fuertemente afirmadas en la antropología de la tradición judeocristiana a la que aquí se alude. Por de pronto, hay que decir que en las subtradiciones véterotestamentarias que reflexionan ello desde el punto de vista del origen (Gn 1,1-2,4 y de Gn 2,4b-3,24), el tiempo entendido como *historicidad* y el reconocimiento del *tú* (lo interpersonal y lo religioso mismo en esta perspectiva) aparecen explícitamente reflexionadas como elementos constitutivos de lo humano y de su sentido, incluyendo en ello al mundo en el cual esa autocomprensión se despliega. Concretamente, esto significa que estamos en presencia de una tradición religiosa de la cual se deduce necesariamente una cosmovisión y una antropología basadas en los principios de historicidad y comunitariedad, con implicancias que han debido ser, en consecuencia, discernidas en cada momento a la luz de la misma historia y en el contexto de un diálogo intersubjetivo.

Esto, altamente desafiante, lleva a plantear la pregunta de cómo ello se ha articulado efectivamente en el judaísmo y en el cristianismo en su dimensión de identidades religiosas basadas en la categoría bíblica de "pueblo de Dios". Yo puedo dar testimonio de las complejas fluctuaciones que este aspecto ha tenido históricamente en la teología cristiana, tanto en sus implicancias *ad intra* como en sus consecuencias *ad extra*, en relación al mundo y su amplitud cultural. *Ad intra*, el gran tema ha sido la definición de la relación de las diversas formas de la institucionalización de la religión no sólo con la afirmación del sujeto individual, sino también con concepciones de la comunidad que han tendido a cuestionar ciertas formas institucionales y jerárquicas que han prevalecido por diversas causas históricas. *Ad extra*, la misma historicidad ha llevado, y de un modo creciente en el contexto globalizado, a cuestionar profundamente el sentido de la tradición judeocristiana en su dimensión autoidentitaria de "pueblo de Dios", en un escenario en que se ve forzada a plantearse frente al otro en igualdad de condiciones. Ello explica que en los últimos años, esta temática haya debido transitar, inevitablemente, desde las categorías tradicionales del exclusivismo a las más radicales del *pluralismo*, pasando por los experimentos inclusivistas que hoy en general todos tienden a considerar como insuficientes para un auténtico diálogo con el otro en cuanto tal.

Pero lo que me ha parecido aún más llamativo en la reflexión filosófica del doctor Fonti es la noción de que el "modo de temporalizarse" del que estamos hablando no se agota "por las capacidades subjetivas de comprensión y donación de sentido", sino que está "antecedido por un encuentro ya realizado y demandante con otro". Esto nos lleva al corazón mismo de la tradición judeocristiana, tal como se refleja en las citadas ideas de Rozenzweig.

2. Las posibilidades de un enfoque trascendental

Lo que hay allí resulta especialmente interesante, porque no se trata tan solo de ideas relacionados con "lo divino", sino que empapan la comprensión total de la realidad. La noción de que la revelación es, para esta tradición, "acontecimiento vivo" (pág. 6), se basa finalmente en la convicción de que Dios mismo es tal acontecimiento y que ello es captable porque el sujeto humano no puede sino existir como ser histórico. De ahí la dificultad originaria de la cultura helénica para captar el núcleo del concepto bíblico-semítico de la salvación, basado en la noción de que, en último término, el mundo no es *kósmos*, sino *historia.* En ese contexto, la concepción del hombre como ser histórico que sólo puede autocomprenderse desde el despliegue del reconocimiento de un *tú*, remite en último término a algo que se entiende como su condición de posibilidad, a saber, un fundamento radical que está contenido en la categoría "creación". Esta categoría expresa la noción de que el ser humano existe *porque* ha sido constituido como ser vivo por y para una *relación* con un Tú (con mayúscula), que a la vez se le dona gratuitamente y lo interpela para una respuesta en libertad, dado que sin libertad no hay relación posible. Y puesto que la religión es la relación con la "alteridad infinita" o, en palabras de Levinas, el modo de sostener el encuentro con el totalmente separado (*loc. cit.*), la categoría *creación* incluye la noción de que el ser humano existe como tal con una capacidad *donada* previa para entrar en esa relación, para oír a ese Otro con mayúscula y para responderle.

En este punto se entrecruzan en la antropología judeo-cristiana las dimensiones trascendental y categorial de la religión. La dimensión trascendental, brillantemente

desarrollada por el teólogo Karl Rahner a partir de una relectura marechaliana de Kant y de su noción del *a priori,* y que tuvo tanta repercusión en las líneas-fuerza del Concilio Vaticano II y en la teología posconciliar, ha puesto su acento en las condiciones de posibilidad de tal encuentro y por esa línea ha destacado la centralidad de la dimensión histórica de la revelación para la salvación, y esto precisamente porque lo trascendental requiere *a fortiori* de una mediación categorial. Sin esa tal mediación, el *a priori* trascendental nunca llegaría a realizarse, ni menos a ser reconocido como acontecimiento. Por eso, aunque Rahner subrayó lo trascendental para esquivar una comprensión extrinsecista de la salvación, esa misma perspectiva lo llevó a afirmaciones como la de Levinas que Diego Fonti cita con gran acierto: el tiempo es "la relación más profunda que el hombre puede tener con Dios" (*loc. cit.*).

Y aquí debo conectar brevísimamente, desde mi perspectiva teológica, con un aspecto central de la reflexión del doctor Fonti: la función del *horizonte utópico* en este "modo de temporalización de los sujetos que se relacionan dialógicamente".

3. El horizonte utópico

En la comprensión histórica de la salvación en la tradición judeocristiana, aquella tiene una clara dimensión utópica, aunque en un horizonte escatológico en que la *plenitud* no se concibe como puro futuro, sino como *cumplimiento* de una promesa hecha en el *pasado* ("tradición" en Levinas) y que de algún modo está *ya aconteciendo* en el transcurso histórico como *presente*, en una experiencia que en parte es don y en parte es tarea pendiente para la libertad. Esta articulación semítica de la utopía como interrelación de pasado-presente-futuro, ha hecho plausible aunque no sin críticas de fondo a la mencionada perspectiva trascendental rahneriana; y en ella, como hemos adelantado, juega un rol fundamental la categoría de *anticipación* (*Vorgriff*), también destacada, en otro registro, por el doctor Fonti con apoyo en Apel. Anticipación no sólo como *a priori* o condición de posibilidad precategorial del encuentro como camino a la plenitud, sino también como auténtico *acontecimiento* en que lo utópico se insinúa y realiza, parcial pero realmente, en la historia. Una noción israelita que el cristianismo primitivo radicalizó como consecuencia necesaria de su reconocimiento de la irrupción del *éschaton* en la persona histórica de Jesús.

Esto plantea también, como tan bien lo constata el profesor Fonti, el problema de fondo de la relación entre el futuro utópico esperado (el "Reino") y la experiencia histórica como acontecer de la libertad.

4. El Reino: ¿don o tarea?

Si nos asomamos al concepto moderno del trabajo o de la actividad humana en general, es fácilmente perceptible la actitud prometeica que se refleja en él. De una actitud contemplativa del mundo, se pasa a una actitud fundamentalmente transformadora. Ello está asociado también a los diversos intentos de domesticación voluntarista de la utopía. Diego Fonti nos recuerda, con Rosenzweig, que ello ha estado en la fuente de los grandes totalitarismos o de las grandes "tiranías" modernas.

Pero también debo decir: este asunto ha marcado positivamente a la teología y a la conciencia cristiana con posterioridad al Concilio Vaticano II. Por una parte, nadie ha negado la necesidad de afirmar una noción que está en el corazón de la tradición judeocristiana y que aquí podemos formular apoyándonos en Rosenzweig: que la actividad humana "prepara al Reino, pero no le causa". Y tampoco ha osado nadie a negar que en este horizonte utópico la auténtica esperanza "no es esperanza de lo posible, sino del *novum* radical" (citado por D. Fonti). Pero no es menos cierto que, con el aporte, entre otros, de la perspectiva trascendental que he aludido, el Concilio Vaticano II es testimonio de un cristianismo que ha apostado por el reconocimiento de "signos" del Reino en el mundo y en la historia y que, en cuanto tales, llaman al compromiso y al servicio. Es lo que se ha llamado la "teología de los signos de los tiempos", formulada de un modo especial en el número 4 de la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes: "*es deber permanente de la iglesia *escrutar a fondo los signos de los tiempos* (En el orginal latín: *signa temporum*; también traducido como "signos de la época") e *interpretarlos a la luz del Evangelio*, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas" (Los destacados son nuestros).

Aquí la perspectiva predominante es, precisamente, la recuperación del motivo bíblico de la salvación como acontecimiento *histórico* y,

con ello, de una teología con una concepción de Dios que obliga a reconocerlo (y a *servirlo*, ya que se trata de una aproximación religiosa) *en el tiempo.*

Todos sabemos las consecuencias que esta perspectiva tuvo en la teología católica en los dos decenios inmediatamente posteriores al Concilio, sobre todo en la recepción latinoamericana de sus intuiciones fundamentales. La pregunta ineludible en ese contexto fue si era posible evitar el peligro de "inmanentismo" y de ideologización extrema en las concreciones práxicas de una tal concepción teológica y soteriológica. Pero por eso mismo me resultan especialmente sugerentes las reflexiones de Diego Fonti sobre la necesidad de "tomar en serio al tiempo" y además no perder de vista el contenido de "anticipación contrafáctica" que es inherente a la tradición judeocristiana, con su consecuente dimensión de "lectura crítica del presente". La experiencia reciente ha enseñado que esa lectura crítica debe ser también una autocrítica o una crítica de la crítica, sin que ello lleve a situaciones puramente aporéticas y academicistas.

Casi al final de sus reflexiones, el doctor Fonti se refiere a los "peligros" que acechan a la mirada religiosa de la realidad en general, y en particular de esta tradición judeocristiana. En esta perspectiva, nos movemos entre la reducción totalitaria de la utopía y la privatización de la religión. Desde la teología no puedo sino agradecer que un filósofo nos dé tanto que pensar sobre estas cuestiones fundamentales.

Comentario de José Luís López de Lizaga al texto presentado por Daniel Omar Pérez: "Acerca de la proposición Dios existe" (ver T. II, p. 435ss.)

Dada la complejidad de la filosofía de la religión kantiana, y dada la variedad de los temas abordados en la exposición de Daniel Omar Pérez, en este comentario quisiera limitarme a hacer algunas observaciones sobre aquello que, en mi opinión, constituye el hilo principal de la argumentación del ponente. Pérez intenta hacer plausible la pretensión kantiana de mostrar el carácter racional de las proposiciones religiosas, especialmente la proposición que afirma la existencia de Dios. Su enfoque se sitúa en la línea de la filosofía analítica, en la medida en que Pérez se propone mostrar que los problemas de la filosofía kantiana de la religión *"pueden ser reducidos a la pregunta por la posibilidad de las proposiciones sintéticas* a priori *y resueltos en términos lógico-semánticos."* Ahora bien, el autor subraya que para Kant el contenido racional de la religión tiene un significado moral, y esto implica que las proposiciones religiosas tendrán que fundamentarse en, o derivarse de, proposiciones prácticas: *"un concepto racional de religión no se diferencia de la moral porque en ambos casos, en cuanto al objeto, se trata de deberes."* La pretensiones de Kant en este sentido son ambiciosas: no se trata sólo de que la moral permita fundamentar la religión; sino que, más allá de esto, Kant afirma que la moral *"conduce ineludiblemente a la religión"* (Ak VI, 6).

El autor expone los argumentos de Kant en esta dirección e indica algunas de las implicaciones más interesantes del enfoque kantiano. Entre estas últimas, Pérez menciona en más de una ocasión cierto ecumenismo racionalista kantiano, consecuencia necesaria de una religión racional que no admite jerarquías entre las distintas confesiones y que sitúa a Kant en una línea de Ilustración religiosa compartida, entre otros, con Bruno o Spinoza. No obstante, en mi opinión las tesis principales de esta filosofía de la religión suscitan al menos dos interrogantes que cabría dirigir tanto a la exposición de Pérez como al propio Kant. En primer lugar, cabe preguntarse si realmente es posible inferir todas las proposiciones de la religión (o al menos algunas, o siquiera las principales) a partir de proposiciones prácticas o de principios de razón práctica. Y en segundo lugar cabe preguntarse si la reinterpretación moral del lenguaje religioso equivale

verdaderamente a una fundamentación racional de la religión, y no podría interpretarse más bien como un modo de privar a la religión de su fundamento.

Consideremos la proposición *"Hay un Dios, por lo tanto hay un bien supremo en el mundo"*, que Pérez extrae de una larga (y más bien difícil) nota del prólogo de Kant a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Ak). Kant sostiene que ésta es una proposición sintética *a priori,* y lo es porque *"va más allá del concepto de deber que la moral contiene."* No parece que Kant se atenga en este pasaje a un uso muy técnico de su propia definición de las proposiciones sintéticas, pues una proposición sintética es aquella proposición (del tipo "S es P") en la que el predicado se halla *"enteramente fuera del concepto"* del sujeto, aunque conectado con éste (*KrV*, A 6), mientras que en el pasaje que nos ocupa no nos encontramos ante *una* proposición, sino ante *dos*, unidas por la conjunción "por lo tanto." Difícilmente es aplicable aquí, al menos en sentido estricto, la distinción entre analítico y sintético, pero quizás podamos comprender a Kant si nos acogemos a una interpretación menos técnica de estos términos.

La proposición *"Dios existe"* no se sigue sin más de nuestra conciencia moral. A lo sumo podríamos extraer de esa conciencia (digamos "analíticamente") la posibilidad de Dios, si entendemos que Dios es el legislador moral universal. Pero afirmar la existencia de Dios es algo más que afirmar su posibilidad, y para poder pasar de lo uno a lo otro, Kant recurre al concepto del supremo bien, entendido como la síntesis de felicidad y virtud, o como *"la felicidad en consonancia con la dignidad de ser feliz*.*"* (Ak. VI, 8). Porque somos seres morales, tenemos (legítimamente) la esperanza racional de que la felicidad sea el premio de la virtud; pero la realización de este supremo bien no depende enteramente de nosotros, y a decir verdad nuestras capacidades no parecen suficientes para ello. No obstante, dado que la conciencia moral no es ilusoria, y dado que tampoco lo es el concepto de supremo bien como síntesis de moralidad y felicidad, podemos concluir que es racional y legítimo creer en la existencia de un Dios capaz de establecer esa síntesis de virtud y felicidad, un Dios capaz de realizar alguna vez (quizás no en este mundo) el sumo bien. La conclusión de Kant es, pues, ésta: *"ha de ser aceptado un ser moral todopoderoso como soberano del mundo, bajo cuya previsión acontece esto, i.e.: la Moral conduce sin falta a la Religión."* (Ibid.)

Para Kant la moral no se funda en la religión, pero conduce necesariamente a ella. La existencia de Dios es un postulado de la razón pura práctica, una proposición no demostrable, pero que la razón nos permite (e incluso nos obliga) a aceptar en la medida en que nos sabemos sometidos a leyes morales (*KpV*, Ak. V, 122). Tal es, de un modo muy resumido, la fundamentación kantiana de la proposición "Dios existe", fundamentación que Pérez intenta hacer plausible en su escrito. Sin embargo, esta fundamentación de la existencia de Dios a partir de la conciencia moral no parece muy convincente. En efecto, es dudoso que nuestra conciencia de estar sujetos a normas morales tenga alguna relación objetiva, conceptual, con nuestra necesidad de ser felices. La idea de una felicidad que premia a la virtud moral parece ajena a una religión racional, y se diría que Kant la extrae más bien de una religión determinada: el cristianismo. De hecho hay otras formas de concebir la relación entre virtud y felicidad. Para la ética aristotélica, por ejemplo, la felicidad no es un premio a la virtud moral, sino que ésta es más bien un aspecto de la vida feliz (cf. por ejemplo *Ética a Nicómaco*, 1098b-1099b). Este enfoque aristotélico excluye de antemano de la ética toda referencia a Dios, a la inmortalidad del alma, y a premios y castigos. Y de modo similar, la religión racional de Spinoza no incluye ninguna referencia a premios y castigos para la virtud, más allá de la felicidad que acompaña a la virtud misma: *"La felicidad* -escribe Spinoza en la *Ética* (IV, XLII)- *no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma"*. En el caso de Kant, en cambio, el contenido dogmático de una religión histórica, el cristianismo, parece infiltrarse en la religión racional.

Pero es que, además, incluso si se acepta la argumentación de Kant para fundamentar la existencia de Dios como un postulado de la razón práctica, es dudoso que con esto se contribuya a reforzar la creencia en la existencia de Dios. Pese a las intenciones de Kant, su enfoque más bien parece lograr todo lo contrario. En efecto, dar a las proposiciones religiosas un sentido moral significa privarlas de su significado específicamente religioso (que habría que relacionar, quizás, con alguna forma de "trascendencia", sea lo que sea lo que este término pueda significar exactamente). Para una mentalidad ilustrada, esto es ciertamente un avance. Pero probablemente no lo es para una mentalidad religiosa, que verá en la moralización kantiana de la religión un paso decisivo hacia el vaciamiento del discurso

religioso, hacia su secularización definitiva. Decir que Dios *debería* existir (pues éste es, a fin de cuentas, el sentido del postulado kantiano) es tanto como reconocer que no existe, o en todo caso, que no sabemos (ni sabremos nunca) si existe o no. El paso siguiente en esta línea de argumentación iniciada por Kant consistiría en eliminar a Dios y atenernos a una perspectiva estrictamente moral y secularizada, desentendiéndonos de toda referencia a la teología desde la ética. Pero entonces esta fundamentación ética de la religión equivale más bien a una des-fundamentación.

Comentario de Jorge R. De Miguel al texto presentado por Andrés Crelier: "Observaciones sobre las condiciones de la indagación filosófica de la cuestión religiosa" (ver T. II. p. 430ss.)

Andrés Crelier nos propone algunas interesantes reflexiones en torno a la legitimidad de la pregunta filosófica, en particular, cuando recae sobre cuestiones religiosas. Su planteo hace ver que la interrogación acerca de un campo filosófico de problemas requiere, además de una cierta legitimidad de origen por su alcance intersubjetivo, una relevancia universal, ya que debe apelar, en principio, a todo interlocutor lingüísticamente competente. A su juicio, un rasgo fundamental de la pregunta filosófica reside en que el campo al cual está referida sea irrebasable, esto es, no pueda ser legítimamente evitado. Es así que la pregunta filosófica como tal ya posee un estándar legítimo más allá de su tratamiento por especialistas, pues atañe a todo ser humano, que, aun cuando en efecto no se ocupe personalmente de tales cuestiones, por el solo hecho de vivir no le es posible eludirlas. ¿Esto mismo puede decirse de la indagación filosófica en materia religiosa?, se pregunta Crelier. Buscando una respuesta, discurre acerca de algunos problemas filosóficos fundamentales como los ontológicos y morales, el lenguaje y la experiencia. Todos ellos parecen reunir la condición de irrebasables, puesto que no podemos evitar considerar que las cosas son de algún modo, o hacer uso del lenguaje moral y los presupuestos argumentativos al comunicarnos, o admitir que tenemos experiencia de algo. Pero, sugiere Crelier, no parece que lo mismo esté sucediendo con la esfera religiosa, pues ésta podría ser negada sin incurrir en incoherencias teóricas ni prácticas.

Un primer punto sobre el que desearía reflexionar es que acaso no corresponda considerar a la religión como una esfera con el mismo estatuto que las propiamente filosóficas. Aquélla promueve una respuesta, racional o de fe, a las cuestiones profundas de lo humano, entre ellas, a problemas como el ser, el lenguaje, la verdad y la moral, por lo que, en cierto modo, compite con la reflexión filosófica. Pero el interés de las religiones se centra, antes bien, en transformar la vida terrenal orientándola a la trascendencia. Para quien acepta esta meta de salvación, es posible vivir la pertenencia a una doble esfera: se puede ser creyente y, sin embargo, aceptar las dudas racionales sobre el

ser y la vida moral. Es cierto también que esta situación existencial es más factible al interior de la cultura occidental, cuyo desarrollo histórico, en gran medida, concierne a los avatares de la vinculación entre las creencias racionales y de fe. Parecería, entonces, que la religión es rebasable en tanto es una de las respuestas posibles a demandas humanas profundas. Pero puede ser vivida por un creyente legítimamente como irrebasable, en la medida en que toda su vida adquiere sentido desde postulados religiosos. Mientras que un filósofo, un científico o cualquier persona que pretenda manejarse con una comprensión exclusivamente racional del mundo, no puede vivir con legitimidad lo contrario de lo que afirma, ello no sería contradictorio, bajo ciertas circunstancias, para un hombre o una mujer religiosa, quienes podrían afirmar sin incoherencia: “no puedo saber racionalmente si Dios existe, pero vivo como si existiera”. Tal dimensión pragmática de lo religioso, lo torna, a mi modo de ver, inmune, en este sentido, a las objeciones del escéptico aludidas por Crelier.

Otra sería la cuestión, en cambio, si el creyente pretendiera sostener afirmaciones teóricas sobre la realidad o el modo en que debemos comportarnos arguyendo la autoridad de los postulados de su religión. Por otro lado, este especial estatuto de la religión podría ser similar al del arte. Alguien podría negar la experiencia artística y la expresión a través de ella de aspiraciones humanas básicas sin incurrir en una auto-contradicción performativa. Sin embargo, la pregunta filosófica por las cuestiones artísticas no perdería por ello legitimidad, ya que para mucha gente, artistas o no, se trata de una dimensión inescindible de su existencia. Por lo tanto, no sería exigible a lo religioso, como al arte, la misma condición de irrebasabilidad que se reclama del campo filosófico para ser declarado legítimo.

En sus conclusiones, Crelier afirma que, dada la imposibilidad de resolver legítimamente tanto la existencia como la no existencia de la dimensión religiosa, la misma quedaría al margen de la discusión racional, por lo que no se podrían desarrollar acerca de ella argumentos intersubjetivamente válidos con pretensión de validez universal. De allí deriva que las creencias de fe deben estar consignadas al ámbito privado de la conciencia individual y de las relaciones grupales, en los cuales, las decisiones de adhesión o rechazo deben ser tomadas sin contar con argumentos que puedan involucrar a todos los hombres.

Al respecto, la solución invocada por Crelier se corresponde con la que se fue imponiendo en Occidente desde las Guerras de Religión y la labor de los pensadores modernos. La virtual privatización de lo religioso y su correlato institucional, la separación entre el Estado y la Iglesia, contribuyó a la formación de una sociedad secular, en cuyo seno las distintas comunidades de fe podían tener una convivencia tolerante, a la vez que abría el ancho campo de lo público a las creencias racionales. Los resultados prácticos que este esquema produjo, particularmente, en cuanto a la paz y al respeto mutuo entre los creyentes de distintas confesiones y a la armonía entre los poderes republicanos, conforman un balance positivo digno de ser utilizado todavía hoy en muchas sociedades.

Sin embargo, es dable advertir que en las democracias más avanzadas se han generado condiciones de pluralismo cultural que obligan a repensar la solución anterior y plantear la posibilidad de que estemos asistiendo al tránsito hacia “sociedades postseculares”. En ellas, ya no se pretende excluir las creencias religiosas del ámbito público, sino, por el contrario, incluirlas, aunque bajo las restricciones que un discurso racional en ese nivel exige con referencia a la pluralidad de doctrinas que puedan ser defendidas por los ciudadanos. Tal visión postsecular implica reconocer que las religiones pueden contribuir a la resolución de problemas éticos actuales con argumentos que resulten intersubjetivamente válidos, en la medida en que traduzcan su discurso a razones que todos podríamos aceptar, aunque de hecho no lo hagamos, es decir, a términos compatibles con el esquema de derechos y libertades fundamentales de las democracias constitucionales. La racionalidad postsecular entraña, pues, si se quiere, la admisión de que la religión, aunque no pueda aportar un saber racional sobre el mundo, es apta como fuente de significados morales para muchos ciudadanos. Desde mi punto de vista, sería, entonces, algo así como el reconocimiento de que, para ellos, se trata de una dimensión irrebasable que merece, legítimamente, una inserción en el ámbito público de la sociedad civil.

COLOQUIO 2012

Comentario de Andrés Crelier al texto presentado por Wolfgang Kuhlmann: "Una nueva imagen de la ética filosófica. ¿Tiene la ética discursiva una posición especial en la ética filosófica?" (ver T. I, p. 30ss.)

Sobre el papel de las éticas tradicionales en nuevo marco

-En el terreno de discusión de la filosofía práctica, la ED se presenta y es considerada como una ética más. Se trataría de una ética discursiva en "pie de igualdad" con las otras éticas.

-Pero usted argumenta que su tarea es diferente, y esto deben admitirlo las otras éticas. Su competencia es el propio discurso, en donde necesariamente deben ubicarse todas las posiciones, y este discurso no es neutral desde un punto de vista ético-moral. El resultado y el contenido de la discusión están regulados según reglas de interacción discursivas, de carácter normativo.

-Las consecuencias de esto no son menores: cambia el cuadro de la ética filosófica. A cada posición no se la puede tomar por el todo de la ética, surgen para ella obligaciones "nuevas" (no ser unilaterales, ser reflexivas, deben examinar si cometen una auto contradicción). La ED reordena el cuadro de la ética imponiendo nuevas obligaciones, o explicitando obligaciones ya asumidas en el discurso.

-¿Qué papel les queda a las éticas tradicionales cuando se admite que el discurso es el juez que delimita el campo de lo permisible, y que la ED es competente en ese terreno básico o fundamental? Usted resalta dos posibilidades:

1) que las éticas tradicionales sigan ocupándose de aspectos parciales del todo de la ética, que sigan trabajando en el marco normativo determinado por la ED.

2) que algunas éticas o creencias éticas, como las posiciones amorales o contrarias a la noción de justicia, resulten excluidas (como usted señala).

-La segunda posibilidad me parece valiosa: se trata de una clara capacidad crítica de la ED. Pero yo veo aquí una dificultad con respecto al primer punto, pues me parece que existe una tercera consecuencia posible:

3) que las éticas tradicionales se vean debilitadas y excluidas en mayor medida que lo señalado por usted.

-Lo ilustraré con un ejemplo, el del utilitarismo. Si fuera como se señala en el primer punto, el utilitarismo resultaría criticable sólo en casos extremos. Si se extrae del utilitarismo todas sus consecuencias, se viola las reglas discursivas, pero usted sugiere que podría funcionar de manera restringida. Al parecer, queda un espacio para un utilitarismo débil o restringido.

-Sin embargo, ¿queda ese espacio verdaderamente? ¿No perdería esta posición lo característico o propio? El principio mismo del utilitarismo implica no tener en cuenta a todos los afectados por igual (atañe a la felicidad del mayor número, no de todos). Ya en su formulación viola la estricta igualdad exigida por el discurso. En tal medida, no parece compatible con la ED incluso en alguna versión restringida.

-Esto tiene una consecuencia anti intuitiva: pues el utilitarismo parece la opción más sensata o válida en los campos de la política y la economía, especialmente.

-En suma, veo dos problemas:

1) Las consecuencias para las éticas tradicionales parecen ser las siguientes: sólo resultan compatibles con el discurso las éticas de la justicia. Pero en general las éticas usuales poseen rasgos no igualitaristas (utilitarismo, neocomunitarismo, neoaristotelismo, ética nietzscheana, "ética" posmoderna, etc.).

2) Incluso cuando las éticas tradicionales puedan conservar una validez restringida, su campo de acción se vería seriamente reducido: sólo una vez que se respeta la autonomía, etc., de cada individuo, puede pensarse algo así como principios orientados hacia la felicidad del mayor número. Las otras éticas no podrían "empezar" o no podrían aplicarse (al menos de manera legítima), pues la justicia es un ideal regulativo inalcanzable.

Sobre la no neutralidad del discurso

-Usted critica la pretendida neutralidad moral del discurso. En tal medida, el discurso tiene un contenido moral, no es puramente formal: permite criticar determinados resultados de la discusión.

-El contenido valorativo del discurso es, respecto de las otras éticas, sólo negativo: establece restricciones: excluye posibles resultados del discurso, pero no defiende contenidos dentro del discurso. En tal medida, lo material de la ED es formal en relación con otras éticas sustantivas, pues el discurso, incluso concebido como no neutral, es formal en relación con contenidos morales históricos, pues no es histórico.

-Propondría una reformulación: el calificativo "neutral" depende del contenido evaluado. Sería

moralmente neutral respecto de las discusiones entre posturas dentro del marco de lo permitido, pero no sería neutral respecto de aquellas posiciones que sobrepasan el marco. Así, ¿no sería mejor afirmar que la neutralidad moral del discurso y la formalidad de la ética discursiva, son relativos?

Sobre la tarea de la ética: lo bueno para la ED

-Usted señala que la tarea de la ética es primeramente de la delimitación del campo de lo permitido (según la pregunta general: ¿qué debo hacer?), y sólo en segundo lugar aparece la problemática de la vida buena, en el espacio de juego delimitado por la primera pregunta.

-Pero las éticas de la vida buena pretenden no sólo defender una determinada idea del bien, sino que la tarea de la ética tiene más que ver con lo bueno que con el deber: ordenan las prioridades de modo diferente. Esta concepción de la tarea de la ética, ¿se desprende también de las condiciones implícitas en la interacción discursiva?

Ética del discurso como una ética indirecta de lo bueno

-Usted defiende entonces una cierta idea kantiana de la tarea de la ética. Pero no lo hace, como en Kant, para poner en el centro exclusivo de la moralidad el concepto de deber, separando tajantemente felicidad y deber. El deber atañe ahora sólo al “marco de convivencia” o las reglas interacción en el discurso, y los estándares se derivan incluso de allí. En tal medida, la ED acepta la legitimidad de la pregunta por la felicidad, lo valioso, etc., sólo que dentro de un marco establecido.

-¿Podría considerarse, en tal sentido, que la ED es una “ética indirecta de lo bueno”? ¿Podría considerarse las cosas de este modo: dado que importa lo valioso en la vida, y cada uno tiene derecho a buscarlo y decidir sobre ello, es preciso regular la interacción para que nadie restringa ilegítimamente el derecho de los demás a lo mismo?

La argumentación sobre lo bueno

-Dos significados de lo bueno o correcto: los estándares discursivos y, luego, lo que cada individuo, grupo o tradición considera bueno.

-Para la ED, ¿qué significado conserva lo segundo, al menos como campo directo de su competencia? Sólo aquello que atañe o tiene de algún modo que ver con las reglas de interacción puede resolverse en una argumentación intersubjetiva, pero lo último ya no puede defenderse argumentativamente: ya no puedo defender con argumentos una fundamentación metafísica de la ética, por ejemplo, o una concepción de la felicidad.

-La ED debía preservar la elección de la buena vida, pero según los supuestos ético discursivos esta elección termina siendo una elección sin fundamentos.

-¿No se genera un conflicto finalmente entre dos visiones de lo bueno? ¿No quedaría insatisfecha mucha gente con esta restricción respecto a lo que se considera valioso y la posibilidad de defenderlo?

Comentario de Guillermo Lariguet al texto presentado por Gonzalo Scivoletto: "Verdad y Referencia. A partir de la crítica de Apel y Lafont a Heidegger" (ver T. I, p. 505ss.)

Tras términos clave como "giro lingüístico", "verdad", "constitución de sentido" y "referencia" Gonzalo Scivoletto examina los ejes en común de las críticas de Apel y Lafont a Heidegger. Mientras Apel y Lafont parecen converger en una teoría de la referencia directa, se distanciarían en que Apel quiere seguir conservando la dimensión hermenéutica de la filosofía y Lafont pareciera anularla.

Más allá de los diversos períodos de recepción y crítica de la obra de Heidegger en la filosofía apeliana lo que resalta es que la principal objeción de Apel a Heidegger es que este último "detrascendentalizaría" la constitución de sentido, puesto que ya no se considera al sujeto trascendental o la razón como constituyentes de la experiencia sino que se trata de formas históricas, culturales, etc., es decir, estados de abierto contingentes. Por tanto, esta concepción cuestionada por Apel desembocaría en un historicismo relativista problemático en un plano epistemológico y ético-político. En el epistemológico en cuanto la noción de validez universal colapsaría en formas históricas o factuales vigentes. En lo ético y político porque de la mano de esta destrascendentalización se abonaría un relativismo moral. En la misma vena que Apel, Lafont pone en tela de juicio a Heidegger y sostiene que su concepción aunada al giro lingüístico compromete seriamente las nociones de objetividad y verdad desembocando en el relativismo. Dos serían las consecuencias para Lafont de este giro. Por un lado el desencadenamiento de alternativas inconmensurables, por el otro la imposibilidad de traducción o comprensión de un mundo extraño al nuestro.

Lafont propone una cura para estos males que se sitúa en la teoría de la referencia directa. Justo a la inversa de la referencia indirecta que comportaría el giro lingüístico donde es el significado lingüístico el que determina la referencia y no al revés. Apel diría en esta línea de la referencia directa que los designadores rígidos, las clases naturales restringirían seriamente el ámbito hermenéutico. Con la referencia directa escaparíamos, así, del presunto "idealismo lingüístico" de Heidegger. Pero el problema sería, señala al final de su artículo Scivoletto, que esta tendencia al "objetivismo" haría perder su lugar al aspecto hermenéutico propio del giro lingüístico. Yo creo que esta reflexión final es la más medular de su ensayo porque nos interroga acerca de si objetividad (en el sentido de referencia directa) y apertura al mundo hermenéutica son compatibles.

La primera cuestión que se puede plantear es hasta qué punto es factible conciliar una teoría de la referencia directa con nuestra intención de conservar el equipamiento intelectual de la hermenéutica. Una alternativa podría ser una hermenéutica "trascendental". Sin embargo, la teoría de la referencia directa parece tener una visible influencia en la objetividad. Si hay designadores rígidos o si hay hechos duros (por ejemplo hechos normativos o morales) independientes de las tramas del lenguaje, esto es, si es verdadero el "realismo moral", entonces conservamos un criterio de verdad como correspondencia a salvo de los embates del relativismo. El problema con esta aproximación de la referencia directa y los designadores rígidos es que no es tan fácilmente aplicable a ámbitos de las ciencias sociales o de la ética. Me explico. Las "clases sociales" o las "clases morales", a diferencia de las "clases naturales", tienen una fuerte impronta social e histórica y por tanto mudable. Se necesita un argumento específico para vincular una clase natural como agua u oxígeno con una clase social o una clase moral. Los términos sociales y morales no parecen ser el mismo tipo de hecho que un hecho natural.

Frente a la dificultad de equiparar los hechos naturales a los éticos o sociales sin más, la siguiente cuestión es preguntarse si no habrá una noción de objetividad diferente que sea conciliable con la dimensión hermenéutica. Pienso que la respuesta obvia tiene que descansar en la objetividad como intersubjetividad. Acuerdos intersubjetivos o deliberaciones intersubjetivas, o prácticas de argumentar o dar y pedir razones sobre el trasfondo de ciertas condiciones ideales (imparcialidad, igualdad, no coerción, etc.) nos acercaría a una noción de objetividad "más acá" de las prácticas sociales y no "más allá" de ellas. Sin embargo, la pretensión de objetividad en este sentido se encuentra en tensión con el dato del pluralismo de valores y el desacuerdo de los miembros de una sociedad. Frente a estos datos de pluralismo y desacuerdo reaparece la idea de alternativas de valor inconmensurables respecto de las cuales no se vislumbra un criterio de respuesta correcta. Los acuerdos ideales son una norma regulativa que suele estar a gran distancia de la posibilidad de

acuerdos efectivos que involucren a la mayoría de los miembros de una sociedad en temas como la maternidad subrogada, el aborto o la clonación reproductiva. Las partes desacuerdan fuertemente. Y hace falta tener un criterio de respuesta correcta para estas cuestiones éticas. Es aquí donde quizás se vuelva a colar por la ventana filosófica la teoría de la referencia directa con el menú de opciones objetivas basadas en hechos independientes de los vaivenes sociales e históricos. Pero el problema que se abrirá ahora es determinar si hay garantías de acceso epistémico fiable a estos hechos o designadores rígidos que nos permitan solventar nuestras contiendas éticas y políticas. Si nuestra respuesta a esta cuestión fuese positiva, es decir, que existen personas "calificadas" por un acceso epistémico "privilegiado" a designadores rígidos aplicables a la moral o la política (por ejemplo al discernimiento del alcance del término "pena cruel e inusual"), estaríamos asumiendo una suerte de "epistocracia" de la moral. Esta epistocracia de la moral, unida a una teoría realista de la referencia, tendría un impacto profundo en materia de desacuerdos. Porque ahora no podríamos decir que son "faultless disagreements" sino desacuerdos donde una de las partes está en el "error" pues no ha captado un designador rígido. Esta alternativa traería objetividad pero podría ser muy peligrosa en materia política pues entronizaría a una casta moral supuestamente privilegiada en la evaluación de cuestiones morales y políticas. Una casta que no estaría en el error. Pero esta reconstrucción está en tensión con aquella otra que sostiene que disentimos sobre la base de lo que Dworkin llama "concepciones rivales del valor". Cada una de estas concepciones rivales no parece estar en un simple error sino que articulan argumentalmente –de manera diferente y hasta incompatible- una manera de aplicar los principios. Frente a esto, parece, nuevamente, que el objetivismo de la referencia directa es inadecuado. Pero ¿cómo dar cuenta del pluralismo, la inconmensurabilidad de valores auténticamente en conflicto y la dificultad de respuesta correcta para cuestiones controversiales sin caer por la pendiente resbaladiza del relativismo? Esta es la pregunta que me despiertan las reflexiones de Scivoletto.

Comentario de Jutta H. Wester a los textos presentados por Dorando J. Michelini: "Sobre la relevancia moral de la vida humana en el estado inicial de desarrollo." (ver T. I, p. 350ss.); "El estatuto moral de la vida humana en el estado inicial de desarrollo. Una perspectiva ético-discursiva" (ver T. I, p. 354ss.); "El aborto desde la perspectiva de una ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista" (ver T. I. p. 361ss.)

I

Hace casi cuarenta años que Peter Hünermann –teólogo alemán y co-fundador del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland- afirmó alguna vez, en una de sus sesudas homilías en la Iglesia Universitaria de Münster, que el invento de "la píldora" marcaba una revolución cultural de la humanidad tan profunda como antes no había existido ninguna otra. Habrá muchas razones por las que en aquél momento no logré entender esta afirmación. De todas maneras, me impresionó a tal punto que sigo recordándola hasta el presente.

El invento de "la píldora", del mecanismo biológico mediante el cual es posible suprimir la ovulación –y con ello la posibilidad de un embarazo- con la simple toma de un comprimido de hormonas, cambió definitivamente la cualidad de la relación sexual entre una mujer y un varón: ya no es principalmente el mecanismo de procreación de la especie humana sino, sobre todo, un acto de interrelación y comunicación de la pareja que ahora está en condiciones de decidir sobre si desea o no tener hijos, en qué momento y cuántos hijos quiere procrear.

Pero no sólo es ya cuestión de la planificación familiar de un matrimonio sino es la mujer quien, sin ni siquiera consultar a su pareja masculina, puede disfrutar de su sexualidad sin comprometerse con un varón de por vida para asegurarse, de este modo, el sustento material propio y el de sus hijos. La mujer comenzó a "autorrealizarse", a desempeñarse laboralmente, al igual que el varón, a tener independencia económica y social, a definir su identidad y autoestima a partir de su papel en el mercado laboral y los procesos de producción económica; ya no se identifica solamente como reproductora, socializadora y educadora de la prole. La reproducción es hoy una cuestión de decisión discrecional de los individuos, especialmente de la mujer.

Estos fueron los comienzos de transformaciones profundas de las sociedades

occidentales, en los procesos productivos, la estructura de la familia, la definición y distribución de los roles sociales de varón y mujer, y en todos los aspectos de la vida económica, social y cultural. Antes de que la especie humana haya tenido la capacidad de disponer de forma sistemática de los mecanismos de reproducción, un embarazo y su fruto fueron asuntos incuestionables de la naturaleza, respondieron al principio de la vida, se debían a la voluntad de Dios. Y los sistemas sociales se organizaron en consecuencia. En nuestras sociedades democráticas, pluralistas e individualistas como nunca antes, ya no hay más sistemas de orientación última vinculantes para todos sus miembros. La indudable dignidad del niño por nacer es quizá el último baluarte de los sistemas de valor y de orientación tradicionales que se ha caído definitivamente.

Por cierto que los filósofos, desde la tradición clásica griega, han reflexionado sobre el inicio de la vida y el comienzo de la calidad de persona del ser humano. Disponemos de un gran número de intentos y de ensayos al respecto, los cuales de ninguna manera son unívocos. Pero no había sido necesario defender la dignidad ni justificar el estatus moral del feto. En este sentido, entonces, el artículo de Michelini es un fenómeno inscripto en aquella revolución cultural de la que hace ya tantos años hablaba Peter Hünermann.

II

El escrito sobre el estatus moral del feto y de la vida humana en su estadio inicial representa un intento de sentar fundamentos racionales y universalmente válidos de la dignidad de la vida humana desde sus inicios. Esta fundamentación no recurre a especulaciones o argumentos metafísicos sino que parte de la definición de la persona moral desde la perspectiva de la ética del discurso: por personas morales se entienden los interlocutores discursivos, es decir, “los argumentantes que pueden participar en un discurso práctico, dando, recibiendo y exigiendo razones en relaciones con pretensiones de corrección”.

Sin detenerse en las particularidades del proceso biológico del desarrollo del cigoto, ni en las características del proceso de socialización, y menos aun tomando partido a favor de algunas de las posturas de la discusión ancestral sobre el momento de adquisición de dignidad de la persona humana, Michelini plantea la tesis “de que la fase inicial del proceso de desarrollo de la vida humana es una condición necesaria para la adquisición de la personalidad moral de todo interlocutor discursivo”; el interlocutor discursivo posee identidad genética y social primigenia, al cual es condición de posibilidad material para la adquisición de la personalidad moral en sentido primordial. Centrando la argumentación, entonces, en el proceso integral de homi-humanización, el autor afirma que “la interrupción de la primigeneidad implica, con toda certeza, la imposibilidad de adquisición de personalidad moral” y sigue sosteniendo, en consecuencia, que “la vida humana inicial no debe ser interrumpida en ningún momento de su desarrollo, puesto que dicha interrupción representaría una cesura arbitraria e irracional que impediría con toda certeza la adquisición de personalidad moral”. Con ello aporta los argumentos según los que la interrupción de la vida humana no es éticamente lícita en ningún momento de su desarrollo.

No quedan dudas que con la unión del óvulo con el espermatozoide se genera un organismo biológico con una identidad genética única que lo caracteriza como ser humano. Este organismo tiene potencialidades asombrosas: puede reproducir sus células a un ritmo extraordinario; con su desarrollo, estas células se especifican y forman órganos y sistemas vitales de un individuo de la especie humana; si el desarrollo no se detiene, sea por la causa que fuere, y aunque al comienzo dependa del aporte de sistemas de alimentación intrauterinos y luego, durante varios años, del cuidado de personas adultas, este organismo que se generó a partir de dos células puede llegar a vivir autónomamente durante muchas décadas hasta que el mecanismo de reproducción de sus células se agota.

Más allá de sus características biológicas, los progenitores pueden reconocerse a sí mismos en este nuevo ser con el que comparten una serie de rasgos: el aspecto físico, inclinaciones y pasiones, algún gesto, al igual que la predisposición para contraer ciertas enfermedades etc. Con todo, no es completamente idéntico con ellos, como tampoco lo son posibles hermanos gemelos. Este nuevo ser que surge a partir de la unión de óvulo y espermatozoide o, expresado de otro modo, a partir de un encuentro sexual de sus padres, puede llegar a ser un hijo esperado, un hermano, un nieto; puede convertirse en amigo, en vecino o colega, y, por cierto, también en un ser deleznable. El organismo biológico es simultáneamente un ser social con todos sus atributos y, en cuanto tal, sus intereses deben ser tenidos en cuenta y respetados por los

miembros de la comunidad real de comunicación.

Demás está decir que he seguido las reflexiones de Dorando Michelini a lo largo de casi dos años en los que, en uno u otro momento, me correspondió el papel de abogada del diablo. Soy testigo del inmenso esfuerzo de dejar valer sólo los mejores argumentos, de autoinquirirse acerca de posibles preconceptos y de despojarse de todo posible bagaje ideológico. El enfoque sobre el devenir del ser humano como proceso integral y el principio de la inadmisibilidad ética de la interrupción arbitraria de tal proceso me parecen convincentes y, en lo que respecta a ese intento de fundamentación de un principio moral, no tengo nada que agregar.

III

Ahora bien, sin que tenga argumentos que puedan limitar o invalidar el principio moral de la inadmisibilidad ética de la interrupción arbitraria de la vida humana en ningún momento de su devenir, me preocupan una serie de problemáticas relacionadas con su aplicación en situaciones históricas concretas -cuyos aspectos teóricos el autor no deja de mencionar brevemente en su escrito.

Partimos de la ética del discurso como una ética de la responsabilidad cuyo principio de aplicación histórica básico es el de la corresponsabilidad solidaria. Apel formula el *principio de aplicación histórica* según el cual hay que obrar de modo tal que, se pueda suponer "que las consecuencias y acciones colaterales que resultan previsiblemente de su realización general para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados puedan ser aceptados sin coerción por todos los afectados en un discurso racional." (K.-O. Apel (1988). Diskurs und Verantwortung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988: 123)

A mi modo de ver, lo primero que exige la aplicación de este principio moral a situaciones históricas concretas es sensibilidad histórico-contextual. El hecho de que en la actualidad, ante las múltiples discusiones acerca de la despenalización del aborto, se perciban reacciones muy agresivas y, a veces, incluso violentas de las defensoras de las mujeres y de sus derechos, son solamente indicio de que, luego de milenios de opresión, abuso y humillación de la mujer -también en nuestras sociedades occidentales-, las mujeres simplemente no están más dispuestas a ser victimizadas, criminalizadas, obligadas a la autoinmolación. Ahora, luego de la revolución cultural que liberó a la mujer de su dependencia material del varón, las mujeres simplemente se niegan a recaer en los antiguos discursos que la subyugan. Las reacciones son contundentes: exigen ser ellas solas quienes deciden sobre su cuerpo y su vida, y, al respecto, no están dispuestas a permitirle a los varones participar en sus decisiones. Por cierto, se trata de reacciones extremas, comprensibles desde el punto de vista psicológico-histórico, aunque muy débiles a la hora de reunir argumentos morales (en el sentido de éticos, racionales y universales) posibles de ser aplicados a toda mujer en todo momento y lugar.

Más allá de la mencionada sensibilidad histórico-contextual, en los discursos prácticos de aplicación, al plantear la problemática de la interrupción de un embarazo desde el punto de vista de una ética de la responsabilidad, es indispensable sacar el centro de la cuestión moral del enfoque cuasi exclusivo en la mujer y abrir la discusión a los demás afectados: a la pareja, la comunidad de pertenecía y la sociedad entera. En las últimas décadas, el tema del aborto ha sido discutido como un problema exclusivo de la mujer y, en todo caso, de la persona –profesional o no- que practicaba el aborto o, quizá, se negaba a hacerlo. Se planteó en términos de su culpabilidad y criminalidad. La discusión pública siguió el esquema tradicional de la mujer pecadora, la única responsable de su embarazo (tanto del hecho de haberse embarazado como de la obligación de hacerse cargo de la gestación y la cría de su hijo), la cuidadora de la vida predestinada por la naturaleza y por Dios.

En los discursos prácticos racionales acerca de si, en un caso determinado, sea lícito o no interrumpir un embarazo, tienen que participar cada uno de los afectados para deliberar sobre las consecuencias y acciones colaterales previsibles y para garantizar que se satisfagan los intereses de todos. Teniendo en cuenta el entramado de responsabilidades, de ninguna manera es justo adjudicarle todo el peso de la responsabilidad y toda la carga de la decisión a la mujer, responsabilizarla sólo a ella (y en todo caso al médico que la acompaña). Si para producir el embarazo hace falta una mujer y un varón -los cuales se han socializado e interactúan en relaciones familiares y sociales, y forman parte de una realidad socio-política determinada-, en el momento de tener que decidir la interrupción o no de un embarazo, hay co-sujetos que tienen que hacerse solidariamente responsables de esta decisión. Esto no significa de ninguna manera disminuir la

autonomía de la mujer en la toma de decisión y recaer en un paternalismo, machista y autoritario. Si hay un entramado social responsable de un embarazo, junto a la mujer, estos sujetos tienen la obligación moral de apoyar a la mujer tanto en su toma de decisión como en la carga de las consecuencias que de ella se desprenden.

Creo que aquí puede ser útil diferenciar entre responsabilidad retrospectiva y la responsabilidad prospectiva, es decir, visto desde el momento en el que hay que tomar una decisión, el hacerse cargo retrospectivamente de las propias acciones que llevaron a la situación sobre la que hay que decidir; y el hacerse cargo prospectivamente de las consecuencias de la decisión que se tome para todos los afectados. La responsabilidad (retrospectiva y prospectiva) de un varón violento o de una comunidad injusta e indiferente es mayor que la responsabilidad de la mujer que se embarazó como consecuencia, por ejemplo, de la falta de educación sexual o de una violación. Suele ser en estos casos, no obstante, en los que los varones están ausentes o permanecen en el anonimato, y en los que la comunidad (la sociedad, el Estado) fallan en su tarea de hacerse cargo y de apoyar a la mujer con todos sus medios para tomar una decisión que sea la mejor para ella y para todos los que dependen de ella. Obligar a una mujer a llevar adelante un embarazo, producto de una violación, en una situación económica de pobreza, significa adjudicarle una carga injusta que no podrá, ni deberá sobrellevar sola.

Por otro lado, sugerirle a una mujer pobre o violada que el aborto es la solución más fácil, dada su situación, no representa, según mi opinión, un “hacerse cargo”, una asunción real de la responsabilidad sino que constituye la solución más fácil para quienes no están dispuestos a involucrarse con los problemas sociales, económicos o psicológicos que esta mujer y su núcleo familiar tienen que enfrentar. Sugerirle abortar -es decir, someterla a una nueva agresión física y psíquica y a todas sus consecuencias- no significa apoyarla constructivamente y ser solidariamente responsable. En el mejor de los casos podría pensarse en la asunción –parcial- de la responsabilidad prospectiva: parcial porque a la mujer ultrajada y violada se le ofrece sólo una alternativa, la de abortar. La oferta de apoyo para seguir adelante con este embarazo no suele formar parte de las reglamentaciones oficiales. (En el momento de reglamentar la ley que despenaliza el aborto en casos de violación, en la Provincia de Córdoba se previó darle apoyo psicológica a la mujer que decide abortar, pero no se ha previsto apoyar del mismo modo a la mujer que, aunque haya sido violada, decide dar a luz y criar a este hijo de a darlo en adopción). Lo mismo hay que decir cuando la sociedad no apoya a una mujer que decide interrumpir el embarazo, aún en condiciones sanitarias precarias, y no le brinda un sincero y amplio asesoramiento por parte de expertos, como tampoco los recursos necesarios para practicar el aborto en condiciones de salubridad.

Para sintetizar: ¿en qué consistirá el apoyo específico que necesita una mujer embarazada que se ve enfrentada con la disyuntiva de interrumpir o no la gestación? El principio ético-discursivo que, a mi modo de ver, tiene que aplicarse en esta situación es minimizar al máximo, en el sentido de una corresponsabilidad solidaria, las coerciones que pesan sobre todos los afectados; por consiguiente, en un discurso práctico, se debe buscar la mejor decisión para todos. Como dice Apel, las consecuencias y las acciones colaterales que resultan previsiblemente de la realización de una decisión tienen que poder ser aceptadas *sin coerción* por los afectados. Una sociedad en la que es posible el abuso de menores, en la que no se protege a los más débiles, en la que persisten la pobreza, la marginalidad y la exclusión, y que no es capaz de erradicar la violencia de género etc. simplemente ha fallado, simplemente no es una sociedad ni responsable ni solidaria. Legitimar o despenalizar abortos en estos casos puede ser una respuesta; y es, además, la repuesta que en nuestras sociedades es alabada como la más progresista.

IV

Desde la perspectiva de una responsabilidad retrospectiva, la legitimación y la despenalización de abortos son, en mi opinión, simplemente una declaración de fracaso de la sociedad, y representan la autoproclamación de una sociedad irresponsable y no-solidaria. En lo que respecta a la responsabilidad y la solidaridad al momento de aplicar el principio moral de la intangibilidad de la vida humana en cualquier fase de su desarrollo hay que tener en cuenta las características histórico-culturales que están íntimamente relacionadas con la “revolución cultual” arriba mencionada.

Por más que las relaciones sexuales se privatizaron por completo, no dejan de ser tanto el fundamento biológico de la procreación de la especie humana, como el tipo de interacción

social por excelencia para la reproducción de la sociedad humana (esto vale también para las intervenciones de la biotecnología); el aspecto biológico y el social están íntimamente interrelacionados, por más que, sin lugar a dudas, pueden ser analizados por separado, abstrayendo de los condicionamientos circunstanciales e históricos. Es por ello que hay circunstancias en las que una mujer embarazada no puede sustraerse de su responsabilidad y pensar en terminar un embarazo si este, por ejemplo, es consecuencia de relaciones consentidas, con una pareja estable con proyectos existenciales comunes que incluyen la paternidad. Las conquistas de la mujer a partir de aquella revolución cultural no suspenden su responsabilidad.

Comentario de Julián González al texto presentado por Julio De Zan: "Filosofía de la democracia hoy" (ver T. II, p. 76ss.)

El trabajo presentado por Julio De Zan se introduce en tres debates fundamentales para pensamiento democrático contemporáneo. En primer lugar, la disyuntiva entre teorías democráticas de tipo procedimental y aquellas de tipo sustantivo. En segundo lugar, la alternativa entre concepciones democráticas normativas y aquellas de carácter empírico. Finalmente, en lo que respecta a los límites que la democracia debería respetar para no caer en los riesgos totalizantes de una tiranía de la mayoría. Cada uno de estos tres ejes ha ocupado, por sí mismo, un vastísimo campo de discusión y debate en la teoría de la democracia. La perspectiva desde la cual el autor aborda estas cuestiones logra sistematizar y sintetizar la posición que la concepción de la democracia deliberativa –en su versión habermasiana- asume sobre ellos.

La claridad con la que De Zan expone sus argumentos, nos obliga a apuntar algunos comentarios marginales respecto de aspectos secundarios antes que centrales de su trabajo:

1. La teoría deliberativa pretende haber integrado el procedimentalismo democrático con la sustantividad del juego político que se auto-comprende como valioso en sí mismo. En este sentido, el discurso –en tanto fin democrático cardinal- no predefine en modo alguno los resultados de los bienes y valores que serán objeto de resguardo por parte de la política. Ahora bien, una vez rechazados los modelos fuertemente sustantivos de la democracia, podríamos preguntarnos: ¿cuán abiertos pueden estar los resultados de las deliberaciones? Dicho de otro modo, ¿qué tiene para decir la democracia deliberativa para los casos en que la voluntad mayoritaria interfiere en aquellos fueros propios del individuo, tan caros a la tradición liberal? Pues, podría arribarse a la conclusión indeseada de que, si los resultados deliberativos quedan siempre abiertos, ya que dependen de la voluntad de los afectados, no existe garantía *a priori* del resguardo de esos pliegos subjetivos. La noción de cooriginalidad entre autonomía privada y autonomía pública, postulada reiteradamente por Habermas, ¿basta por sí misma para librarnos del riesgo de la tiranía de la mayoría?

2. Conectado con lo anterior, pero desde el extremo opuesto del razonamiento, aparece una segunda cuestión:

En general, pareciera que algunas transformaciones sociales de cierta profundidad, tendientes a reparar situaciones de injusticia crónica –especialmente en nuestra región latinoamericana-, deben asentarse en una concepción más densa de la soberanía popular antes que sobre una priorización de la garantía de la autonomía privada e incluso vulnerando parte de esta última, por ejemplo en lo relativo al derecho de propiedad. En este sentido, podría inferirse que la lógica liberal –que vela por los derechos individuales- queda asociada fundamentalmente al procedimiento democrático sin preguntarse demasiado por la justicia o injusticia del *statu quo*, mientras que la lógica democrático-radical –que empodera al demos capaz de auto-determinarse- lleva inscripto en su seno el aguijón de crítica sustantiva con el cual juzgar los resultados materiales del procedimiento democrático.

¿Podría pensarse que la cooriginalidad postulada por Habermas entre estas dos lógicas da lugar a distintas variantes de articulación? Dicha cooriginalidad ¿habilitaría a considerar, por ejemplo, en que existen periodos –por así decirlo- "instituyentes" en los que fulgura en sus rasgos más auténticos el poder soberano del pueblo en aras de incorporar la sustantividad de la normatividad democrática de "simetría, no exclusión y no violencia", y otros momentos en los que lo "instituido" –el aspecto netamente procedimental de las reglas democráticas- se encuentra más nítidamente consolidado?

3. Tal como es resaltado en el texto, la concepción democrática habermasiana se inscribe dentro de las teorías normativas, en el sentido de que permite justificar el juicio crítico respecto de la calidad institucional de las democracias existentes. Al respecto, De Zan afirma: "Esta normatividad presupone el *reemplazo* de la regla de la mayoría, o de su aplicación automática como mecanismo para la toma de decisiones colectivas, por el principio del discurso argumentativo y sus condiciones normativas".

Resulta interesante detenerse en la categoría de *reemplazo* que utiliza De Zan para postular la vinculación que se da entre estos dos principios justificadores, a saber: el discursivo y el mayoritario. Pareciera que dicha relación de *reemplazo*, en tanto suplantación o sustitución excluyente de uno por otro, puede conducirnos a una imagen un tanto utópica que poco se condice con la praxis concreta de la toma de decisiones colectivas. Según esto, y en el extremo del razonamiento, todas las decisiones públicamente vinculantes deberían tomarse luego de que la fuerza incoercitiva del mejor argumento haya convencido a todos los afectados sobre la legitimidad de la norma en cuestión. Desde ya que no estamos afirmando que De Zan consienta esta idea, sino que en todo caso, la relación de *reemplazo* de un principio por otro nos enfrenta a los problemas de la aplicación fáctica del principio discursivo. Incluso el propio Habermas sostiene: "Las deliberaciones se enderezan en general a alcanzar un acuerdo racionalmente motivado y pueden en principio proseguirse ilimitadamente o retomarse en cualquier momento. Pero a las deliberaciones políticas ha de ponérseles término mediante acuerdo mayoritario habida cuenta de que la coerción de las circunstancias nos obliga a decidir" (J. Habermas, *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso,* Madrid: Trotta, 1988, 382).

Por supuesto que si no estamos dispuestos a volver al terreno de las teorías democráticas agregativas, el peso normativo debe seguir estando colocado en algún tipo de racionalidad discursiva. Pero, tal vez, desde la democracia deliberativa deberíamos aclarar (todavía) más cómo es que se da, en la práctica política concreta, la relación de constante *integración* o *complementación* –antes que de *reemplazo*, sustitución o, incluso, oposición excluyente- entre los principios discursivo y mayoritario. La respuesta, estimamos, debería incluir ciertos criterios orientadores sobre cuándo hemos agotado las instancias de la deliberación y, "habida cuenta de que la coerción de las circunstancias nos obliga a decidir", no queda más alternativa que pasar al recuento de votos.

4. En cuanto a la última parte del trabajo, consideramos que la operación conceptual que realiza De Zan –con autores como Espósito, J-Luc Nancy o Agambem- podría conectarse con los planteos del pensador francés Claude Lefort. En efecto, este autor defiende una interpretación en donde lo propiamente novedoso de la "invención democrática" radica en el vaciamiento del lugar del poder y en la disolución de los marcadores de certeza propios del Antiguo Régimen. De acuerdo con su enfoque, la dupla democracia/totalitarismo no aparece, en principio, contrapuesta sino que la primera desaparece cuando alguien –algún sujeto político determinado- ocupa el lugar simbólico del poder o habla en nombre del pueblo como totalidad. (En un entrevista, Habermas reconoce que "[e]l lugar simbólico de la política ha de quedar vacío en una democracia, como Lefort dice con razón".

"Facticidad y validez. Una conversación sobre cuestiones de teoría política", en J. Habermas, 2006, *Más allá del estado nacional*, México: FCE, 154).

En este sentido, el interrogante sobre la justificación de los límites que la democracia debe auto-imponerse para evitar su corrupción totalitaria, podría plantearse con algunos matices ligeramente diferentes que los propuestos por De Zan: ¿El reconocimiento de la vacuidad del poder democrático, esto es, la imposibilidad de suturar su sentido último y definitivo de lo democrático, no constituye aquello que precisamente protege a la democracia de su propia aniquilación? Dicho de otro modo, ¿podría pensarse que la aceptación del falibilismo, tanto del procedimiento democrático como de los juicios y las decisiones tomadas por ese procedimiento, es lo que fundamenta y garantiza el respeto a la minoría? En definitiva, esa conciencia de "posible equívoco" que subyace a toda opinión tenida por válida y legítima, ¿no constituye ya la fuente de justificación de los límites que la democracia debe asumir? ¿No es, pues, la supresión del falibilismo mediante la saturación del espacio simbólico del poder lo que lleva a la democracia a degenerar en totalitarismo?

Comentario de Julián González al texto presentado por Santiago Prono: "Ética del discurso y Estado de democrático de derecho. Un análisis de las contribuciones de la teoría desde la pragmática trascendental del lenguaje" (ver T. II, p. 274ss.)

La pregunta fundamental del trabajo de Santiago Prono podría ser reconstruida de la siguiente manera: ¿Existen en la base teórica desarrollada por la ética del discurso elementos que permitan –o ayuden a- fundamentar el argumento según el cual el control judicial de la constitucionalidad de las normas democráticamente sancionadas se orienta a un resguardo de los principios democráticos? Si bien Prono se apresura a aclarar que el debate no está cerrado, afirma que en el último tiempo buena parte de los constitucionalistas que analizan esta temática consideran que es necesario contar con un recurso como el que representa el control judicial para resguardar los presupuestos democráticos. Esta es también la posición que defiende el autor desde la base filosófica de la ética del discurso.

Ahora bien, su análisis indaga por aquello que debería ser resguardado en cada acto de intervención judicial sobre las decisiones políticas. A esta cuestión, responde Prono echando mano a los presupuestos pragmáticos que, mediante el método reconstructivo, postula la ética del discurso y que deberían constituirse en los objetos del resguardo de los controles judiciales. Tales presupuestos incluirían ciertos principios sustantivos de carácter moral como el principio de autonomía, de dignidad e inviolabilidad de la persona. Con ello, Prono contesta el interrogante de "por qué estos órganos contramayoritarios pueden prevalecer sobre órganos representativos de la soberanía popular".

La aproximación esbozada en su trabajo abandona, en cierto sentido, el suelo relativamente tranquilo de los conceptos filosóficos para ubicarse, en cambio, en el mucho más vacilante terreno de los debates sobre la institucionalidad democrática. Este solo gesto de Prono no puede menos que ser celebrado en estos ámbitos filosóficos muchas veces carentes de intervenciones sobre las prácticas democráticas concretas. Al respecto apuntaré algunas inquietudes.

1. Según Prono: "Una de las restricciones que se ejerce en el estado constitucional y democrático de derecho sobre las *decisiones de los poderes políticos, Ejecutivo y Legislativo*, es

la del control judicial de constitucionalidad". Resulta interesante detenerse en la consideración de los poderes Ejecutivo y Legislativo como *poderes políticos*. Se infiere de allí que el poder Judicial quedaría fuera de dicha categorización. Es decir, se caracterizaría por ser un poder "no tan político" como los otros dos. Ante esto, cabe hacer dos acotaciones.

Por un lado, desde un punto de vista empírico, dicha afirmación se contradice con ciertos casos prácticos. Por supuesto que, al ser cargos elegidos directamente por el pueblo, los poderes Legislativo y Ejecutivo quedan expuestos –mucho más que los cargos no sometidos a sufragio directo- a los condicionamientos propios del subsistema político. El profesionalismo suficientemente probado que se requiere para ser miembros del cuerpo judicial constituye un límite para la arbitrariedad de su designación y un elemento diferenciador respecto de los otros poderes estatales.

Sin embargo, es posible afirmar que dicha "apoliticidad" de los tribunales –más aún en lo que refiere a los jueces de la Corte Suprema- depende, en buena medida, de las circunstancias políticas específicas que rodean su designación, tanto como de la práctica judicial concreta del tribunal. Pensemos por ejemplo en la Corte Suprema Argentina de los años noventa y de su "mayoría automática". O, por caso, la actual composición de la misma Corte. Es difícil sostener que ella no es otra cosa que el resultado de una decisión netamente "política" que propuso la remoción de los anteriores magistrados y la designación de los actuales.

En cuanto a la práctica judicial concreta, tampoco parece que pueda separarse tan nítidamente de los vaivenes del contexto político específico. Para ejemplificar este punto, puede invocarse un caso de suma actualidad y en el que presumiblemente deba intervenir la Corte Suprema: la constitucionalidad o no del Art. 161 de la tan problemática *Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual* que obliga la desinversión de ciertos grupos empresariales excedidos en licencias. El hipotético fallo del máximo tribunal nacional involucraría connotaciones políticamente tan determinantes como fue la sanción de la Ley por parte del Legislativo o como puede ser el empecinamiento del Ejecutivo por aplicarla.

En cuanto a la segunda cuestión, de carácter más bien conceptual, podría pensarse que la pretendida "apoliticidad" judicial no implica *a priori* un atributo deseable desde la perspectiva de la ética discursiva y no se condice bien con la radicalidad democrática que pretende el enfoque deliberativo. Pues, planteadas las cosas de esta manera, la ambición de independencia de los condicionamientos políticos por parte del poder judicial, ¿no implica una cierta desconfianza hacia la política? De ser así, ¿por qué la democracia deliberativa debería sospechar de ella? Si el rasgo distintivo del poder judicial, en tanto garante de los principios democráticos, queda constituido por su "apoliticidad", entonces dicho argumento se contrapone a la intención de la democracia deliberativa de radicalizar y ampliar los espacios de discusión y debate público, es decir, expandir la política a ciertos ámbitos –hasta entonces- no políticos llenándolos de discurso y deliberación.

2. En el trabajo se asume que el poder judicial estaría en mejores condiciones que los poderes Legislativo y Ejecutivo para resguardar los principios democráticos. Sin embargo, consideramos que esto no explica suficientemente cuál es el estatuto moral diferencial del poder judicial para garantizar de un modo más adecuado que los otros poderes estatales este tipo de principios. La propuesta de Prono se mueve, principalmente, en el nivel normativo de los principios democráticos que los jueces *deberían* resguardar. Ahora bien, ya en ese mismo nivel normativo, el enfoque deliberativo procura que los poderes Legislativo y Ejecutivo se aboquen también a garantizar dichos principios democráticos. Los tres poderes, finalmente, *deberían* observar y resguardar los mismos presupuestos morales.

De acuerdo con Prono, si –llegado el caso- el poder Judicial debe intervenir en una decisión del Legislativo o del Ejecutivo será porque ellos no han observado suficientemente esos principios. La intervención de este órgano se erige entonces como una suerte de dique contenedor de las desviaciones de los poderes "políticos". Sin embargo, cabe pensar –al menos como experimento mental- la posibilidad de que alguna Corte no actúe orientada por el resguardo de los presupuestos democráticos. ¿Qué hacer en esos casos? ¿Debería estipularse la existencia institucional de otro tribunal, de jerarquía superior a éste, para que decida sobre la corrupción o no de la Corte inferior? ¿Y si, a su vez, este segundo tribunal se desviara de su función de resguardar los presupuesto democráticos? Este razonamiento nos conduce a una cadena infinita de jerarquías judiciales que tampoco garantizaría, por sí misma, la obtención de resultados normativos más racionales –en términos del resguardo de

los presupuestos democrática- que los que pudo haber alcanzado en primera instancia el poder Legislativo o Ejecutivo. ¿Por qué, en definitiva, asumir que el órgano judicial será quien mejor interpretará los presupuestos democráticos? ¿Por qué conferirle a ese poder el estatuto de reserva moral última del sistema democrático?

3. La Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia indica que "las Magistradas y los Magistrados del Tribunal Supremo de Justicia serán elegidas y elegidos mediante sufragio universal", a partir de una nómina confeccionada por la Asamblea Legislativa. (Art. 182) Desde el punto de vista de la democracia deliberativa dicho mecanismo electivo propuesto por este tipo de experimentos constitucionales ¿no se adaptaría mejor, o de un modo más natural, al proyecto democrático deliberativo?

4. Tal como se mencionara anteriormente, resulta de suma importancia que desde la teoría deliberativa se emprendan análisis sobre aspectos prácticos de la institucionalidad democrática. No obstante, ante esto surge una pregunta inquietante que, si bien no se refiere directamente al trabajo de Prono, sí se conecta con él: ¿Hasta dónde puede la democracia deliberativa pre-fijar las instituciones y procedimientos que mejor convienen a la convivencia democrática de sujetos concretos? Tenemos la sensación de que cuanto más se afina este tipo de análisis –y se dan nuevos pasos en la especificación de reglas y procedimientos democráticos o se derivan justificaciones para la diagramación de determinadas instituciones- estamos confiando un poco menos en la capacidad de los afectados para decidir por ellos mismos. Procediendo así, ¿no restamos del espacio público ámbitos de debate sobre los que los propios implicados deberían deliberar? El problema de cuán procedimental y cuán sustantiva es (y debe ser) la democracia deliberativa está en la base de esta inquietud.

COLOQUIO 2013

Comentario de Santiago Prono al texto presentado por Raúl De Miguel: "Las condiciones de una gobernanza global democrática en la perspectiva habermasiana" (ver T. II, p. 161ss.)

De Miguel nos propone el siempre interesante ejercicio de reflexión filosófico-política respecto a cómo funcionaría una organización mundial de tipo supra-estatal. Esta cuestión tiene connotaciones específicas, toda vez que se asume la impronta habermasiana como horizonte conciliador de la democracia y la democratización de los procedimientos ad-intra Estados de derecho y su ¿posterior? relacionamiento con otros.

El trabajo recorre una disputa, por llamarla así, entre la postura de David Held y la de Habermas. El primero imagina la posibilidad concreta de una democracia global a través de un derecho cosmopolita que equipare la participación de los ciudadanos con los demás actores colectivos, es decir, que sean partícipes política y jurídicamente de las decisiones globales, compartiendo también derechos y deberes. La postura de Habermas, también sucintamente expresada, es que semejante tipo de cultura política podría funcionar sólo al nivel de las organizaciones regionales, tal como la Unión Europea, en donde las identidades colectivas puedan ser dirimidas en instancias dialógicas de modo similar al que lo son en los Estados-nacionales. En estas unidades políticas, las adherencias del "pueblo" construido responden a deberes jurídicos y no tan sólo morales.

Ahora bien, en lo que a mí respecta, el trabajo de De Miguel –y con ello, la perspectiva habermasiana- presenta algunos puntos que gustaría poner a discusión.

Se afirma en el trabajo que el rumbo hacia el derecho cosmopolita puede corroborarse en la constitucionalización del derecho internacional, consolidada en la creación de Naciones Unidas. Esta instancia habría supuesto el "acuerdo" de todas las naciones del planeta respecto del marco regulatorio de derechos, deberes y garantías para todos los sujetos del derecho en el ámbito interno y externo de los Estados, en primera referencia al hombre. La evolución de los acontecimientos histórico-políticos desde la declaración del ´48, no obstante, no permite avizorar que el marco regulatorio haya tenido, tan siquiera, un mínimo de incidencia en la construcción de identidades políticas, ni

regionales, ni globales. En tal caso, ¿debe decirse que el derecho público internacional no se corresponde con la realidad que dice representar para regular? ¿Ello llevaría a la conclusión de que estaría identificando una pretensión errónea de lo "universalizable", o lo "universalizado"? ¿O simplemente diríamos que se trata de que el déficit para generar identidades políticas locales ad-intra de los Estados provoca una resistencia a la filosofía política universal y a las identidades políticas concordantes? Para sintetizar… ¿habría una necesidad de un *a priori identitario* en el nivel nacional para luego pensar en su correlato internacional? Y si es exactamente al revés… ¿qué determina la "suficiencia" de "esa" identidad?

Los ejemplos propuestos de Anne-Marie Slaughter recalcan avances a los derechos de los individuos en el ámbito del derecho penal internacional y del ámbito comercial en relación al ALCA y la OMC. De igual modo, sin embargo, puede ser visto el avance de la legislación de comercio internacional por encima de los ámbitos estatales (que suscriben a los tratados de libre comercio) como violatorias de los derechos de soberanía tanto territorial como política de los sujetos en cuestión. También ha servido el avance de la legislación financiera internacional para que grupos privados sobredeterminen las decisiones y el patrimonio público de un Estado basados en acuerdos que no responden a principios morales de justicia sino a la más elemental distribución fáctica de poder en el concepto mismo de lo político. Es decir, el avance opera en registros de lo determinado como "justicia" e "in-justicia" y de su correlato con la identidad política del sistema internacional. El extraordinario avance de la ciencia y la tecnología, por caso, inclina por la fuerza esta identidad (jurídico-política) hacia lo que opera de modo funcional a un sistema de acumulación inequitativo y desigual. ¿Puede hablarse entonces de identidades políticas en términos de una filosofía que no cuestione las relaciones de poder en la constitución misma de lo "audible" para el sistema internacional?

Referenciando a Koskenniemi, De Miguel recalca la necesidad de confluir en un universalismo genuino, pero cuidando que ello no implique la simple operatoria de extensión de las instituciones domésticas occidentales a la arena internacional. ¿Cómo se compatibiliza esta postura de Koskenniemi, junto con su defensa del pluralismo jurídico, la crítica del eurocentrismo y la puesta en juicio de los procedimientos ajenos de sustancia, con la posterior defensa que hace De Miguel de la propuesta habermasiana? Habermas estima que la Unión Europea representa un ejemplo de organización regional de una cultura política inclusiva, ante la cual demás experimentos de vinculación se encuentran en su infancia. ¿Cómo se entiende ello sino como una ontología política que sobredetermina el propio procedimiento discursivo, anteponiendo la "razón" a quien ya ha alcanzado la mayoría de edad y ubicando, *a priori*, en el lugar del irracional, del infante, del equívoco al resto de la humanidad?

La identidad política, estima De Miguel con Habermas, es posible establecerla a través de vínculos abstractos de solidaridad entre extraños, mediados legalmente y en un contexto comunicativo, por el cual llegar a una homogeneidad de una cultura como base de la comunidad política. Dos cuestiones aquí. De un lado, sorprende Habermas con tanta confianza en la Unión Europea y su entronamiento en relación a otras experiencias de identidades regionales. Ello dicho porque la identidad política europea no es clara hacia adentro de la propia comunidad, ya que en *referendums* intra-estatales se ha rechazado la Constitución Europea por el miedo declarado a la pérdida de identidades nacionales, sustentado en la colonización económica de las principales potencias de la región que obliguen a cambios drásticos en su "reproducción material de la vida". Es difícil ver la identidad política europea como un marco de solidaridad no ya entre extraños, sino entre los supuestamente "conocidos", cuando ante las crisis político-económicas que atraviesan Grecia, España o Portugal, las principales economías reclaman condiciones humillantes y predatorias para otorgar una ayuda que –circularmente- se orienta a profundizar aún más las crisis. Difícil imaginar el contexto comunicativo de los sujetos y ciudadanos invisibilizados en Europa como "ciudadanos de 2da, 3ra, o 4ta", en referencia a los migrantes del este europeo o del norte africano. Ni qué decir de las medidas anti-inmigratorias y culturalmente fascistas que se expanden en torno al extranjero o el ilegal. Las políticas de doble estándar moral de tipo ecológico en Europa, tampoco ayudan a imaginar el "trazado de fronteras" con el desconocido de un modo solidario y justo.

De otro lado, simplemente gustaría alguna precisión respecto a la idea de "una homogeneidad cultural como base para una comunidad política". La comunidad política es pensada por autores como Roberto Esposito,

Giorgio Agamben, Jaques Rancière, Georges Bataille, Chantal Mouffe, etc., como “comunidad de falta”, incluso de deuda (*munus*), en la cual es imposible imaginarla como una homogeneidad, sino por el contrario constituida desde una fisura ineliminable, lo cual es el sustento propio de la democracia y de lo político.

Finalmente, De Miguel estima con Habermas que la democratización de una organización política debe estructurarse en vínculos que tengan la forma de deberes jurídicos y no tan solo morales, con lo cual acordaría plenamente. Lo jurídico como deber, no obstante, no debe hacernos perder de vista que su establecimiento se realiza en función de procesos políticos de visibilización y construcción de relaciones de poder, incluso en relación a las identidades políticas en pugna (la identidad política democrática, por ejemplo, rechaza absolutamente a la fascista), por lo cual la juridicidad no debe ser vista como el procedimiento de clarividencia racional extendido a las instituciones, so riesgo de caer en la crítica que Amartya Sen le hiciera a Rawls, en tanto este último “se preocupaba demasiado en generar instituciones justas, olvidando pensar en sociedades justas”.

En definitiva, creo que el trabajo aborda uno de los problemas más acuciantes en relación al derecho, la filosofía y la política a la que nos debemos entregar en pos de generar instancias críticas de construcción y deconstrucción de los sistemas de poder, en vistas a la plena democratización de las instancias de decisión de lo político. La posibilidad de imaginar una gobernanza global es un tema suspicaz y de apasionante debate desde los puntos de vista que el artículo aborda y otros que humildemente aquí se han sugerido, los cuales no hacen sino abrir nuevas instancias para enriquecer la discusión al respecto. Según entiendo, la preocupación respecto a las identidades políticas (en sus perspectivas global, regional y local) se convierte más y más en el tópico de reflexión prioritario para la filosofía y su propia democratización.

Comentario de Jutta H. Wester a los textos presentados por Paulo Soethe: “Contribución de los estudios literarios a la teoría de la sociedad” (ver T. I, p. 474ss.), y de Guillermo Lariguet: “El valle fértil de la literatura y sus frutos para la filosofía moral” (ver T. I, p. 367ss.)

En sus trabajos presentados en el marco del *II Encuentro Internacional sobre Ética del Discurso*, Paulo Soethe y Guillermo Lariguet se han referido a la relación entre literatura y ética, entre los estudios literarios y las ciencias sociales, el discurso literario y sus aportes a la reflexión teórica de la ética aplicada. Con el fin de re-conceptualizar las contribuciones de Paulo Soethe “Contribución de los estudios literarios a la teoría de la sociedad” y de Guillermo Lariguet (“El valle fértil de la literatura y sus frutos para la filosofía moral”, quisiera partir de dos aportes de Jürgen Habermas a la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso:

1. Me referiré brevemente a la diferenciación habermasiana de los usos de la razón práctica, dado que ella ofrece conceptualizaciones que pueden ayudar a encuadrar el papel del arte y de la literatura en la praxis social. La diferenciación habermasiana y la crítica realizada por Karl-Otto Apel permiten, a mi modo de ver, problematizar la diferencia esencial entre literatura y filosofía.

2. En relación con la teoría de la acción comunicativa de Habermas y su diferenciación de las pretensiones de validez y de los actos de habla relacionados con cada una de ellas, retomaré luego una idea expuesta hace algunos años en el marco de este mismo coloquio, relacionada con la pretensión de comprensibilidad y su resolución discursiva.

1. Literatura y usos de la razón práctica

1.1 Los usos de la razón práctica

Como expone Jürgen Habermas en su obra *Facticidad y validez* (1992), las sociedades modernas secularizadas y pluralistas ya no disponen de sistemas de orientación última ni de sistemas normativos con fuerza social vinculante que aseguren la integración social. Tampoco tienen vigencia las tradiciones y, con ello, las convicciones racionales sobre cuya base puedan sostenerse consensos fácticos y la coerción de sanciones externas: *facticidad* y *validez* de las normas se han separado. (Habermas, 1992: 43) Mientras que en sociedades menos complejas el *ethos* vivido

tiene fuerza social vinculante y regula todos los componentes del mundo de la vida de modo integral, las sociedades complejas y pluralistas deben compensar esta carencia mediante el derecho, las instituciones y la organización del Estado de derecho.

Habermas (1991) distingue entre el uso pragmático, ético y moral de la razón práctica y pretende demostrar que son los diversos tipos de problemas los que hacen necesario distinguir diversos tipos de razón práctica. Define la *razón práctica* como la capacidad de fundamentar los imperativos correspondientes a las diferentes problemáticas. Según el aspecto bajo el que se usa la razón práctica, se modifica no sólo la constelación de razón y voluntad sino también el concepto de razón práctica mismo que, según las corrientes filosóficas que se privilegian en cada caso, es definido como la razón práctica que se realiza en su uso pragmático (empirismo), la prudencia que esclarece el horizonte biográfico de un ethos usual (Aristóteles) o la razón práctica como moralidad (Kant). (Habermas, 1991: 110)

a. En relación con el uso técnico-instrumental de la razón práctica, Habermas menciona, en primer lugar, los problemas prácticos, técnicos o empíricos, es decir, aquellos problemas que, en la vida cotidiana, deben ser resueltos con urgencia para obtener un resultado determinado. Para una decisión racional entre diferentes posibilidades de acción es necesario aportar razones que parten de metas y de preferencias valorativas dadas. “Se trata de una elección racional de los medios ante fines dados o de la ponderación racional de las metas en caso de preferencias existentes.” (Habermas, 1991: 102) Las consideraciones prácticas se mueven en el horizonte de la racionalidad teleológica con el objetivo de encontrar técnicas, estrategias o programas adecuados. La consideración de fines y de medios disponibles sirve a la decisión racional acerca de cómo es posible intervenir en el mundo objetivo y consiste, fundamentalmente, en el esclarecimiento de cuestiones empíricas y de cuestiones de la elección racional. (Habermas, 1991: 108)

b. La razón práctica es usada bajo el aspecto de lo bueno en caso de decisiones complejas en las que no se trata sólo de adecuar un medio a un fin determinado o de elegir entre fines sino en los que la problemática reside no sólo el fin mismo sino inclusive en la pregunta de qué tipo de vida uno quiere tener y qué tipo de persona uno quiere ser, es decir, en la que están en juego preferencias fuertes entretejidas con la propia identidad que atañen la autocomprensión de la persona, su modo de vida y su carácter. En estos casos de decisiones de valor que no apuntan sólo a lo posible y lo adecuado sino a la vida buena, la razón práctica se mueve dentro del ámbito de la ética (Habermas emplea los términos ‘ética’ y ‘ético’ con su significado aristotélico.) y su uso puede ser denominado como uso ético-comunitario.

Las decisiones existenciales no tienen sólo un peso propio sino que se deben tomar, además, dentro de un contexto que permite su fundamentación. (Habermas, 1991: 103). Estas decisiones de valor se hallan dentro del contexto de la autocomprensión existencial del individuo. Con el fin de resolver los problemas éticos, referidos al bien, es necesario el “esclarecimiento hermenéutico de la autocomprensión del propio individuo y la respuesta a preguntas existenciales de la orientación de la praxis vital o del cumplimiento personal de una forma de vida en conformidad con el ethos colectivo de la comunidad de pertenencia” (De Zan 1995: 38). Habermas afirma que el esclarecimiento de la autocomprensión o el aseguramiento clínico de la identidad propia, es decir, la toma de conciencia de la propia biografía y de su contexto normativo no conduce a una autocomprensión valorativamente neutra sino que esta autodescripción obtenida hermenéuticamente está vinculada internamente con una relación crítica para consigo mismo. (Habermas, 1991: 104)

c. Mientras que en los discursos ético-políticos se trata del esclarecimiento de la identidad colectiva que debe asegurar el espacio de los proyectos de vida individuales, la razón práctica se usa de un modo moral-universal cuando mis acciones entran en conflicto con intereses ajenos y cuando este conflicto debe ser resuelto de forma imparcial, es decir, bajo aspectos morales. Es por ello que las preguntas morales tematizan la regulación de conflictos interpersonales de acción que resultan de diferentes intereses. (Habermas, 1991: 106) Los discursos morales, por consiguiente, están referidos a la justicia, intentan resolver problemas conflictivos entre diferentes sujetos bajo una perspectiva de imparcialidad. Tratan de justificar y aplicar normas que “generan deberes y derechos recíprocos entre los individuos y grupos, y que son susceptibles de obtener un reconocimiento universal, por parte de los afectados, como justas y aptas para la coordinación de la interacción y para la regulación de los posibles

conflictos interpersonales y sociales." (De Zan 1995: 40)

Habermas explica que al reformular la pregunta "¿Qué debo hacer?" en "¿Qué debemos hacer?", es decir, de singular a plural, cambia algo más que el mero foro de la formación de la voluntad. Donde la moral llega a los límites de la moralidad no se trata de un simple cambio de perspectiva de la intimidad del pensamiento monológico hacia la publicidad del discurso. Lo que cambia, según Habermas, es el planteo del problema y el rol de un sujeto en relación con los demás. (Habermas, 1991: 116)

1.2 Literatura y auto-esclarecimiento hermenéutico en un mundo complejo

Luego de esa exposición sucinta de la idea habermasiana de los usos de la razón práctica se percibe fácilmente que la literatura puede ser atribuida al ámbito del auto-esclarecimiento hermenéutico, a la autocomprensión del propio individuo y a la orientación de la praxis vital o del cumplimiento personal de una forma de vida en conformidad con el ethos colectivo de la comunidad de pertenencia. Por cierto que esta afirmación no parte ni de una definición estructural ni funcional de la literatura; además, se centra, sobre todo en el género épico-narrativo y se sustenta en la hermenéutica literaria. (Wester, 2001)

A lo largo de la historia del pensamiento occidental, la relación entre literatura y filosofía, la teoría de la sociedad o la ciencia, en general, ha sido comprendida de modo muy diverso: Ya en la Antigüedad sedan definiciones encontradas, como la de Platón o la de Aristóteles: Platón no duda de que los "poetas trágicos son conocedores de todas … las cosas humanas relativas a la virtud y al vicio, y aun de las divinas", pero esto no quita que su dictamen final acerca de la esencia de la literatura vea en esta una simple imitación del mundo real, una "imitación que se encuentra alejada de lo verdadero", un "simple fantasma" (Platón, 1974: 829). Aristóteles, en cambio, comprende esta imitación como una representación creativa de lo universal en la experiencia humana. (Aristóteles, 1973: cap. 9)

Desde que Horacio rescata la función social de la literatura con la expresión "Aut prodesse uolunt, aut delectare poetae, aut simult et iucunda dicere vitae." (3ra Carta a los Pisones; Ars poetica, vv. 333-334), se reconoce que la literatura, al "enseñar deleitando", establece una relación con la realidad y con las ideas no sólo en un nivel intra-textual, sino en uno que pertenece esencialmente a la realidad histórica y es, por consiguiente, un hecho cultural, social, político y ético.

Hay un sinnúmero de referencias de filósofos a obras literarias y de obras literarias a ideas filosóficas -en sus artículos, tanto Paulo Soethe como Guillermo Lariguet dan cuenta de una serie de ellos. La literatura ha servido como fuente de conocimiento del pensamiento de los pueblos y de sus culturas, ha sido interpretada como un hecho integrado en las corrientes culturales y vivenciales y en el inconsciente colectivo. Las obras literarias están comprometidas con las expectativas, las especulaciones y las utopías del hombre, con las estructuras sociales, económicas y políticas en las que tiene que realizar su vida. En síntesis: las obras literarias representan una rica fuente para el conocimiento de la historia de la humanidad.

En un nivel más bien individual, la literatura contribuye a la búsqueda de identidad del ser humano, del destino y sentido de su existencia y participa en la discusión de los problemas morales, sociales y políticos de una comunidad. En este sentido, la literatura representa un subsistema de la cultura y pertenece al ámbito de reflexión y conocimiento. En determinadas situaciones históricas, los poetas han desarrollado un papel importante al expresar la conciencia de su sociedad, por ejemplo, al denunciar situaciones sociales injustas o regímenes políticos inhumanos. A través de las obras literarias se han propagado, asimismo, visiones del hombre, ideas filosóficas y hallazgos de las ciencias. Es por ello que, junto con Wellek y Warren (1985: 96), es posible interpretar la literatura como la esencia, la abreviación y el resumen de toda historia.

Hay una serie de ejemplos que muestran la utilidad de la literatura para ejemplificar concepciones teóricas y abstractas, ilustrar situaciones problemáticas complejas o, incluso, deducir conceptos y teorías a partir de las situaciones concretas representadas en estas obras ficticias: El dilema ético de la *Antígona* de Sófocles le sirvió a Hegel como paradigma del fracaso de la eticidad en el conflicto trágico (Hegel, 1970: 342 ss.) y a Ricoeur para desarrollar su concepto de la acción o sabiduría trágica (Ricoeur, 1996: 261ss.). También a nivel especulativo abstracto, como es el de las reflexiones acerca de la interrelación entre el sistema político y las limitaciones que le impone a la exigibilidad de ciertas normas éticas, se suele hacer alusión a obras literarias. Karl-Otto Apel cita la pieza de teatro *Der gute Mensch von*

Sezuan, de Bert Brecht para ejemplificar la inseparabilidad de la racionalidad consensual-comunicativa y la racionalidad estratégica en toda situación real de acción, y la caracteriza como "radicalización paradójica del problema de la exigibilidad que tiene una utilidad heurística" en la que "Brecht intentó poner claramente de manifiesto que bajo las condiciones de las sociedades de clases precomunistas, no es posible exigir un comportamiento moral a los hombres." (Apel, 1986: 98)

La utilización de obras literarias para reemplazar representaciones mentales construidas *ad hoc*, es también actualmente un recurso metodológico apreciado. Así, por ejemplo, Hans Jonas nos exhorta a imaginarnos las posibilidades más nefastas y de las consecuencias más negativas de la acción humana, de los efectos remotos de la aplicación de todas las posibilidades del progreso científico-tecnológico que serán posibles imaginar mediante experimentos mentales. La imaginación de la desgracia de la generaciones futuras tiene la función esencial, en el *Principio responsabilidad,* que consiste en despertar "un temor de carácter espiritual" y en preparase para "*dejarse* afectar por la felicidad o por una desgracia solamente representadas de las generaciones venideras' (Jonas, 1995: 67). Hoy en día no son sólo las obras literarias, sino también su transposición en lenguaje fílmico tematizan problemas acuciantes de la humanidad: tratan de las posibilidades científicas y tecnológicas que manipulan, sea de modo directo o indirecto, la condición humana, que permiten prolongar la vida y facilitar o, incluso, acelerar la muerte, posibilitan modificar el mecanismo natural de la concepción, alterar la herencia genética o almacenar órganos vitales.

La bioética en tanto que orientación y disciplina parcial de la ética aplicada recurre a esas obras con el fin de facilitar y posibilitar la toma de decisiones. Sobre todo en el contexto de reflexiones acerca de decisiones sobre la vida y la muerte se suelen apreciar y aprovechar obras literarias como ayuda para la toma de decisiones complejas. Dado que es imposible -o, al menos, muy difícil- obtener el consentimiento informado de un paciente terminal para que se le practique la eutanasia, un suicidio asistido o la suspensión del tratamiento médico se recurre, con frecuencia, a obras literarias o narraciones en general con el fin de que el paciente pueda tomar una decisión mientras siga siendo capaz de ejercer su autonomía de manera plena. Las historias en estas 'anamnesis de valores y decisión' (Figueroa, 1998: 9) se utilizan para simplificar la comprensión de situaciones y alternativas en un lenguaje que no es excesivamente técnico, para facilitarle al paciente pensar y formular sus propias preferencias de atención médica al término de la vida. (Thomasma, 1984: 5)

Otro ejemplo del papel importante que la utilización de narraciones y ficciones puede jugar en la construcción teórica de la ética aplicada es la formulación de los estadios del desarrollo de la conciencia moral del psicólogo norteamericano Lawrence Kohlberg. En una de sus obras principales, *Philosophy of Moral Development* (1981), Kohlberg describe su metodología de presentar situaciones dilemáticas a un grupo de personas con el fin de que tomen posición ante ellas. El conocido 'dilema de Heinz' presenta un conflicto entre normas morales y explora la lógica de su resolución. Sobre la base de las respuestas de los entrevistados y sus formulaciones de los principios que rigen su apreciación de la resolución del dilema y del obrar moral, Kohlberg ha deducido niveles y estadios de desarrollo de la conciencia moral.

1.3 La literatura como mediadora entre las dimensiones ético-comunitaria y moral-universal de la razón práctica

Ahora bien El tipo de uso de la razón práctica que se refleja en la literatura -sobre todo los géneros narrativos y el teatro- no puede ser ubicado únicamente dentro del ámbito de lo ético-comunitario sino que, sin lugar a dudas, juega un rol mediador entre ese ámbito y los del auto-esclarecimiento existencial y de la moral-universal.

Desde una perspectiva teórica puede considerarse a la literatura como un proceso de comunicación en el que participan el autor y los lectores en tanto que actores sociales, y en el que ellos se comunican, más allá de distancias de tiempo y espacio, a través del texto literario. La literatura es parte del proceso social de comunicación que, en cada época histórica, se conforma de diferente manera y tiene funciones, características y particularidades diferentes. El fenómeno de la comunicación literaria tiene sus condicionamientos y sus condiciones, su historicidad y sus funciones sociales, y es un lugar de revelación, de discusión y de transformación de valores sociales. (Jauß, 1977: 97 ss.)

Considero central la concepción de Lothar Bredella del sentido de la obra literaria para sus

lectores: Según Bredella, la obra literaria abre al lector múltiples posibilidades de hacer experiencias y pone en marcha procesos cognitivos y afectivos de identificación, de distanciamiento y de crítica que contribuyen a su conocimiento del mundo y de sí mismo. A causa de la ficcionalidad -en tanto que rasgo característico de la obra literaria que enfoca su interés fundamental en la pretensión de sentido de lo narrado, no en su probabilidad empírica-, la experiencia estética consiste fundamentalmente en el intento de comprender el modo de las experiencias de un personaje, sus motivos y razones, sus normas y convicciones como así también la visión del mundo que se oculta detrás de los acontecimientos presentados. (Bredella, 1980: 99) La relación con la realidad no es, por consiguiente, una fidelidad acrítica puramente reflexiva, sino que la obra literaria acerca al lector a las dimensiones de la realidad que se sustraen a la descripción de los fenómenos y en las que las emociones, las intuiciones, las preferencias irracionales como así también las contradicciones lógicas pueden ser comprendidas como elementos existenciales de la condición humana.

Coincido, entonces, con la posición de Paulo Soethe, según la cual el discurso literario está inserto en una "comunidad de comunicación más amplia". Como afirma también Karl-Otto Apel: "el sentido nunca es sólo individual sino que sólo es posible gracias a un lenguaje en común con los demás participantes en la comunidad de comunicación", y se encuentra "en constante diálogo con las diversas comunidades de comunicación", en una *comunidad de interpretación* que "corrobora en todo momento la participación en sí en el juego lenguaje trascendental". En fin, el texto literario es una "forma de expresión humana en medio de la relación discursiva entre diversos sujetos".

1.4 Discurso literario y discurso primordial

La apreciación anteriormente explicitada está estrechamente relacionada con la crítica que Apel efectúa a lo que él denomina la "arquitectónica habermasiana de la diferenciación de los discursos". (Apel, 1997; Wester, 2001)

Según Apel, Habermas no tiene en cuenta que la explicación filosóficamente válida de los tres usos de la razón práctica junto con los tres tipos de discurso presupone siempre ya el discurso primordial y sus implicancias morales primordiales. Dado que Habermas, en el caso de las tres perspectivas de la razón práctica, habla de diferentes discursos, no debería omitir considerar, en las explicaciones de contenido y en la evaluación normativa de las tres perspectivas diferentes, los criterios de la validez normativa que están presupuestos en el discurso primordial. (Apel, 1997: 50) El ensayo de Habermas sobre los diferentes usos de la razón práctica adolece, según Apel, sobre todo de un 'déficit de reflexividad filosófica' que consiste, fundamentalmente, en el hecho de que en su análisis de los diferentes tipos de discurso ha descuidado el presupuesto de todo discurso en cuanto tal, o el discurso primordial y sus implicaciones morales, y de no haber tenido en cuenta que las normas morales básicas de la ética discursiva se presuponen y tienen que ser reconocidas como condiciones de posibilidad y de validez de todos los discursos. (De Zan, 1995: 43)

Con el fin de defender su fundamentación última pragmático-trascendental de la ética del discurso y la posibilidad ideal de conferirles validez universal a las normas morales, Apel recalca que la explicación filosóficamente válida de los diferentes usos de la razón práctica presupone siempre ya el discurso primordial y sus implicancias morales primordiales. Por ello, tampoco debería hablarse de diferentes discursos dado que los criterios de la validez normativa están presupuestos siempre por el discurso primordial. Según Apel, Habermas descuida el hecho de que los diferentes tipos de discurso presuponen ya siempre el discurso primordial y sus implicaciones morales en cuanto condiciones de posibilidad y de validez de todo discurso y fundamentos de su validez intersubjetiva y universal. Según Apel, la ética universal de justicia y la ética existencial de la buena vida deben estar articuladas desde siempre e incluidas en el principio de aplicación de la ética del discurso para no abandonar su contenido ético ni su impulso emancipatorio.

En resumen, se puede afirmar que el lugar de la problematización y de la discusión de la problemática de la aplicación de las normas éticas universales a situaciones históricas concretas es el mundo de la vida y el autoesclarecimiento hermenéutico mediante la razón práctica ética. Es en este sentido, entonces, que la literatura contribuye con un aporte esencial -al menos en nuestra tradición cultural occidental- al esclarecimiento de estas cuestiones de aplicación histórica. El discurso literario se ubica, por consiguiente, en el contexto de la comprensión del mundo de la

vida, de la cultura y de las experiencias históricas.

Pero, además, el discurso literario también puede hacer aportes al esclarecimiento de problemas técnicos, de la ciencia: La historia, como una ciencia social, tiene una metodología determinada que, en tanto que ciencia, busca generalizaciones. A lo largo de la historia de la ciencia y de las corrientes historiográficas, los enfoques para esta búsqueda de regularidades han sido diversos según los diferentes marcos teórico-epistemológicos. Pero, por más micro-social e inductiva sea una historiografía, tiene como meta una generalización. Este es justamente el punto en el las obras literarias pueden hacer aportes específicos: No pretenden llegar a ninguna generalización en un sentido científico y, menos aún, a encontrar legalidades sociales valorativamente neutrales; la literatura, al menos los géneros narrativo y dramático, cuentan las historias como vivencias individuales y, en todo caso, pretenden develar, a partir de ellas, aspectos esenciales de la condición humana.

La validez y el alcance de la verdad de estos actos de comprensión o de explicitación, no obstante, parecen quedar limitados por el postulado de un discurso primordial en tanto que meta-nivel de la reflexión pragmático-trascendental y lugar en el que confluyen los usos de la razón práctica.

2. Literatura y pretensiones de validez

2.1 Los actos de habla del discursos filosófico

Como nos recuerda Guillermo Lariguet en su aporte a este Coloquio, Searle y Austin explicaron que, junto con el simple acto de pronunciar palabras, solemos hacer otra cosa: describir el mundo, hacer una promesa, expresar dolor o requerir ayuda, etc. Esto vale también para el lenguaje filosófico que, al expresarse, describe, niega, afirma, pregunta, discute etc. Pero el acto de habla por excelencia de la Filosofía es la argumentación, la exposición de puntos de vista, su ponderación y la evaluación concluyente de cuál de los argumentos presentados cuenta con las razones más sólidas y puede valer como el más razonable y correcto. Mientras tanto, los actos de narrar e imaginar, relatar mediante un lenguaje figurativo, con analogías o semejanzas no parecen ser propios de la filosofía, por más que en *La parábola de la caverna*, la obra maestra de la filosofía antigua sobre el conocimiento humano, prevalecen justamente estos actos de habla.

Guillermo Lariguet también valora el aporte decisivo de la filosofía analítica, que ha hecho un enorme esfuerzo por transformar nuestro lenguaje cotidiano en un lenguaje filosófico exacto, unívoco, objetivo, despojado de particularismos, ambigüedades, subjetividades etc. El lenguaje filosófico y el lenguaje de las ciencias, en general, son, en última instancia, modos muy peculiares de uso del lenguaje cotidiano.

No obstante hay análisis del lenguaje científico que valoran la función de las metáforas. Según Ashkenazi (2006), el habla metafórica en las ciencias agudiza nuestra percepción al ofrecer pistas contextuales, nos ayuda a estructurar nuestra percepción y nuestra conciencia del mundo, del mismo modo como lo hace por ejemplo la pintura expresionista o las obras literarias, cuyo lenguaje pone énfasis en las similitudes entre nuestras experiencias reales y otras posibles. Junto con ello, hay muchos fenómenos descubiertos por los científicos que nos son comprensibles sólo gracias a un uso metafórico o alegórico del lenguaje y, como observó John Searle (1995:1), se convierten en hechos sólo por medio del acuerdo de los hombres de creer en su existencia, como son no sólo la “vía láctea” sino, por ejemplo, los “agujeros negros” o la “fuente de energía eléctrica”. (Cuadrado, 2004: 56) En la ciencia, las metáforas son un instrumento para explorar, para proveer un modo de imponer o de descubrir estructuras dentro de situaciones novedosas, relacionándolas con situaciones familiares y con experiencias cotidianas (Ashkenazi, 2006: 6), por ejemplo cuando hablamos de la electricidad como una “corriente”.

Ahora bien, por más que estas expresiones sean metáforas, desde un punto de vista lingüístico, se han transformado en términos técnicos de las diferentes disciplinas y son perfectamente definibles con los recursos específicos de cada disciplina.

2.2 Las pretensiones de validez y sus actos de habla

Ya en sus Estudios preliminares para la *Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas (1971) expuso, en primer lugar, los componentes de la situación comunicativa: el hablante, su interlocutor (el autor y su lector) y el mundo compartido que, al mismo tiempo, son los elementos del discurso argumentativo. El

entendimiento cotidiano entre los dos actores sobre el mundo es posible mientras que se cumplan las pretensiones de validez: la pretensión de verdad, de veracidad, de corrección y de comprensibilidad. Una vez que se problematiza alguna de estas pretensiones, hay que iniciar un discurso argumentativo con el fin de resolver discursivamente el problema de entendimiento. Según Habermas, con cada *acción comunicativa* se elevan estas cuatro pretensiones de validez y se presupone contrafácticamente la posibilidad de resolver malentendidos o conflictos bajo las condiciones ideales de la comunidad ideal de comunicación.

Lo que interesa en este apartado del presente comentario son los actos de habla involucrados con cada una de las pretensiones de validez, ya que Habermas, retomando la teoría de los actas de habla de Austin y Searle, articula cada una de las pretensiones de validez con una clase de actos de habla:

La pretensión de verdad se corresponde con los actos de habla constatativos que expresan el sentido cognitivo de las proposiciones. Verbos característicos de estos actos de habla son *afirmar*, *asegurar*, *negar* etc. (Habermas, 1971: 111). En el caso de malentendidos respecto de la pretensión de verdad, el discurso argumentativo se centra en el aspecto cuestionado del mundo objetivo.

Los actos de habla expresivos -o representativos- se utilizan para la expresión de la auto-representación pragmática del hablante. Verbos típicos son *creer*, *confesar*, *silenciar*, etc. (Habermas, 1971: 112). En el caso de que se produzcan malentendidos en relación con la pretensión de veracidad, el discurso argumentativo tiene que tratar de dilucidar el mundo interior, subjetivo del interlocutor.

Los actos de habla regulativos sirven para el uso práctico de expresiones y explicitan el sentido de la relación entre el hablante y su interlocutor en vista de las reglas sociales que ambos tienen que seguir o que pueden lesionar. Verbos regulativos son, por ejemplo, *mandar*, *permitir*, *prometer* etc. En el caso de malentendidos sobre la pretensión de corrección, el discurso argumentativo tiene que tratar las reglas y las normas sociales vinculantes para ambos interlocutores.

Los actos de habla comunicativos expresan el significado pragmático de una proposición. Verbos performativos que son señal de este tipo de acto de habla son, por ejemplo, *decir*, *expresarse*, *preguntar*, *responder*, etc. (Habermas, 1971: 111). En el caso de un malentendido en cuanto a la pretensión de comprensibilidad, hay que realizar un discurso sobre el acto de habla mismo que, en este caso, se transforma en una parte del mundo objetivo. (Wester, 2006, 2010) La adjudicación de los diferentes tipos de actos de habla a determinados tipos de texto podría informar sobre el alcance y los límites de la mediación entre uso ético-pragmático y el uso moral-universal del discurso literario.

2.3 Los actos de habla del discursos literario

La universalidad -en el sentido de su aporte general a lo largo de la historia, no en sentido kantiano- de la literatura y el valor estético de una obra literaria están relacionados con su relevancia cognoscitiva, ética y metafísica. Una obra literaria es epistemológica y éticamente relevante en la medida en que -a través de un tratamiento peculiar del lenguaje y de la experiencia humana, expresado mediante el lenguaje- pone de manifiesto cuán problemáticas pueden ser ciertas pretensiones de validez en los actos de habla históricos, aun cuando ellas no hayan sido problematizadas de hecho. De esta manera, la literatura es capaz de revelar y de anticipar problematizaciones de pretensiones de validez y contribuye a la búsqueda de la verdad, aunque su alcance de verdad y validez parece ser limitado. (Maliandi, 1997: 178) No obstante, la validez de los actos de habla literarios permanece limitada por el mundo de la vida del lector mientras que se somete a ser validada en un discurso argumentativo.

En resumen, se puede afirmar que el lugar de la problematización y de la discusión de la problemática de la aplicación de las normas éticas universales a situaciones históricas concretas es el mundo de la vida y el autoesclarecimiento hermenéutico mediante la razón práctica ética. El posible aporte de la literatura al esclarecimiento de estas cuestiones de aplicación histórica debe ubicarse, por consiguiente, en el contexto de la comprensión del mundo de la vida, de la cultura y de las experiencias históricas.

La validez y el alcance de la verdad de estos actos de comprensión, no obstante, parecen quedar limitados por el postulado de un discurso argumentativo primordial en tanto que meta-nivel de la reflexión crítica y autocrítica y lugar en el que confluyen los usos de la razón práctica. Y, en este discurso argumentativo, los actos de habla que no se atienen al juego de lenguaje constatativo serán sometidos a un examen de su pretensión de comprensibilidad.

El habla meramente metafórica necesita ser traducido en un habla argumentativo, expositivo y descriptivo, y tiene que someterse a las reglas de juego pragmáticas de la argumentación filosófica.

3. Interrogante final

Si tratamos de establecer un punto arquimédico que surja a partir de la dimensión de un autoresclarecimiento hermenéutico existencial y que pretenda cumplir además con la pretensión de verdad intersubjetiva, deberemos, en primer lugar, delimitar los juegos de lenguaje que pueden participar de los diferentes usos de la razón práctica. Mi tesis al respecto es la siguiente: Si se pretende alcanzar tal punto arquimédico hay que abandonar el punto de vista individual e histórico, situativo y fáctico: hay que recurrir a la traducción en un lenguaje menos dependiente de las experiencias individuales y buscar una perspectiva imparcial, entrar en un discurso argumentativo cuyo objeto es la acción comunicativa –el acto de habla- o las múltiples acciones comunicativas del texto literario –la multiplicidad y el entramado de sus múltiples actos de habla. Esta perspectiva imparcial capaz de establecer un punto de partida para un discurso argumentativo que busca la verdad o la corrección no se logra ni con un juego de lenguaje imaginativo, metafórico, alegórico, narrativo o fictivo, ni con un mero uso ético-comunitario de la razón práctica.

Por otro lado, dudo de que sea posible -y deseable- que el análisis de una obra literaria busque su "sentido primordial" o, para decirlo metafóricamente, intente establecer su sentido expresado en primera persona del plural -"nosotros, los miembros de la comunidad ideal de comunicación, comprendemos…". Aunque asuma dialécticamente los sentidos individuales y existenciales, las infinitas interpretaciones del "yo, miembro de la comunidad de comunicación histórica, entiendo, desde mi horizonte existencial de comprensión e interpretación, que…" no podrá superar el sentido existencial de este horizonte de comprensión. Una vez que la obra literaria se transforma en texto filosófico-argumentativo abandona su fuerza reveladora de los sentidos existenciales de la condición humana.

Referencias

Apel, K.-O. (1997), "Dissoluzione dell'etica del discorso? Sull'architettonica della differenziazone dei discorsi in Fatti e normi de Habermas. Terzo tentativo de pensare con Habermas contro Habermas", en: K.-O. Apel, *Discorso, vertità, responsabilità. Le ragioni della fondazione con Habermas contro Habermas*, Milan: Angelo Guerini, 261-368

Apel, K.-O. (1986), *Estudios éticos*, Barcelona: Alfa

Aristóteles (1973), *Poética.* Aristóteles, *Obras*, ed. por F. de P. Samaranch, Madrid: Aguilar, 77-107

Ashkenazi, G. (2006), "Metaphors in Science and Art: Enhancing Human Awareness and Perception", en: *Electronic Journal of Science Education* 11 (1): 3-9 [URL: http://ejse.southwestern.edu/article/view/7747/5514, 30-10-2011]

Bredella, L. (1980), *Das Verstehen literarischer Texte*, Stuttgart: Kohlhammer

Cuadrado, G. E. (2004), "Metáfora, ciencia y cultura: Propuesta de una nueva tipología para el análisis de la metáfora científica", en: *Ibérica* 7, 53-70. [URL: www.aelfe.org/documents/text7-Cuadrado.pdf, 30-10-2011]

De Zan, J. (1995), *Ética y moral en Habermas. Éticas del Siglo*, Rosario: Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, 23-72

Figueroa, P. R. (1998), "Instrumentos Legales en la Toma de Decisiones Médicas en Cuadros Crónicos terminales", en: *Bioética* (Revista publicada pelo Conselho Federal de Medicina, Brasilia), 6 (1): 7-12

Habermas, J. (1971), "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", en J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 101-141

Habermas, J. (1991), "Vom praktischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft", J. Habermas*, Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 100-118

Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Hegel, G. W. F. (1970), *Phänomenologie des Geistes.* G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Tomo 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Jauß, H. R. (1977), *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, T. I: Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung*, München Fink

Jonas, H. (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder

Kohlberg, L. (1981), *Philosophy of Moral Development,* San Francisco: Harper and Row

Maliandi, R. (1997), *Volver a la razón*, Buenos Aires: Biblos

Platón (1974), *La República, o de la Justicia*, Platón, *Obras completas*, trad. del griego, préambulos y notas por M. Araujo y otros, Madrid: Aguilar, 653-844

Ricoeur, P. (1996), *Uno mismo como un otro,* Madrid: Siglo Veintiuno Editores

Searle, J. R. (1995), *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press

Thomasma, D. C. (1984), *Autonomy in the Doctor-Patient Relation*, *Theoretical Medicine* 5: 1–7

Wellek, R., A. Warren (1985), *Theorie der Literatur*, Königstein: Athenäum

Wester, J. H. (2001), *Universalidad y experiencia histórica. La aplicación histórica de las normas éticas universales y la obra de Heinrich Böll*, Río Cuarto: ICALA

Wester, J. H. (2006), "La resolución discursiva de la pretensión de sentido", en: D. J. Michelini, J. Wester (eds.), *La filosofía ante los desafíos del mundo contemporáneo. Libro Homenaje a Julio De Zan*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 39-54

Wester, J. H. (2010), "La resolución discursiva de la pretensión de sentido. Análisis exploratorio del debate Apel-Dussel con ayuda del análisis crítico del discurso", en: D. J. Michelini, A. Crélier, G. Salerno (eds.), *Ética del Discurso. Aportes a la ética, la política y la semiótica*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 199-227

Origen de los textos

2007 Dorando J. Michelini, Ricardo Maliandi, Julio De Zan (eds.), *Ética del Discurso. Recepción y críticas desde América Latina*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 252 págs., ISBN: 978-987-1318-09-4

Alberto Mario Damiani
Sinceridad y argumentación, 65-80

Leandro Paolicchi,
Moral postconvencional y derecho positivo. La aplicación del principio moral y la debilidad motivacional en la Ética del Discurso, 99-112

María Cristina Reigadas,
Los déficits de la democracia en América Latina, 213-232

Comentario de Eduardo Ovidio Romero al texto presentado por Adrián Bertorello: "La reflexividad del logos hermenéutico. El problema de la universalidad en la filosofía de *Sein und Zeit*", 233-235

Comentario de Antonio Enrique Kinen al texto presentado por Gustavo Salerno: "Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel ante la pregunta: "¿Por qué ser moral?", 235-239

Comentario de Alberto Damiani al trabajo de Ricardo Maliandi: "Importancia y límites del paradigma de la restricción compensada en la ética del discurso de Apel", 240-244

2008 Dorando J. Michelini, Wolfgang Kuhlmann, Alberto Damiani (eds.), *Ética del Discurso y globalización. Corresponsabilidad solidaria en un mundo global e intercultural*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 266 págs., ISBN: 978-987-1318-11-7

Jovino Pizzi,
Democracia y sociedad civil: desde arriba y desde abajo, 77-94

Julio De Zan,
La ética como categoría de lo impolítico y el pensamiento cosmopolita, 31-47

Jorge R. De Miguel,
La ética apeliana en el Derecho Internacional. 61-75

Comentario de Gustavo Salerno al texto presentado por Dorando J. Michelini, "Discurso y solidaridad", 245-249

Comentario de Alberto Damiani al texto presentado por Ricardo Maliandi, "La presunción de aplicabilidad y el "espíritu" de la ética discursiva", 249-254

Comentario de Alberto Damiani al texto presentado por Gustavo Salerno, "La dialéctica y el principio procedimental de la ética de Karl-Otto Apel", 254-258

Comentario de Julio De Zan al texto presentado por Ángel E. Garrido Maturano, "Lenguaje inspirado e interpretación infinita. Notas sobre la concepción levinasiana de lenguaje y hermenéutica", 259-262

2009 Dorando J. Michelini, Reinhard Hesse, Jutta Wester (Eds.), *Ética del Discurso. La pragmática trascendental y sus implicancias prácticas*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 188 págs., ISBN: 978-987-1607-00-6

Leandro Paolicchi
Argumentación, sentido y acción. Apel, Popper y Habermas en torno a la obligatoriedad de las reglas del discurso, 45-60

Dorando J. Michelini,
Conflicto y consenso en política, 77-94

Wolfgang Kuhlmann,
Economía y justicia social, 117-131

Comentario de Alberto M. Damiani al texto presentado por Ricardo Maliandi: “Complementación y convergencia”, 169-172

Comentario de Alberto M. Damiani al texto Wolfgang Kuhlmann: “Ökonomie und soziale Gerechtigkeit”, 172-176

Comentario de Graciela Fernández al texto de Julio De Zan: “¿Queda algo de la herencia kantiana en la ética discursiva de Habermas?”, 176-183

2010 Dorando J. Michelini, Andrés Crelier, Gustavo Salerno (eds.), *Ética del Discurso. Aportes a la ética, la política y la semiótica*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 238 págs., ISBN: 978-987-1607-03-7

Leandro Paolicchi
Argumentación y normatividad. Acerca del contenido ético de las reglas del discurso, 65-73

Daniel Omar Pérez
Acerca de la afirmación kantiana de que el ser humano no es un animal racional y mucho menos alguien en quien se pueda confiar, 74-81

Santiago N. Prono,
Ética del discurso y democracia deliberativa. Una introducción al tema de la posible conexión, 127-138

Gustavo Salerno,
Inevitabilidad de la alienación en el marco de la economía monetaria. Análisis y crítica provisoria, 116-126

Julián González,
Estado democrático de Derecho en Jürgen Habermas.
¿Procedimiento neutral o concreción sustancial?, 105-115

Santiago Polop,
Jürgen Habermas y la fundamentación de la soberanía popular en términos de la Ética del Discurso, 139-155

María Cristina Reigadas,
Participación democrática en Latinoamérica y teoría de la democracia deliberativa habermasiana, 156-171

Comentario de Alberto Damiani al texto presentado por Andrés Crelier “Conocimiento, reflexión y lenguaje en la transformación pragmático-trascendental de la filosofía kantiana”, 229-232

Comentario de Santiago Polop al texto de Cristina Reigadas: “Problemas de la participación democrática en Latinoamérica y teoría de la democracia deliberativa habermasiana”, 232-234

2011 Dorando J. Michelini, Hardy Neumann Soto, Raúl De Miguel (eds.), *Ética del Discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 328 págs., ISBN: 978-897-1318-17-9

Antonio Enrique Kinen,
Democracia como concepto moral, 65-69

Jorge R. De Miguel,
La fe religiosa en la discusión pública, 255-263

María Cristina Reigadas,
Modernidad y religión en el pensamiento actual de Jürgen Habermas, 279-293

Graciela Fernández,
Ética y religión en los últimos escritos de Jürgen Habermas, 294-302

Julián González,
¿Vox populi vs. Vox dei? Sobre las posibilidades de pensar la Iglesia Católica en clave democrático-deliberativa, 94-108

Ángel E. Garrido Maturano,
Padecer el bien. La significación ética de la religión en el pensamiento de Michel Henry, 236-254

Nicolás Zavadivker,
Ética y religión: entre la motivación y la fundamentación, 185-191

Wolfgang Kuhlmann,
Dificultades con la fe, 147-162

Reinhard Hesse,

Sobre la relación entre ética y religión, 163-167

Dorando J. Michelini,
Vivir y Convivir. Sobre la relación entre moral y religión, 192-211

Gustavo Ortiz,
Razones para creer, 212-235

Diego Fonti,
Entretiempos. Una relación entre ética del discurso y religión desde la perspectiva de la temporalización de los sujetos, 268-278

Andrés Crelier,
Observaciones sobre las condiciones de la indagación filosófica de la cuestión religiosa, 168-175

Daniel Omar Pérez,
Acerca de la proposición "Dios existe", 176-184

Adrián Bertorello,
Religión y demitologización, 264-267

Audun Öfsti,
Diskursethik und Ökonomik

Comentario de Eduardo Ovidio Romero al texto presentado por Adrián Bertorello: "Religión y demitologización", 303-304

Comentario de Gustavo Ortiz al texto presentado por Wolfgang Kuhlmann: "Dificultades con la fe", 304-308

Comentario de Ángel Garrido Maturano al texto presentado por Reinhard Hesse: "Sobre la relación entre ética y religión", 308-313

Comentario de Julio De Zan al texto presentado por Reinhard Hesse: "Sobre la relación entre ética y religión", 313-317

Respuesta de Reinhard Hesse al comentario de Julio De Zan, 317-318

Comentario de Reinhard Hesse al texto presentado por Dorando J. Michelini: "Vivir y convivir. La relación entre ética y moral", 318-319

Comentario de Ferrnando Berríos Medel al texto presentado por Diego Fonti: "Entretiempos. Una relación entre ética del discurso y religión desde la perspectiva de la temporalización", 319-323

Comentario de José Luís López de Lizaga al texto presentado por Daniel Omar Pérez: "Acerca de la proposición Dios existe", 323-326

Comentario de Jorge Raúl De Miguel al texto presentado por Andrés Crelier: "Observaciones sobre las condiciones de la indagación filosófica de la cuestión religiosa", 326-328

2012 Dorando J. Michelini, Santiago Prono, Daniel Kalpokas (eds.), *Ética del Discurso. Su significación para la filosofía práctica y el diálogo intercultural*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 147 págs., ISBN: 978-987-1318-21-6

Alberto Mario Damiani
Acción, interpretación y discurso, 15-21

Ricardo Maliandi, El deber como problema discursivo, 30-39

Santiago Polop,
La universalidad en la democracia deliberativa. La formalidad del procedimiento ante la particularidad de la decisión política, 134-144

Gonzalo Scivoletto,
Democracia y pluralidad de formas de vida, 106-114

Gustavo Salerno,
La idea de la universidad y del compromiso político, 126-133

Diego Fonti,
¿Antes del diálogo? Condiciones hermenéuticas de posibilidad para una ética del discurso, a partir de una tradición judía, 83-95

2013 Dorando J. Michelini, Guillermo Lariguet, Marcelo Bonyuan (eds.), *Ética del Discurso. Aportes a la discusión actual sobre la racionalidad práctica*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 201 págs., ISBN: 978-987-1318-25-4

Andrés Crelier
Lo propio del logos humano: algunos comentarios sobre la posición de Apel, 74-83

Leandro Paolicchi
La comunidad de los actores racionales. Acerca del rechazo del discurso y sus consecuencias, 35-42

Julio De Zan,
Filosofía de la democracia hoy, 84-93

Fernando Vergara H.,
Modernidad, Estado y ciudadanía democrática en Jürgen Habermas. Contra el déficit ético de la política, 94-105

Santiago Prono,
Ética del discurso y estado democrático de derecho. Un análisis de las contribuciones de la teoría desde la pragmática trascendental del lenguaje

Jorge R. De Miguel,
Problemas en torno a la visión habermasiana del derecho cosmopolita, 120-130

Ángel Garrido Maturano,
Sobre la esencia del poder y su legitimación. Análisis hermenéutico de la concepción del poder en el pensamiento de Bernhard Welte, 158-175

María Cristina Reigadas,
Jürgen Habermas y Wang Hui: modernidad y sociedad mundial. Un diálogo intercultural, 131-149

Draiton Gonzaga de Souza,
Habermas e a questão da secularização, 53-57

Comentario de Andrés Crelier al texto presentado por Wolfgang Kuhlmann: „Ein neues Bild der philosophischen Ethik. Hat die Diskursethik eine Sonderstellung in der philosophischen Ethik?“, 181-184

Comentario de Guillermo Lariguet al texto presentado por Gonzalo Scivoletto: “Verdad y referencia. A partir de la crítica de Apel y de Lafont a Heidegger”, 185-187

Comentario de Jutta H. Wester al texto presentado por Dorando J. Michelini: “Intangibilidad de la vida humana y corresponsabilidad solidaria”, 187-193

Comentario de Julián González al texto presentado por Julio De Zan, “Filosofía de la democracia hoy”, 193-196

Comentario de Julián González al texto presentado por Santiago Prono: “Ética del discurso y estado de democrático de derecho. Un análisis de las contribuciones de la teoría desde la pragmática trascendental del lenguaje”, 196-199

2014 Dorando J. Michelini, Santiago Peppino (eds.), *Ética del Discurso. Filosofía postmetafísica, teoría de la sociedad y del Estado de Derecho*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 194 págs., ISBN: 978-987-1318-27-8

Wolfgang Kuhlmann,
Noch einmal zur Sonderstellung der Diskursethik, 12-18

Alberto Mario Damiani
Las creencias del interlocutor discursivo, 19-28

Alessandro Pinzani,
Habermas, la religión y la esfera pública, 58-74

Santiago N. Prono,
Política y religión. Un análisis desde la teoría de la democracia Deliberativa de Jürgen Habermas, 75-81

Jorge R. De Miguel,

Las condiciones de una gobernanza global democrática en la perspectiva habermasiana, 82-90

Adrián Bertorello
Una reflexión sobre la condición postmetafísica de la Filosofía a partir de la teoría del discurso de M. Bajtin, 105-112

Carlos Elbert,
Visiones de la Modernidad: abiertas y cerradas, centrales y periféricas, 113-127

Gustavo Salerno
¿Es la amistad un presupuesto necesario del diálogo argumentativo?, 145-152

Comentario de Santiago Prono al texto presentado por Raúl De Miguel: "Las condiciones de una gobernanza global democrática en la perspectiva habermasiana", 176-179

Comentario de Jutta H. Wester a los textos presentados por Paulo Soethe y Guillermo Lariguet: "Ética del discurso y literatura. Comentario de los aportes de Paulo Soethe y de Guillermo Lariguet", 179-192

2015 Alessandro Pinzani, A. Pinzani, A. Fleck, Muniz, E. Reich (Eds.) (2015), Crise da democracia? / ¿Crisis de la democracia?, Florianópolis: Nefipo (edición digital)

Julio de Zan,
La teoría de la democracia deliberativa de Habermas 20 años después

Wolfgang Kuhlmann,
Diskursethik und Demokratie

Santiago Prono,
Soberanía popular y democracia: los aportes de la política deliberativa al Estado de derecho

Jutta Wester,
Competencia de juicio moral y educación para la democracia

Gillermo Lariguet,
Un estudio crítico de Martha Nussbaum's Political Emotions. Why Love Matters for Justica

ÍNDICE DE AUTORES

Adorno, Tomo I: 42, 104, 240, 347s., 354, 435. Tomo II: 184.
Alemán, Tomo I: 321, 324.
Alexy, Tomo I: 325ss. Tomo II: 38, 177, 181, 206ss.
Apel, Tomo I: 13ss., 24s., 27, 29, 44ss., 55ss., 59ss., 66ss., 70ss., 75s., 79ss., 82ss., 93ss., 96, 98ss., 107ss., 112, 118ss., 129ss., 148ss., 152ss., 162, 169, 171, 173ss., 179, 182, 184ss., 188ss., 195ss., 202s., 204ss., 209, 211, 219ss., 221ss., 226ss., 235, 239, 241ss., 262, 265, 267, 269, 271, 273, 276ss., 280ss., 290ss., 299s., 302, 308ss., 313, 321ss., 340, 342ss., 347, 358ss., 362ss., 369ss., 374, 376s., 381ss., 396, 400., 411ss., 425ss., 446ss., 452ss., 458ss., 463, 477ss., 489ss., 485s., 520ss., 526s., 529. Tomo II: 11ss., 20, 22ss., 26ss., 30ss., 38, 40, 44s., 61ss., 82, 84, 86, 92, 96ss., 102ss., 108ss., 126s., 129ss., 133, 143ss., 199, 202, 204ss., 212, 258ss., 273, 283, 362, 365, 368ss., 376, 378, 381, 422s., 436ss., 442ss., 449ss., 458ss., 465, 475s., 478, 480, 487, 490s., 498, 500, 502.
Arendt, Tomo I: 14, 21s., 166, 172, 195, 198, 350. Tomo II: 70, 73s., 91, 94, 191.
Aristóteles, Tomo I: 15, 18, 31, 83s., 125, 131, 164s., 196, 207, 218, 244, 263, 300, 351, 355, 371s., 415, 434, 494, 497ss., 500s., 515ss., 540. Tomo II: 11, 62ss., 73, 76, 93s., 218, 295, 298, 361, 369, 441, 451, 476, 499s.
Austin, Tomo I: 74, 196, 240, 393, 398, 452, 472, 520, 522. Tomo II: 205, 362, 460, 503s.
Ayer, Tomo I: 150ss., 354. Tomo II: 406s.
Bayón, Tomo I: 140, 143.
Bajtin, Tomo II: 51ss.
Benhabib, Tomo I: 23s., 28, 161. Tomo II: 35, 37, 112s., 160, 163, 205s., 249, 257, 273.
Beorlegui, Tomo I: 262s.
Berlich, Tomo I: 47ss., 51, 384, 387, 390.
Bertorello, Tomo I: 411, 471, 492, 497, 500, 526. Tomo II: 51, 430, 436, 467s.
Böhler, Tomo I: 60, 65, 68, 77, 124, 125, 308, 345, 381ss., 390, 393, 397s., 403, 435, 464, 490. Tomo II: 20, 22, 24, 32, 45, 110s., 113, 262, 269, 273, 442.
Bourdieu, Tomo I: 209, 361ss., 393. Tomo II: 266, 269, 365s.
Buber, Tomo I: 350.
Camps, Tomo I: 94, 140s., 143. Tomo II: 104, 123, 288.
Candioti, Tomo I: 316.
Carnap, Tomo I: 159, 324. Tomo II: 11, 362.
Césaire, Tomo I: 305, 307.
Chomsky, Tomo I: 45, 154, 409. Tomo II: 96, 261.
Cortina, Tomo I: 26, 60, 140, 167, 247, 280, 282. Tomo II: 61, 104, 113, 121ss., 205s., 208s., 379.
Craemer-Ruegenberg, Tomo I: 150, 397ss.
Crelier, Tomo I: 43s., 381, 390, 421, 455, 459, 463, 471, 482. Tomo II: 11, 364, 420, 463ss., 483ss.
Damiani, Tomo I: 60, 65s., 75, 77s., 105, 107s., 111s., 177, 355s., 374, 377, 390, 395, 464, 471, 476. Tomo II: 16, 22, 40, 43s., 47, 49ss., 61, 64, 89, 449, 453ss., 463.
De Miguel, Tomo II: 126, 159, 199, 303, 483, 496ss.
De Zan, Tomo I: 13, 15, 17, 19, 23s., 26s., 60, 148, 162, 164s., 170, 195, 203, 221, 242, 244, 248, 425. Tomo II: 69s., 73ss., 93, 107, 133, 138, 142, 190ss., 194, 196ss., 270, 273, 339, 424, 451, 458, 460, 462, 474s., 477, 492ss., 499, 502.
Descartes, Tomo I: 46, 48, 55, 193s., 244, 369, 524. Tomo II: 18, 32, 459.
Dilthey, Tomo I: 95, 444, 446s.
Dussel, Tomo I: 248s., 254ss., 259, 265, 268, 273ss., 278s., 284, 287, 298, 425ss. Tomo II: 143s., 147, 237, 344s.
Dworkin, Tomo I: 58, 171, 355. Tomo II: 118, 206, 272, 488.
Eco, Tomo I: 361, 501.
Elster, Tomo I: 121, 123, 201. Tomo II: 271, 273.
Escuela de Frankfurt, Tomo I: 23, 166, 208s., 275, 306. Tomo II: 229, 338, 364.
Fanon, Tomo I: 305.
Fernández, Tomo I: 141, 143, 195, 204, 359s., 451. Tomo II: 149, 327, 458.
Fichte, Tomo I: 19, 208, 244, 384, 390ss., 457ss., 463.
Fornet Betancourt, Tomo I: 268, 283, 287, 426, 430, 434.
Gadamer, Tomo I: 50s., 99s., 155, 245, 286s., 369, 435, 444, 447, 449s., 468, 482, 485, 487ss., 501, 504. Tomo II: 16, 18s., 259, 334, 353, 458.
Garrido Maturano, Tomo I: 356, 505. Tomo II: 218, 228, 286, 392, 451, 471.
Gehlen, Tomo I: 207s., 210, 247, 358. Tomo II: 146, 437.
Giddens, Tomo I: 444, 450. Tomo II: 151s., 158.
Gonzaga de Souza: Tomo II: 333.
Hare, Tomo I: 131, 150, 201, 328. Tomo II: 409, 459.

Hartmann, Tomo I: 93, 95, 104, 130s., 134, 161, 173, 176, 180ss., 191s., 356, 372s. . Tomo II: 35, 442.
Hegel, Tomo I: 18ss., 24s., 27, 70, 87, 90, 98s., 156, 161, 305, 435, 479, 515, 519. Tomo II: 34ss., 51, 69s., 77, 116, 121s., 127, 145, 147, 196, 215ss., 235, 259, 288, 333, 365, 376, 418, 437, 459, 474, 476, 500.
Heidegger, Tomo I: 51, 91, 100, 245, 278, 304, 372s., 411ss., 435, 444, 447, 439ss., 458, 471, 480, 482s., 491ss, 496ss., 524, 526ss. Tomo II: 52ss., 57, 218, 365, 371, 381, 394, 418ss., 431, 436s., 458, 471, 487.
Heráclito, Tomo I: 94, 97, 131, 518.
Hesse, Tomo I: 340, 369, 404. Tomo II: 417, 424, 471s., 474ss.
Hinkelammert, Tomo I: 268, 281.
Hobbes, Tomo I: 19, 21, 70, 88, 131, 169, 208s. Tomo II: 70, 93, 106, 121s., 127, 175, 192, 291, 310, 328, 361.
Hobsbawm, Tomo I: 236, 306.
Homann, Tomo I: 43, 206, 358, 435. Tomo II: 146.
Honneth, Tomo I: 19, 22, 306, 435. Tomo II: 69ss., 73s., 361, 365.
Hösle, Tomo I: 384, 390.
Hume, Tomo I: 80, 83, 100, 537. Tomo II: 121.
Hünermann, Tomo II: 383, 389, 390s., 488s.
Husserl, Tomo I: 46, 55, 244, 274, 309, 435, 483, 490, 518, 524. Tomo II: 52, 205, 218, 365, 376, 460.
Ilting, Tomo I: 65, 70ss., 87ss., 401, 478s. Tomo II: 20, 23, 26, 33.
Jonas, Tomo I: 217, 290, 298, 329, 307, 338, 345, 435. Tomo II: 102, 104, 369, 501.
Kalpokas, Tomo I: 471s., 533, 539. Tomo II: 50.
Kant, Tomo I: 18ss., 23, 25ss., 55, 65ss., 72, 74ss., 80ss., 90, 95, 98., 100s., 105ss., 129s., 132ss., 140s., 145, 156, 158s., 161ss., 177ss, 182s.,184s., 187, 189, 191, 193ss., 198, 207, 209, 219, 221, 230ss., 240, 242, 245, 249, 252ss., 263ss., 269, 282, 287, 296, 299, 309, 318, 321ss., 349, 369, 373, 384, 386, 390ss., 401s., 406s., 435, 455ss., 479, 484s., 493, 517. Tomo II: 18, 34, 35ss., 41, 45, 56ss, 61, 64, 71, 102, 115, 122, 125, 127, 129, 146, 162, 179, 191ss., 199s., 205, 207, 211s., 215s., 249, 259s., 265ss., 283, 285, 290, 294, 298, 324, 342, 364s., 374, 377s., 404, 408s., 411, 425ss., 442, 451, 453, 458ss., 472ss., 475, 480ss., 486, 499.
Kettner, Tomo I: 95s., 335, 340. Tomo II: 103, 113, 339.
Kohlberg, Tomo I: 13, 22, 75, 131, 174s., 240, 247. Tomo II: 96ss, 101s., 115, 205, 208, 439, 501.
Kuhlmann, Tomo I: 27, 29, 32, 39s., 43, 45s., 48, 52, 60, 69, 82s., 107, 113, 122, 215., 217s, 239, 252, 288, 309, 340, 381, 383ss., 399, 459, 463s., 524. Tomo II: 26, 29, 33s., 36, 38, 49, 61, 64, 80, 83, 272s., 275, 352ss., 358, 362, 363, 407, 414, 424, 442, 455ss., 468s.
Küng, Tomo I: 216, 288ss. Tomo II: 273, 344ss., 350, 431.
Lacan, Tomo I: 321ss., 520ss.
Ladriére, Tomo I: 284ss. Tomo II: 356.
Lafont, Tomo I: 145, 147, 308, 310ss, 320, 478, 482ss., 536, 539. Tomo II: 487.
Lakoff, Tomo I: 195, 197s., 199, 353, 519.
Lariguet, Tomo I: 201, 325, 329s., 335, 347, 349, 356. Tomo II: 286, 289, 296, 298, 487, 498, 500, 503.
Lenk, Tomo I: 150, 153.
Levinas, Tomo I: 247, 262, 273, 278, 356, 435, 505ss. Tomo II: 351, 365, 368, 371s., 375, 377ss., 381, 451ss., 472ss., 480.
Levi-Strauss, Tomo I: 268.
Litt, Tomo I: 98, 412ss.
López de Lizaga, Tomo I: 75s., 78s., 308, 301ss. Tomo II: 481.
Luhmann, Tomo I: 208, 301, 435. Tomo II: 357.
MacIntyre, Tomo I: 131, 201, 270, 466s. Tomo II: 291.
Mackie, Tomo I: 33, 220. Tomo II: 295.
Maimon, Tomo I: 390ss.
Maliandi, Tomo I: 56, 60, 71, 74, 76, 79, 86s., 93, 103s., 123, 129, 133ss.,147, 150, 158, 160s., 173, 175, 179, 181, 183, 185s., 191s., 195, 222, 241, 247s., 256, 280s., 283, 287, 309, 322, 338, 345, 356, 371. Tomo II: 92, 101, 133, 205, 269, 273s., 437, 439ss., 446ss., 453ss., 475, 504.
Mannheim, Tomo I: 99.
Marcuse, Tomo I: 274, 408, 435. Tomo II: 150, 164.
Marquard, Tomo I: 263.
Marx, Tomo I: 21, 98s., 102, 205, 240, 305, 359, 435. Tomo II: 69, 77, 121s., 143ss., 147ss., 256. 333, 335, 351, 363, 369.
McCarthy, Tomo I: 240, 264, 451 Tomo II: 92, 111, 113, 244, 362, 364.
Mead, Tomo I: 240, 421ss. Tomo II: 97, 365.
Michelini, Tomo I: 43, 60, 125, 140, 147, 195, 221s., 248, 277s., 280s., 285, 287, 288, 295, 322, 331, 335, 337, 340ss., 394, 524. Tomo II: 99s., 102, 104, 134s., 137ss., 140, 142, 178, 211ss., 216, 273, 287, 297, 298, 340, 348, 391, 443ss., 455, 468, 475, 478, 488s.
Miller, Tomo I: 321, 324.
Nancy, Tomo I: 16, 26ss. Tomo II: 79, 191, 255, 257, 323, 475, 493.
Neumann Soto, Tomo I: 515. Tomo II: 507.
Nietzsche, Tomo I: 38, 350, 354ss., 373, 427, 493. Tomo II: 356, 358, 363, 431, 469, 475s.

Niquet, Tomo I: 44ss., 48s., 250, 390.
Nussbaum, Tomo I: 348, 351ss., 355s. Tomo II: 286ss.
Øfsti, Tomo I: 376, 379, 397. Tomo II: 23, 25.
Ortiz Millán, Tomo I: 335, 350, 352s. Tomo II: 287, 298.
Paolicchi, Tomo I: 87, 149, 396, 477. Tomo II: 21, 26, 34, 204.
Parret, Tomo I: 527ss.
Peirce, Tomo I: 100, 103, 240, 276s., 322, 372, 375, 394, 429, 435, 458s., 463, 483, 490s. Tomo II: 11, 16ss., 20s., 24, 40, 81, 205, 208, 264, 410, 464.
Pérez, Tomo I: 135, 138, 230, 321. Tomo II: 56, 60, 297, 425, 481s.
Piaget, Tomo I: 22, 75, 240. Tomo II: 97.
Picotti, Tomo I: 299, 304, 307.
Platón, Tomo I: 177, 349, 353, 355, 376, 386, 474, 497ss., 501. Tomo II: 51, 404, 475, 500.
Polin, Tomo I: 94s.
Popper, Tomo I: 17, 46, 88s., 125, 401, 435. Tomo II: 11ss., 26s., 29ss., 264, 359, 365s., 458s.
Prono, Tomo I: 55, 60, 108, 118, 125, 144, 200, 308, 311. Tomo II: 65, 87, 93, 106, 204, 268, 270, 273, 297, 336, 494ss.
Putnam, Tomo I: 316ss., 355, 474s., 482s., 485, 488, 490s. . Tomo II: 125.
Ratzinger, Tomo I: 298 . Tomo II: 308, 310s., 313, 324, 326s., 475.
Rawls, Tomo I: 21, 23, 35, 78 104, 149, 162, 169, 171s., 197, 2216s., 290, 298s., 351. Tomo II: 79, 83, 94, 97, 102, 126ss., 131ss, 195, 199, 205s., 208, 230, 241, 253, 276ss., 289, 293, 303ss., 309, 311ss., 314, 316, 323, 330, 338, 456, 460, 498.
Reinhold, Tomo I: 390ss., 458.
Rickert, Tomo I: 373, 492ss.
Ricoeur, Tomo I: 19, 238, 284ss., 306, 350, 517, 528. Tomo II: 361s., 476, 500.
Roig, Tomo I: 281.
Rorty, Tomo I: 24, 100, 131, 267s., 290, 348, 372, 539. Tomo II: 80s., 85s., 127, 258, 406.
Ross, Tomo I: 135s., 175s., 179, 189s.
Rousseau, Tomo I: 168, 232, 435. Tomo II: 73, 87, 89s., 93s., 175, 178s., 181, 183, 290, 310, 386.
Russell, Tomo I: 350, 468, 486. Tomo II: 229, 404ss., 420.
Salas Astrain, Tomo I: 268, 280.
Salerno, Tomo I: 43, 98, 110, 154, 235, 240, 358s., 471. Tomo II: 61, 143, 263, 437ss., 443, 449, 451.
Sartre, Tomo I: 94s., 179, 201, 306, 355. Tomo II: 229, 333.
Saussure, Tomo I: 322, 372, 520ss.
Scheler, Tomo I: 93, 95, 129, 173, 176, 182s., 185, 275. Tomo II: 35.
Schelkshorn, Tomo I: 280, 434.
Schelsky, Tomo I: 204, 207s.
Schulze, Tomo I: 392.
Scivoletto, Tomo I: 444, 482, 487. Tomo II: 258, 261, 487s.
Searle, Tomo I: 157, 196, 240, 354, 375s., 393, 472, 490s., 520, 522, 525. Tomo II: 205, 362, 366, 460, 503s.
Simmel, Tomo I: 96, 131s., 138, 177ss., 183ss. Tomo II: 441.
Singer, Tomo I: 335, 347.
Soethe, Tomo I: 452. Tomo II: 498, 500, 502.
Strawson, Tomo I: 123, 153, 458s., 525, 537. Tomo II: 460.
Taylor, Tomo I: 54, 154, 246, 433. Tomo II: 334s., 365.
Todorov, Tomo I: 266, 269s. Tomo II: 79.
Toulmin, Tomo I: 263.
Tugendhat, Tomo I: 16ss., 56, 108s., 121, 123, 144ss., 161, 165, 482s. Tomo II: 43, 273.
Ulrich, Tomo I: 206, 211, 435.
Vattimo, Tomo I: 302, 433, 435. Tomo II: 431s.
Vico, Tomo I: 97.
Waldron, Tomo I: 329s.
Weber, Tomo I: 74, 78, 105, 107, 149, 174, 207, 211, 240, 353. Tomo II: 72, 74, 104, 150, 260, 319, 356, 364s., 368.
Wellmer, Tomo I: 56, 121, 141, 143, 287, 335, 476, 478, 483. Tomo II: 23, 34, 36ss., 210, 273.
Wester, Tomo I: 339, 353, 356, 425, 442. Tomo II: 96, 103s., 297, 488, 498, 500, 502, 504.
Williams, Tomo I: 347, 355s., 361, 363. Tomo II: 257.
Winch, Tomo I: 400, 444ss. Tomo II: 262.
Wittgenstein, Tomo I: 18, 46s., 100, 125, 156, 196, 240, 242, 244, 246, 277, 353s., 376, 393s., 400ss., 413, 422, 424, 444ss., 450, 483, 489. Tomo II: 11, 43, 74, 79, 217, 284, 409, 436s., 460.
Wolton, Tomo I: 359, 361.

REGISTRO TEMÁTICO

aborto, Tomo I: 329, 331ss., 338ss., 341s., 344, 346. Tomo II: 261, 304s., 311, 316, 321, 331, 351, 488, 490s.
acción comunicativa, Tomo I: 13ss., 26, 59, 78, 90ss., 119s. 122ss., 164, 171, 173, 196s. 202, 240, 252, 274, 282, 300, 301ss., 309, 316s., 386, 421, 424ss., 440, 460, 475, 479, 481, 488, 491, 524. Tomo II: 35, 72s., 76s., 88, 91, 99ss., 107ss., 119, 124, 137s., 140, 151, 165ss., 170, 172ss., 185, 188, 228, 233, 235s., 308, 319, 338, 376, 383s., 452, 498, 503ss.
actor(es) racional(es), Tomo I: 89.
actor(es) social(es), Tomo I: 14, 170, 339s. Tomo II: 118, 123, 501.
actor(es) estratégico(s), Tomo I: 15.
actor(es) político(s), Tomo I: 170, 290. Tomo II: 74, 179, 190, 201, 356.
afectado(s), Tomo I: 23, 29s., 33, 40, 52, 54, 75, 78, 101, 103s., 108, 118, 120s., 123, 129, 145ss., 155, 157s., 162, 165, 173, 185, 189, 206, 215s., 219, 222, 224, 226, 228s., 239, 241, 244, 249, 251, 254, 260s., 264, 271, 272, 274, 276, 278, 292, 294, 297, 300, 303, 309ss., 320, 325, 328, 330, 333., 339, 343ss., 359s., 430, 432s., 439ss., 450, 463, 534s., 537, 539. Tomo II: 40s., 63, 76, 91, 100, 102s., 108, 115, 126, 130ss., 137ss., 142, 144, 146, 159, 167s., 172, 174, 178s., 184s., 199, 202s., 205, 207, 212s., 244, 246, 249, 253, 256, 260s., 272, 276, 278s., 281s., 294s, 315, 329, 342, 349, 373, 377s., 381, 383, 387, 391, 394ss., 401, 438, 441, 443s., 449, 453, 456s., 460, 467, 485, 490ss., 496, 499.
alienación, Tomo I: 259, 358, 361. Tomo II: 48, 73, 143ss., 264, 319, 344, 351.
alteridad, Tomo I: 16, 21, 23, 26, 265, 269, 276s., 284, 306, 509s., 521, 523s. Tomo II: 187, 338, 371s., 375, 380s., 479.
amistad, Tomo I: 21, 200. Tomo II: 61ss., 194.
amor al prójimo, Tomo I: 21, 136, 230, 410. Tomo II: 399.
animal(es), Tomo I: 22, 102, 259, 328, 347, 423s., 447, 456, 461s, 464ss., 470s. Tomo II: 11ss., 23, 36, 56ss., 64, 105, 149, 220, 227, 290ss., 351, 365, 414, 437, 464, 474.
aplicación, Tomo I: 24, 39, 41s., 74, 77, 93s., 98, 101ss., 113, 118, 121s., 124, 129ss., 145, 163, 165ss., 173ss., 184, 186ss., 190ss., 202ss., 208, 211, 216, 219, 221ss., 230, 235, 239, 241, 247s., 251, 253s., 258, 262s., 267, 269ss., 275, 283, 287ss., 292, 294ss., 300, 333ss., 338ss., 342, 344ss., 356, 358, 360, 362s. 447, 455, 457,464, 477, 538. Tomo II: 17, 27, 52, 59, 64, 72, 76, 96s., 99, 101ss., 105, 107ss., 131, 144, 165, 169, 176, 186, 204, 206, 208s., 212, 218, 230, 235, 245, 259ss., 264, 267, 290, 293, 304, 306, 331, 340, 344ss., 354, 361, 440s., 444ss., 448s., 453s., 461, 490, 493, 501s., 504s.
apriori / a priori / apriorismo, Tomo I: 16, 18, 38, 45s., 48, 57, 72s., 77s., 80ss., 92ss., 95ss., 107, 115, 120s., 129, 131, 135s, 138, 140ss., 150, 152, 156, 158ss., 163, 165, 169, 173, 175ss., 186, 189ss., 195, 197, 202, 222s., 226, 238, 242, 244s., 259, 265, 273, 278, 282ss., 286, 297, 300, 320, 322ss., 335, 351, 374, 393, 400, 402, 413ss., 428, 452, 457, 459, 462, 468, 479, 481, 484, 486, 488, 492s., 522ss., 527. Tomo II: 16s., 20, 26, 28, 37, 41, 49, 61, 64, 76, 78, 98, 109, 111, 132, 165, 173s., 176, 182, 211s., 214, 216, 241, 250, 264, 354, 368, 372, 374, 390, 404, 411, 425s., 428ss., 439ss., 446s., 449s., 453, 459, 460ss., 467, 480ss., 492, 495, 497.
argumentación, Tomo I: 13, 17, 27, 31, 40, 44ss., 56ss., 65, 70, 72, 75, 81, 83ss., 88ss., 99s., 102s., 110, 113ss., 119ss., 123ss., 130, 132s., 135, 140, 142s., 145s., 155, 158ss., 173, 177, 184, 189ss., 196, 198s., 222s., 226s., 239, 241, 244ss., 251ss., 255s., 259, 265, 267, 270ss., 274, 277, 282s., 291s., 299ss., 309, 311, 313, 319, 322, 324, 326s., 330ss., 334, 336, 341, 348s., 351, 353, 355, 358, 360, 369s., 380, 381ss., 387ss., 397, 411s., 416, 428s., 441, 458ss., 463ss., 477ss., 493, 496ss., 524, 529, 533, 538s. Tomo II: 11, 14, 22ss., 26ss., 46, 59ss., 96, 100s., 107s., 119, 130, 132, 137s., 140, 166s., 169s., 172, 177, 180ss., 185, 201s., 205ss., 213, 244s., 253, 255s., 264, 269, 304, 306, 316, 324, 342s., 352, 356, 366, 369, 372, 384, 388, 423, 436, 438, 440ss., 444, 447s., 454, 459, 463, 466s., 481ss., 486, 489, 503s.
argumentante(s), Tomo I: 27, 29s., 71, 75, 90s., 98, 113, 115, 142, 158, 223, 226,ss., 239, 244, 252s., 265, 270ss., 292, 299, 322, 326, 333s., 338, 340, 343ss., 363s., 477ss., 481, 522. Tomo II: 22, 24, 26, 28, 33s., 36, 41, 132, 179, 212, 439, 441, 447, 489.
argumentar, Tomo I: 15, 27, 35, 38, 46, 48, 53, 57, 75, 83, 100, 110, 114s., 123, 142, 146, 148, 159, 164, 194, 209, 239, 257, 280s., 302, 309, 314, 325, 338, 347s., 385, 428s., 437s., 459, 463s., 466, 524. Tomo II: 23, 26, 29ss., 35, 38, 62, 64, 166s., 201s., 241, 245, 255, 303, 305, 370, 375, 377, 406, 419, 424, 453, 472, 487.
argumento(s), Tomo I: 13ss., 23, 29ss., 36ss., 48s., 52ss., 67ss., 71ss., 81ss., 99ss., 113ss., 133, 135, 139ss., 145ss., 153, 155ss., 159s., 164ss., 168ss., 174, 186, 188, 194, 200, 202ss., 208ss., 217ss., 222s., 229ss,

236, 239, 241ss., 245, 250, 252, 258, 268, 274, 277, 283, 292, 299ss., 308ss., 316s., 319, 325, 327s., 330, 332, 334, 336ss., 344, 350s., 353s., 356, 358, 360, 370s., 374s., 377ss., 387ss., 394s., 397, 404, 406s., 411, 413s., 425, 427, 436, 441s., 444ss., 447, 452, 458, 465ss., 471, 473s., 477s., 487, 493, 495s., 522, 524s., 536s. Tomo II: 17ss., 27s., 31s., 36ss., 40s., 44ss., 49, 51s., 58, 61, 76, 88, 99ss., 107s., 111, 131, 140, 157s., 165ss., 170s., 174, 187s., 196, 202, 207, 209ss., 214, 230, 233, 236, 244ss., 252, 254ss., 264, 268s., 274ss., 279ss., 304, 307, 309ss., 317s., 323, 328, 330s., 336, 338s., 345, 364, 370, 381, 383, 387, 404, 411s., 414ss., 423s., 438, 441ss., 447s., 454ss., 460s., 464, 466, 474, 476s., 481, 484, 486s., 489, 492ss., 503.

autarquía, Tomo I: 156, 242. Tomo II: 341.

autocontradicción performativa, Tomo I: 15s., 75, 83s., 113, 115, 123, 132s., 145ss., 175, 177, 179, 194, 222, 244, 252, 279s., 283, 299, 301, 322, 381, 428, 472. Tomo II: 28, 31ss., 37, 50, 130, 444, 446s., 453s., 470.

autocontradicción pragmática, Tomo I: 56, 59, 158, 222. Tomo II: 140, 269, 438, 477.

autonomía, Tomo I: 15ss., 20, 22, 26, 35, 66s., 69 85, 95, 101, 106s, 124, 129, 159, 161, 164s., 168s., 189, 203, 224, 245s., 249, 277, 291s., 296, 304, 318, 321, 331, 333, 362, 529. Tomo II: 59, 69, 79, 88ss., 93, 98, 101s., 112, 115, 120, 123s., 128s., 133, 142, 154, 164, 174s., 177s., 180, 187s., 192s., 195, 206, 211, 238, 240, 242s., 246, 252, 265, 267, 271s., 279, 293, 298, 315s., 331, 341, 344, 371, 376, 384, 451, 462, 472, 485, 490, 492ss., 501.

Bildung, Tomo I: 21s. Tomo II: 84, 86.

buena voluntad, Tomo I: 21, 74, 78, 100, 105ss., 110, 112, 156, 159, 167, 185, 194, 242, 254, 295, 428. Tomo II: 100.

ciudadanía, Tomo I: 106, 231, 233. Tomo II: 90ss., 104s., 116, 118s., 121, 123ss., 128, 154s., 162s., 172, 175s., 184s., 189, 196, 198, 239ss., 248, 252, 298, 323, 326, 466.

coerciones (fácticas, sistémicas, discursivas), Tomo I: 40, 108, 174, 204ss., 211, 222s., 272, 294, 313, 334, 339, 358ss., 362ss., 408. Tomo II: 24, 143, 149, 178, 280.

cognitivismo, Tomo I:149ss., 247, 308, 310s., 314ss., 317, 319, 328, 533. Tomo II: 205s.

comprensión, Tomo I: 13, 15, 18s., 24, 27, 35s., 50s., 56, 68, 71, 91, 93, 99s., 102, 109s., 116, 131, 140s., 150, 158ss., 165, 169, 183, 193, 196ss., 207, 219, 221ss., 228, 241, 245, 247, 249, 252, 256s., 263, 268ss., 274, 278ss., 285, 289, 313s., 316ss., 324s., 330ss., 337, 352s., 358ss., 375, 377, 393, 399s., 410s., 412s., 416s., 422s., 430, 441s., 444ss., 465s, 469s., 472ss., 480, 483ss., 488s., 490s., 504s., 508s., 511, 517, 522, 527, 529. Tomo II: 16, 18s., 35s., 47ss., 53, 70, 72, 79, 99, 102, 124, 128, 132, 136s., 139, 143, 147, 160ss., 175, 184, 191, 196, 198, 215, 218, 229, 231, 234, 239, 258, 260, 263, 269, 288, 292, 306, 311, 330, 338, 347, 350s., 362, 365, 368, 371s., 373, 375ss., 380, 389ss., 394ss., 420, 426, 436ss., 443, 449, 452s., 461, 470, 473, 475, 478ss., 484, 487, 490, 501ss., 504s.

compromiso(s), Tomo I: 23, 96, 98s., 101s., 124s., 130s., 133, 136ss., 151, 154s., 157, 159, 175, 177s., 184, 190ss., 203, 217s., 223, 271s., 282, 300, 335, 352s., 355, 360, 414, 472. Tomo II: 22ss., 71, 92, 112s., 119, 122, 125, 133, 138, 155, 161, 169, 183, 185s., 188, 203, 208, 210, 243s., 252s., 259, 261ss., 267, 293, 296, 323, 350s., 375, 381, 436, 442s., 445, 448, 453, 471, 480.

comunidad de comunicación, Tomo I: 17, 26, 59, 83, 98s., 103s., 107, 114ss., 122, 140, 143, 145, 226, 228, 245, 253ss., 258ss., 264s., 274, 277, 280, 283, 286, 291, 314, 322, 324, 343, 380, 427, 429, 448, 458, 496. Tomo II: 33, 61, 98s., 102s., 146, 211s., 214, 281, 362, 371, 447, 452, 470, 502, 505.

comunidad ética, Tomo I: 19s., 27s., 169s. Tomo II: 111, 189s., 191ss., 198, 395.

conciencia moral, Tomo I: 13, 20, 22s., 26, 67, 69, 75, 79, 81s., 86, 104, 106, 131, 149, 151ss., 156, 168, 174s., 183, 201, 242, 355. Tomo II: 96ss., 101s., 104, 116, 192, 206, 380, 392, 400s., 439, 471s., 482, 501.

condición humana, Tomo I: 321, 323, 405, 425. Tomo II: 101, 353, 363, 369, 469, 474, 501ss., 505.

comunitarismo, Tomo I: 23, 100, 256. Tomo II: 240, 251, 254, 325, 485.

competencia (lingüística, pragmático-cognitiva, comunicativa, discursiva, de juicio moral), Tomo I: 122, 277, 333, 338, 374s., 380, 394, 425, 440, 488. Tomo II: 46, 49, 77s., 96ss., 115, 169, 173ss., 188, 223, 230, 265, 272, 276s., 282, 343s., 350, 361, 388, 390, 421, 426, 431, 439, 457, 485s.

condición (condiciones) de posibilidad, Tomo I: 22, 27, 44, 47ss., 50s., 55s., 59s., 75, 81, 83, 92, 94, 99s., 103s., 120, 122, 124, 129s., 133, 138, 140, 143s., 145, 148, 157, 171, 173s., 177, 189, 192, 202, 227s., 230, 234, 239, 243, 247, 252, 255s., 258, 260, 265, 272, 277, 279, 281, 292, 296, 299, 306, 309, 312, 314, 321s., 324, 326, 369, 334, 337, 343, 374s., 381, 383, 386, 388, 406, 410, 414, 416, 427s., 455, 460, 488, 490, 495, 511, 522, 526, 531s. Tomo II: 41, 45s., 50, 58, 61, 88, 108, 110, 166, 190, 214, 221, 223, 244, 266, 268ss., 273, 366, 368s., 377s., 393s., 396, 402, 426, 428, 440s., 444, 447s., 479s., 489, 502.

confianza, Tomo I: 94, 131, 252, 291, 293, 301. Tomo II: 46, 91, 99, 125, 151, 157, 178, 238ss., 248, 270, 294, 355, 364, 407ss., 413, 416, 497.

conflicto(s) - conflictividad, Tomo I: 19s., 24, 26, 28s., 40, 42, 54, 56, 58, 67, 70s., 74ss., 93ss.,102, 107, 109, 121ss., 129ss., 134, 138, 141ss., 155, 159ss., 170s., 173s., 176ss., 183ss., 189ss., 199ss., 207, 211, 215ss., 223ss., 228s., 234s., 239, 243, 245, 247, 261, 269ss., 281, 287s., 290, 292, 297, 300ss., 305s., 310, 316s., 320, 322, 325s, 329ss., 333, 335, 338, 340, 344, 346s., 349, 352s., 356, 359, 364, 393, 405, 410s., 425, 427s., 444, 450, 463s., 493, 524, 534. Tomo II: 16, 23s., 30s., 40s., 48, 58ss., 62s., 91, 96, 100ss., 104, 106s., 109ss., 119, 122, 124, 129s., 132, 134ss., 141, 155, 161, 168, 170, 177, 180, 187, 189, 192s., 195s., 203, 205ss., 210, 222ss., 226, 234, 341, 244s., 249ss., 253s., 260s., 266, 269ss., 292, 315, 317, 321, 327, 330s., 337, 340s., 346, 348ss., 354, 362, 370, 374, 377s., 381, 399, 419, 425s., 448s., 454, 466s., 472, 486, 488, 499ss., 504.

consenso, Tomo I: 17, 24s., 29, 46, 53, 55s., 60, 75ss., 93, 98, 101, 103, 108s., 118, 120ss., 129, 131, 136, 140ss., 146ss., 153, 157, 162ss., 167s., 170s., 173s., 178s., 185, 189, 196, 198s., 216ss., 221, 223, 228ss., 250s., 253s., 259, 265, 277ss., 281, 291ss., 295ss., 300s., 309, 314, 317, 325, 328ss., 333, 339, 343, 351, 360, 362, 385, 422, 444, 463, 491, 523, 525, 534ss., 539. Tomo II: 17, 41, 63, 72, 88, 91s., 96, 99, 101ss., 107ss., 118s., 130ss., 134ss., 159, 161ss., 167, 170s., 171, 178, 184, 186ss., 199, 203ss., 208, 212, 214, 216, 229, 241, 244ss., 249ss., 253, 255s., 260s., 268, 270, 273, 278, 289, 305, 307, 309, 312, 316, 338, 344, 346, 364, 375s., 389ss., 403, 441, 443ss., 448ss., 454, 460, 465s., 470, 498.

contenido(s) normativo(s), Tomo I: 25ss., 86, 155, 168, 243, 478. Tomo II: 28, 36s., 77, 107, 138, 168, 170, 305, 376, 453, 476.

convencer, Tomo I: 21, 29, 35, 37, 42, 44, 50, 81, 153, 184, 198, 216s., 219, 294, 354, 441, 473, 478. Tomo II: 28, 30, 44, 166, 212.

corrección (moral, normativa), Tomo I: 36s., 40, 108, 144, 146ss., 155, 310ss., 533ss., 536. Tomo II: 21s., 61, 140, 166, 171, 205ss., 212, 244, 253s., 341, 348, 369, 387, 390, 444, 446, 453, 463, 465, 489, 503ss.

costumbre(s), Tomo I: 25s., 65s., 81, 83, 106, 136, 166, 19, 222, 234s., 272, 321. Tomo II: 103, 118, 153, 198, 200, 258, 373, 379, 388, 425.

creencias religiosas, Tomo I: 13. Tomo II: 303, 306s., 310ss., 315s., 321ss., 329, 344, 348, 356, 360, 406.

cristianismo, Tomo I: 26ss., 297. Tomo II: 226s., 311, 314, 318, 320, 328, 333ss., 344s., 353ss., 361, 363, 368, 371, 381, 392ss., 397ss., 402, 406, 423, 425, 428, 430ss., 467ss., 474ss., 479s., 482.

decisionismo, Tomo I: 17s., 89, 147, 319, 333, 539. Tomo II: 33, 249s., 258, 459.

democracia, Tomo I: 26, 58, 119, 168ss., 172, 199, 205, 209ss., 231, 243, 245ss., 267, 325s., 328ss., 349, 355, 358ss., 363, 454. Tomo II: 69ss., 80ss., 87ss., 96, 102ss., 109ss., 113ss., 123, 127ss., 131ss., 152, 156, 159s., 161, 164, 172, 176s., 180s., 184s., 189, 191, 197, 200, 211ss., 232, 234, 236ss., 246ss., 261s., 264, 270ss., 303ss., 321s., 328, 331s., 338, 343, 356, 377s., 382ss., 387, 462, 465s., 484, 492ss., 495s., 498.

democracia deliberativa, Tomo I: 119, 168, 272, 325s., 328ss., 355. Tomo II: 69ss., 72, 74ss., 78, 87ss., 106s., 109, 111, 113, 119, 135ss., 168, 177, 181, 185, 187, 189, 195, 197, 201ss., 240ss., 244ss., 251, 253ss., 336ss., 383, 390s., 465ss., 492s., 495s.,

derecho (internacional, positivo), Tomo I: 57s., 169, 204s., 215, 247. Tomo II: 72, 119, 126ss., 129, 160s., 179, 194ss., 204, 206, 209, 221ss., 236, 261, 453, 496.

desigualdad(es), Tomo I: 232, 270, 329, 341, 407. Tomo II: 35, 93, 116, 118, 133, 154, 160, 198, 239s., 244ss., 248, 251, 254, 256, 277ss., 306, 323, 381, 455ss., 476.

desmitologización, Tomo II: 335, 430ss., 467s.

dialéctica, Tomo I: 24, 45, 51, 94, 98ss., 110, 112, 129, 140, 195, 222, 244, 247, 274, 275, 278, 305, 344, 387, 408, 411, 416, 471. Tomo II: 115, 144, 147, 150, 236, 328, 429, 444, 449s., 458, 467, 505.

diálogo argumentativo, Tomo I: 23, 51, 72, 130, 166, 202, 227, 374, 377s., 393ss., 404s., 407. Tomo II: 17, 40s., 45s., 49, 61ss., 165, 174, 441, 447.

dignidad, Tomo I: 13, 88s., 167, 209, 256, 267, 270, 293, 318, 335ss., 340, 342, 345, 408, 410, 444. Tomo II: 98, 118, 139, 166, 194, 211, 266, 272, 332, 347, 351, 365, 437, 475s., 482, 489, 494.

discurso(s) argumentativo(s), Tomo I: 14, 29, 38, 48, 56, 59, 65, 70, 71, 73, 91, 98, 102, 108ss., 119s., 122ss., 140, 157s., 160ss., 202ss., 221ss., 226s., 229, 238, 243s., 246, 250ss., 260, 265, 272, 282ss., 291, 297, 299, 308s., 314, 322, 333, 374, 376ss., 381, 404, 414, 425ss., 441s., 480, 522, 524. Tomo II: 13, 24, 34, 45, 63, 76s., 88, 98ss., 102s., 108, 138, 268s., 272, 336, 368, 443, 445, 493, 503ss.

discurso científico, Tomo I: 29, 417, 430. Tomo II: 342, 346, 416.

discurso moral, Tomo I: 16ss., 23s., 164, 168, 282, 533s., 539. Tomo II: 139, 342, 452s.

discurso(s) práctico(s), Tomo I: 23, 29s., 33ss., 39ss., 43, 52ss., 56s., 59, 69ss., 73, 75ss., 93, 96s., 101, 104, 109, 112, 120, 122, 129ss., 136s., 142, 145s., 148, 152, 159, 173s., 177s., 184s., 189s., 192, 195, 205, 216ss., 220, 224s., 228s., 239, 242s., 245, 250s., 253, 270s., 278, 283s., 286, 292, 297, 299s., 308, 311s., 314, 317, 319, 322, 325ss., 328, 330, 333, 337ss., 359ss., 442ss., 450, 534s., 537, 539. Tomo II: 20, 22, 34, 40s., 43, 46, 63, 72, 100, 107, 109, 113, 137, 139, 172, 178, 207, 209s., 240, 245, 251, 253, 255, 260, 268s., 272ss., 276, 384, 454, 456, 463, 489ss.

discurso público, Tomo I: 14, 166. Tomo II: 177, 197.

discurso(s) teórico(s), Tomo I: 14, 34, 103, 108, 205, 235, 247, 250, 326, 328. Tomo II:18, 41ss., 46, 49, 54, 447.

discusión pública, Tomo I: 148. Tomo II: 175s., 183, 303ss., 308s., 312, 315s., 322, 325, 490.

disenso, Tomo I: 24, 104, 125, 142s., 251, 269ss., 281, 292, 329, 338, 344, 346. Tomo II: 134ss., 139, 141s., 168, 251, 253, 261, 346, 349s.

economía, Tomo I: 43, 122, 167, 198ss., 204ss., 229, 231, 258, 281, 287, 290, 296, 349ss., 355s., 359s., 394, 398ss., 428, 435s., 505.

educación moral, Tomo I: 21, 28, 176. Tomo II: 48, 69ss., 78, 96, 124, 143ss., 151, 154, 156, 179, 181, 185, 194, 197, 232s., 235, 239, 275s., 179ss., 283, 329, 380, 445, 455, 457, 462, 475, 485, 497.

entendimiento, Tomo I: 18, 21, 24, 27, 56, 59, 70s., 80, 82, 86, 91s., 100, 107, 119s., 123s., 145s., 152, 155s., 158ss., 164, 215, 221s., 224, 228, 242ss., 250, 259, 267, 278s., 288, 290, 292, 295ss., 300ss., 309, 318, 322, 369, 390s., 393, 400ss., 410, 428, 440, 447, 455ss., 466, 472, 478ss., 506s., 523. Tomo II: 17s., 20, 41, 59, 62, 88, 92s., 99s., 102, 107s., 125, 132, 134, 137ss., 141, 163, 165, 167, 170, 172s., 176, 178, 180s., 186s., 192, 208, 213s., 244, 251, 253, 269, 326, 336, 375, 386, 408, 418, 444, 453, 464, 503.

espacio público, Tomo I: 14, 170, 238s., 363. Tomo II: 72, 76s., 89, 103s., 120, 123s., 135, 172ss., 177s., 181, 186, 188, 190s., 193, 195, 213, 216, 245, 306, 316, 322, 330, 336s., 339, 352, 365, 213, 216, 245, 306, 316, 322, 330, 336s., 339, 352, 365, 387, 466s., 496.

estado de derecho, Tomo I: 13, 20ss., 24, 26, 57, 131, 169s., 204, 216, 226, 231, 234, 245s., 477. Tomo II: 27, 58s., 70, 72s., 76, 78s., 87s., 90s., 96, 104s., 109, 112, 117, 123, 132s., 168, 170, 174, 177s., 180ss., 185, 188ss., 192ss., 196s., 201, 212ss., 249s., 270s., 366, 384, 444, 462, 465ss., 499.
ética de la prudencia, Tomo I: 30s., 216.
estado de naturaleza, Tomo I: 18ss., 67, 70, 88, 161, 169, 171, 246. Tomo II: 93, 122, 132, 159, 175, 192, 194, 197, 244.
interlocutor(es) discursivo(s), Tomo I: 56, 58s., 65, 71ss., 77s., 107ss., 112, 123, 216, 312, 314, 333s., 336ss., 342ss., 374s., 376s., 393, 395 Tomo II: 16, 18ss., 20, 22, 47, 49ss., 61, 64, 269, 454, 463s.
ética de la compasión, Tomo I: 31, 52s., 55, 216, 218, 280.
ética de la justicia, Tomo I: 31, 40, 101. Tomo II: 452.
ética de la liberación, Tomo I: 248s., 253ss., 272ss., 278, 298, 304, 427ss., 433, 438, 441. Tomo II: 143.
ética del reconocimiento, Tomo I: 40, 71, 493.
ética(s) deontológica(s), Tomo I: 39s., 53, 55, 74, 93, 101, 218, 222, 224, 249. Tomo II: 205, 444.
ética mínima, Tomo I: 26, 405s. Tomo II: 131, 264, 266.
ética normativa, Tomo I: 33, 36s., 39s., 42, 52ss., 69s., 70, 111, 150, 186s., 188, 221, 273, 280s., 314. Tomo II: 259, 380, 440, 446.
ética procedimental, Tomo I: 29, 160, 285. Tomo II: 205, 210, 380, 445.
ética rigorista / rigorismo, Tomo I: 76, 105s., 129, 132s., 135s., 159, 173ss., 178s., 188s., 191, 193s., 230. Tomo II: 45, 444, 446.
fenomenología, Tomo I: 22, 27, 140, 149, 151s., 197, 260, 305, 330, 411ss., 483, 486, 491s., 496, 498ss., 505ss., 510ss. Tomo II: 51ss., 218, 222, 258, 286, 375, 382, 392s., 397, 400s.
filosofía analítica, Tomo I: 140, 284, 299, 301, 353, 372, 393, 409, 425, 445, 447, 458. Tomo II: 366, 481, 503.
filosofía del derecho, Tomo I: 20, 87, 169, 171s. Tomo II: 70, 209, 219.
filosofía moral, Tomo I: 14, 23, 30ss., 101, 164s, 200, 215ss., 218, 241, 309, 325, 347ss., 354ss. Tomo II: 98, 275, 281, 438, 498.
filosofía primera, Tomo I: 15s., 18, 145, 241, 244, 308s., 463. Tomo II: 149, 436, 451s.
filosofía trascendental, Tomo I: 15s., 18, 51, 85, 103, 105ss., 120, 138, 140, 142, 156, 162, 164, 217, 234, 242, 244, 252, 263, 308, 322, 374, 376, 380s., 384, 390ss., 427, 457s., 461s., 482, 484, 492s. Tomo II: 40s., 49, 51, 61, 458ss.
formalidad, Tomo I: 37, 45, 198, 230, 241, 294, 323, 516. Tomo II: 211, 213s., 486.
forma(s) de vida, Tomo I: 16, 49, 90, 93, 100, 102, 155s., 160, 204, 222, 243ss., 241ss., 246, 248, 268ss., 277s., 282, 287, 290, 292, 295, 299, 312, 320, 332, 356, 384, 393, 398, 407, 424, 444, 447ss., 469, 480, 489. Tomo II: 12, 88, 100, 109, 115ss., 120, 125, 136, 140s., 149, 152, 162, 165, 167, 170, 189, 198, 203, 209s., 227, 240s., 243, 246, 254, 258ss., 310, 322, 331, 338, 341, 343, 345, 348, 349s., 376, 400, 437s., 444, 499s.
fuerza ilocucionaria, Tomo I: 14s., 28, 154, 196, 375, 522. Tomo II: 44, 72.
fundamentación pragmático-trascendental, Tomo I: 79, 113, 133, 149, 157, 271. Tomo II: 370, 373, 130, 260, 207s.
fundamentación última, Tomo I: 13, 15, 18, 44, 46, 49s., 56, 83s., 90, 97, 113s., 116s., 124, 130, 139ss., 143, 146, 148s., 155, 156, 158ss., 173, 177, 194, 199, 222s., 227, 229s., 241s., 244, 251ss., 265, 273, 281, 283, 287, 290, 293, 297, 299, 369s., 374s., 377ss., 387ss., 459ss, 463, 477ss. Tomo II: 27ss., 33, 37s., 41, 49, 62, 269, 403, 438, 444s., 458, 502.
giro (hermenéutico, pragmático, reflexivo, trascendental), Tomo I: 16,18, 65, 68, 89, 91, 93, 108, 168, 249, 275, 282, 285, 324, 371s,, 376, 379s., 382s., 400, 459, 461s., 520. Tomo II: 27, 31, 40s., 51, 96, 125s., 205, 260, 268, 326, 359, 451s., 459, 462, 464, 487.
gobernanza, Tomo II: 159ss., 200, 202, 496, 498.
hermenéutica, Tomo I: 24, 27, 44, 49ss., 99, 140, 150, 153, 242, 245, 273, 277ss., 284s., 302s., 312, 399, 411ss., 417, 425, 444, 447, 453, 476, 482ss., 496s., 499s., 504s., 508, 511ss., 517, 532. Tomo II: 52, 70, 74, 78, 175, 260, 264, 298, 338, 360, 365s., 374ss., 379s., 389, 392s., 431, 436, 449ss., 453, 458, 474ss., 478, 487, 499s.
hermenéutica trascendental, Tomo I: 44, 50, 273, 277, 279, 282, 286s., 289.
identidad, Tomo I: 17ss., 23s., 130, 156, 160, 177s., 185, 189, 225, 236s., 242, 246, 248, 250, 262, 270, 278s., 302, 304, 322, 332, 337s., 347ss., 355, 362, 398, 421ss., 438, 455, 462, 470, 488s., 504, 506, 528, 536. Tomo II: 51, 79, 88s., 101, 110s., 116s., 119, 124, 131, 133, 154, 156s., 161ss., 182, 184, 189, 203, 245, 254ss., 264, 267, 271, 305, 312, 322ss., 330, 347, 355, 360s., 365, 368, 393s., 399, 432, 469, 475, 479, 488s., 496ss.
igualdad, Tomo I: 13, 27, 35, 54, 56, 59, 71, 84, 102, 119s., 161, 216s., 220, 223ss., 231s., 235, 245s., 270, 288s., 292, 294, 297, 299, 302, 305, 318, 327, 329, 333, 335s., 341, 343, 345, 351, 405, 407s., 450s. Tomo II: 23, 35, 43, 73, 75s., 91ss., 97s., 100, 103s., 108, 114ss., 118, 129, 133, 135, 137ss., 141, 151, 154, 160, 166, 174ss., 184ss., 198, 202, 229, 231s., 239ss., 244ss., 248, 250ss., 253s., 256, 259, 262, 269, 272s., 277ss., 290, 292, 304, 306, 310, 314, 323, 338, 349s., 380s., 385, 387, 391, 455ss., 475, 479, 485.
ilustración, Tomo I: 117, 231, 236, 267s., 270, 276, 358s., 361, 370, 406, 408, 410. Tomo II: 18, 59, 140, 145, 151, 178, 232s., 235, 240, 258, 265s., 276, 319s., 323, 329, 332, 344, 355, 358, 370, 388, 419, 423, 426, 466, 474ss., 481.
imperativo categórico, Tomo I: 17, 23, 25, 66ss., 75ss., 81s., 84, 86, 101, 104, 129s., 134, 136s., 152, 162ss., 173ss., 180s., 183, 185, 189, 191, 230, 241, 250, 256, 264, 296, 301, 321, 356. Tomo II: 34, 59, 98, 101, 167, 195, 198, 205, 211s., 249, 260, 430, 458s.
imperativo kantiano, Tomo I: 22, 25, 162, 168, 184. Tomo II: 133, 458.
inconmensurabilidad, Tomo I: 32, 268, 483, 490. Tomo II: 231, 236, 246, 254, 323, 331, 488.

inteligibilidad, Tomo I: 27, 202, 303, 309, 319, 445, 449, 493. Tomo II: 188, 244, 253, 352, 362s., 469, 473.
interacción comunicativa, Tomo I: 14, 26, 122ss., 164, 202, 309. Tomo II: 91, 107, 109, 188, 338.
intercultural(idad), Tomo I: 215ss., 225, 266, 268ss., 280ss., 288, 290, 292, 296s., 304, 306, 444, 450. Tomo II: 51, 120, 130, 135, 228s., 231, 233, 236, 259ss., 263, 321, 323, 339ss., 345s., 348s., 352, 455.
Interés(es), Tomo I: 14, 16ss., 20., 23, 27, 40, 52, 54, 56, 66, 70s., 74ss., 77s., 93, 99ss., 107s., 112, 121ss., 125, 129s., 133, 135s., 144ss., 151s., 155, 158ss., 164ss., 170s., 173s., 178, 184s., 189, 191ss., 199, 203ss, 207, 210s., 217, 221ss., 228s., 232, 239, 241, 243s., 251, 260s., 264, 266, 271s., 274, 278, 292, 294, 299ss., 303, 310ss., 316, 318, 322, 328, 332, 334s., 338s., 343, 345s., 350, 359ss., 371, 404, 407, 409s., 415, 425, 428, 445s., 464, 477, 484, 524, 535s., 539. Tomo II: 11s., 14ss., 18ss., 22s., 27s., 40s., 62s., 69ss., 77s., 86, 88, 91s., 94, 98, 100, 102s., 104, 107, 109, 113, 116, 119ss., 124s., 127ss., 133, 135s., 138, 142, 144ss., 150, 153, 155, 159ss., 171, 173s., 177, 179s., 182, 186ss., 190, 192s., 195, 199, 201s., 204s., 207ss., 212, 218, 230, 232, 236, 239ss., 244ss., 252ss., 259ss., 264ss., 269, 271ss., 275, 277, 285, 287s., 295, 303ss., 308, 318, 332s., 336ss., 344, 346ss., 352, 357, 359, 364, 366, 369s., 375s., 378, 381, 393, 397, 426, 439s., 442ss., 445, 448ss., 454, 473, 475, 483, 489, 490, 499, 502.
interlocutor(es) discursivo(s), Tomo I: 56, 58s., 65, 71ss., 77s., 107ss.,123, 216, 312, 314, 333s., 336ss., 342ss., 374ss., 393, 395. Tomo II: 16, 19s., 22, 47, 49ss., 61, 64, 489.
interpretación / interpretaciones, Tomo I: 24, 27, 58, 86, 94, 100, 103, 120, 133, 136, 139ss., 143, 145, 150, 155, 160s., 165s., 169, 171, 196, 202, 207, 209, 228, 230, 235, 243, 251, 263s., 274, 277, 282, 284, 287, 291s., 299, 302s., 308, 310s., 314, 318, 322, 331, 337, 347, 356, 374, 379, 413, 417, 427, 429, 431, 434, 438, 444, 447, 450, 455s., 458, 462, 465s., 482ss., 487ss., 494, 497s., 500ss., 505, 507, 509ss., 528ss., 533, 539. Tomo II: 27, 37, 39, 47ss., 63, 72s., 93, 121, 129, 135, 137, 140s., 143s., 147ss., 152, 158, 160s., 170s., 179, 187, 194, 196, 222, 225, 229, 231s., 238, 242s., 251, 261ss., 267, 279, 304, 307, 313, 320ss., 328s., 337, 343ss., 364, 366, 369, 381, 389, 390s., 400ss., 404, 409, 415s., 422, 424, 427, 430s., 436, 441, 451ss., 458, 460, 467, 481s., 493, 502, 505.
intersubjetividad, Tomo I: 18s., 22, 25, 68s., 99, 104, 114ss., 143s., 152, 162, 202, 227, 242, 246, 254s., 258s., 273, 300, 302, 313, 338, 390, 404, 417, 422ss., 488s., 523. Tomo II: 34, 151, 167, 178, 207, 212, 240, 251, 264, 333, 359, 364, 460, 487.
intuiciones morales, Tomo I: 30, 40, 155, 216s., 241, 471. Tomo II: 35, 275s., 280, 282, 306, 313, 338, 455, 457.
irrebasabilidad / irrebasable(s) , Tomo I: 14, 17s., 29s., 36, 42ss., 46ss., 50ss., 54, 56, 71, 90, 91, 98, 100ss., 110, 113s., 123, 124, 140, 142s., 152, 156, 158, 192, 217, 221, 225s., 242, 244, 250, 252, 254, 265, 277, 283, 286, 291, 309, 324, 333, 381s., 384s., 388ss., 406, 458s., 462s., 467s., 471, 478, 480, 484, 497s., 524. Tomo II: 20, 22ss., 28, 32, 41, 61s., 64, 98, 100, 138s., 161, 166, 170, 211, 269, 281, 318, 347, 368s., 373, 376, 422ss., 444s., 450, 483s.
juego(s) de lenguaje, Tomo I: 46s., 49, 85s., 197, 257, 276s., 327, 446ss., 448, 451, 465. Tomo II: 29, 74, 76, 362, 422, 436s., 460, 504s.
juicio(s) moral(es), Tomo I: 23, 25, 145, 150ss., 155s., 160, 165s., 171, 242, 269, 286, 299, 309, 313s., 316, 318s., 321, 534, 537s. Tomo II: 63, 96ss., 103, 105, 115s., 206, 210, 214s., 217, 292, 438s., 459.
jusnaturalismo, Tomo I: 13.
justicia social, Tomo I: 206, 364. Tomo II: 97, 114, 146, 241, 246, 275ss., 280, 282, 332, 455, 457.
justificación, Tomo I: 13, 16, 31, 35, 42s., 46, 49, 55s., 58s., 66, 70, 76, 80, 82, 84, 89, 99, 101, 103, 110, 118ss., 122ss.,141, 144, 153, 163, 170s., 176, 202s., 205, 229, 239, 241, 243, 245, 249, 256, 261, 264, 267, 269, 282ss., 286s., 295s., 301, 308ss., 316ss., 355s., 411s., 446, 459, 462, 464, 470, 472s., 483, 488, 490s., 504, 533ss., 539. Tomo II: 23, 61, 73, 76ss., 89s., 107ss., 113, 115, 125, 127, 129, 153, 162, 165ss., 170, 173, 175, 185, 201, 211, 238, 268, 270s., 273, 278ss., 282. 290, 296, 298, 304, 306s., 312s., 324, 330, 339, 356, 369s., 373, 387, 404, 415, 421s., 425, 446ss., 454, 456s., 494, 496.
legalidad, Tomo I: 20, 57, 106s., 112, 116, 137, 184, 191, 323, 350, 510. Tomo II: 60, 169, 177, 180, 182, 192, 208s., 242, 503.
legitimación, Tomo I: 13, 28, 31, 58, 75s., 124, 146, 166, 168, 178, 205, 245, 247, 261, 300, 341, 358, 363. Tomo II: 34, 69, 72s., 74, 76, 78, 98, 100, 103, 107, 110, 137, 157, 169, 173s., 176ss., 184, 189, 197, 200, 205, 213, 218s., 224, 231, 236, 244, 250, 254, 258, 264, 273, 278, 308, 322, 349, 353, 355, 359s., 364, 370, 375, 378, 386, 411, 467, 470, 491.
lenguaje, Tomo I: 13s., 18s., 21s., 24s., 28, 46s., 49, 56, 59s., 74, 78, 80, 83ss., 91s., 100, 103, 110, 117ss., 120, 122ss., 134ss., 140, 141, 143ss., 150, 152s., 155ss., 158, 169s., 195ss., 243, 255, 257, 259, 267, 273, 276ss., 281s., 292, 299, 301s., 304, 306, 308s., 312, 313, 319, 321ss., 326s., 328, 338, 343, 347s., 353ss., 369s., 372, 375s., 378ss., 384, 386, 393, 396ss., 405s., 409s., 412ss., 417, 421s., 423ss., 429, 437, 445ss., 455ss., 477s., 480ss., 487ss., 490s., 493, 497, 501ss., 510ss., 515ss., 520ss., 537. Tomo II: 11ss., 21ss., 32s., 38, 43, 51, 56s., 61ss, 72ss., 76, 88, 92, 96, 98, 100s., 105, 107s., 137, 140, 142, 152, 165s., 168, 170, 179, 187ss., 191, 195ss, 205, 215, 217, 226, 246, 265, 267ss., 273, 304, 306s., 309, 312ss., 322ss., 330s., 337, 341, 344, 346s., 353ss., 358ss., 362ss., 375s., 378s., 381, 383, 387, 389, 392, 419, 421ss., 436s., 444, 451s., 460, 463s., 469s., 472s., 475s., 481, 483, 487, 494, 501ss.
ley universal, Tomo I: 25, 75ss., 163s., 171, 173, 181, 185, 229, 234s., 272, 321.
liberalismo, Tomo I: 13, 25, 162, 169s., 171s., 207, 210s. Tomo II: 69, 73, 78s., 88, 94, 118s., 123, 128, 133, 181s., 212, 215, 240, 242, 244, 251, 259, 287ss., 293, 295s., 298, 305s., 309, 321, 338, 355, 382, 460.
literatura, Tomo I: 306, 325, 347ss., 351ss., 365, 452ss. Tomo II: 71, 79, 156, 236, 288, 291s., 297, 337, 409, 468, 476, 498, 500ss.

logos, Tomo I: 78, 100, 119, 122, 185, 197, 202, 221, 271, 275, 280, 284ss., 302, 306, 313, 323, 411s., 414s., 451, 484, 498, 501, 506ss., 515. Tomo II: 11, 13, 15, 62ss., 212, 378, 436, 452, 473, 474.
máxima(s), Tomo I: 23, 25s., 69, 75ss., 79, 100, 112, 155s., 163ss., 171, 173, 181, 183, 185, 187, 189, 192, 194, 197, 198, 229s., 234, 237, 241s., 249, 254, 264, 271s., 317, 321. Tomo II: 52, 102, 115, 230, 245, 254, 259, 349, 376, 406, 410, 429s., 444, 459s.
medios masivos de comunicación / de información, Tomo I: 358s., 361, 364, 408. Tomo II: 257, 267.
metadiscurso(s), Tomo I: 14, 118, 246s., 431, 442.
metafísica, Tomo I: 15s., 26s., 58, 65s, 68, 72s., 77, 81, 83, 93, 102, 104ss., 120, 131, 136, 140, 142s., 150, 152ss., 160, 164, 166, 171, 194s., 221, 229s., 234s., 239, 241, 244, 246, 249, 276, 278, 281, 302s., 319, 321, 336, 352, 354, 371ss., 391s., 414, 445, 456, 462, 484, 491, 498, 504, 519. Tomo II: 51, 129s., 147, 218, 281, 333, 411, 425, 451, 462, 474s.
metáfora(s), Tomo I: 347, 353s., 362, 386, 515ss., 521, 528. Tomo II: 53, 287, 353, 458, 468, 503.
mitología, mitológico, Tomo I: 446, 516. Tomo II: 79, 237, 298, 317, 343, 405s., 421.
modernidad, Tomo I: 13, 18, 149, 161, 207, 240, 256, 265, 267ss., 281, 289, 298ss., 304ss., 358, 371, 393, 397, 400, 482. Tomo II: 32, 36, 69, 121, 124, 150ss., 161, 165, 178, 184, 195, 218, 228, 230ss., 237, 239, 245, 248, 256, 311s., 318ss., 332, 334, 336, 340, 342, 350, 353ss., 361, 363, 365s., 368, 371s., 389, 468, 469, 474.
moralidad, Tomo I: 18ss., 66s., 70, 74, 76, 78s., 90, 98, 104, 107, 112, 121, 129, 135, 138, 157, 159, 161, 163ss., 167, 173, 174s., 176, 181ss., 227, 230, 236, 243, 263, 292s., 302, 337, 347, 350, 355s., 399, 464, 471, 479, 538. Tomo II: 24, 36, 58, 60, 109, 116, 130s., 133, 136, 186, 192, 194, 198, 206, 209, 211, 216, 245s., 259ss., 276, 298, 309, 313, 376, 379, 403ss., 429, 452, 460s., 482, 486, 499s.
moral pos(t)convencional, Tomo I: 26, 227, 247. Tomo II: 115, 204.
motivación(es), Tomo I: 14, 66, 72s., 81, 88, 106, 110, 156, 167, 170, 237, 242, 247, 254, 256, 264, 290s., 293ss., 296, 351, 353, 255, 428, 434, 446, 492s. Tomo II: 16, 42, 60, 78, 94, 174, 182, 188, 205ss., 287s., 290s., 293ss, 298, 306, 310, 322, 324s., 340, 343ss., 351, 356, 361, 375s., 381, 397s., 403ss., 406, 438.
mundo de la vida, Tomo I: 14, 18, 23, 29, 65, 70ss., 77, 87, 90ss., 102, 109, 119, 131, 152, 155, 157s., 161, 186, 221, 223ss., 239s., 243ss., 247s., 257, 261, 263s., 269, 278, 281s., 292, 298, 300s., 317, 338, 342, 370, 40, 402, 405, 464, 478, 480s., 488s., 524. Tomo II: 24, 26, 28, 30s., 34, 38s., 41, 48, 50, 64, 69, 96, 99s., 102, 137s., 145, 165, 167, 173s., 179, 186, 208, 233, 243, 251s, 337, 341s., 346, 348, 351, 354, 357, 360, 366, 376, 386, 436, 438, 444, 460, 466, 471, 476, 502, 504.
necesidad(es), Tomo I: 19, 23, 35, 44, 51, 57, 65, 69, 72, 74s., 77, 84s., 95s., 102, 119, 121ss., 125, 130, 135, 140s., 144ss., 149, 153, 155, 157, 159ss., 163ss., 169, 179, 189, 200, 203, 206ss., 211, 217, 221, 225s., 231, 233, 235s., 238, 241, 250, 256, 261, 263, 265, 272, 280, 289, 292, 295ss., 303, 307, 309s., 312, 316, 327, 333s., 337, 343, 348, 356, 360s., 374, 377s., 388, 401, 404, 407, 410, 428, 444, 456s., 461, 468, 471, 479, 484, 489s., 495, 510ss., 527, 529ss., 535. Tomo II: 25s., 30, 35, 49, 56s., 59, 61, 69, 91, 94, 101, 103s., 110, 116, 120s., 125s., 129, 131ss., 137, 145, 149, 161, 163, 167s., 174s., 180, 182, 187s., 191, 202, 204, 207, 214, 227, 229s., 233, 246, 256s., 260, 270s., 278s., 281s., 287, 289ss., 294, 296, 298, 307, 312, 328, 331s., 336s, 339, 349s., 374ss., 380s., 391, 413s., 418s., 422, 428ss., 437, 444, 446, 448, 451, 456, 462s., 466, 472, 474, 480ss., 497.
norma(s) de acción, Tomo I: 40s., 43, 228, 241, 243, 251, 271, 478, 53. Tomo II:98, 187, 249.
normas jurídicas, Tomo I: 26, 57ss. Tomo II: 115, 129, 160, 165, 167, 170, 177, 180, 185, 200, 209, 224, 309, 317.
normas materiales, Tomo I: 29s., 101, 107, 121, 145. Tomo II: 108.
normas morales, Tomo I: 16, 51, 55s., 58, 60, 65, 70ss., 84ss., 87, 100s., 118ss., 141, 146s., 150, 169, 221ss., 241, 248ss., 255ss., 261ss., 269, 271, 289ss., 301, 308s., 310ss., 314, 318s., 323, 335s, 338ss., 533s., 539. Tomo II: 37, 63, 96, 98, 100, 102, 109s., 113, 184, 205s., 214, 216, 268, 270s., 273, 340ss., 348ss., 368, 375, 442, 444, 447, 478, 482, 501s.
normatividad, Tomo I: 19, 87, 92, 156, 161, 221, 227, 242, 257, 259s., 263, 276, 287, 291, 293, 296, 321s., 340, 356, 470, 478, 481, 484, 493, 522. Tomo II: 21s., 34, 76, 105, 139, 216, 232, 244, 251, 322, 325, 341, 343, 349, 361, 369, 409, 438, 493.
obligación(es) moral(es), Tomo I: 26, 32, 65s., 69ss., 76s., 81, 85, 89, 106, 130, 151, 167, 224, 271, 293ss., 343ss. Tomo II: 100, 177, 192, 200, 281, 442s., 490.
parte A, Tomo I: 41s., 76, 102, 107, 119ss., 124, 131, 145s., 158, 173ss., 178s., 184, 189ss., 193, 195, 203s., 244, 246, 264, 278, 283, 300, 324, 352, 355, 359s., 476. Tomo II: 100, 108s., 144, 146, 264, 406, 440, 445, 453.
parte B, Tomo I: 41s., 76, 94, 96, 102, 121s., 130s., 133, 145, 159s., 174ss., 181s., 184, 190s., 193, 204, 206, 219, 247, 262, 298, 300, 358ss.. 363. Tomo II: 63, 100, 107ss., 113, 144s., 439, 446, 453.
participación, Tomo I: 25, 37, 51, 58, 111, 212, 147, 180, 202, 220, 222, 224, 226, 228, 251, 256, 260s., 274, 297, 302, 302, 306, 311, 381, 388, 411, 424, 448, 517, 519. Tomo II: 54, 62, 73, 78, 89, 91s., 94, 96, 102, 104, 107, 115, 118ss., 123, 131, 135, 137ss., 142, 161, 167s., 172,176, 178ss., 197, 204, 211, 213, 217, 238s., 246ss., 254, 256s., 262, 272, 276, 303, 306, 310, 322s., 326, 331, 389ss., 465, 474, 496, 502.
particularismo(s), Tomo I: 266ss., 281, 328, 356. Tomo II: 103, 127, 160, 189, 216, 503.
paz perpetua, Tomo I: 20, 169s. Tomo II: 56, 126, 129, 192ss., 198ss.
pensamiento pos(t)metafísico, Tomo I: 15, 93, 120, 150, 227, 291. Tomo II: 92, 236, 306, 309, 324, 326, 336, 338, 350, 451, 475.

persona moral, Tomo I: 23, 335. Tomo II: 278, 489.
persuadir, Tomo I: 29, 35, 42, 216, 395. Tomo II: 212, 292, 304, 399.
petitio principii, Tomo I: 44, 49, 56, 140, 194, 252, 283, 384, 480. Tomo II: 269.
pluralismo, pluralidad, Tomo I: 15, 25, 59,69, 97, 119, 121, 123, 149, 155, 157, 201, 204, 207, 257, 261s., 264, 292, 462, 512s., 317, 320, 329s. Tomo II: 78s., 89, 111, 122, 124, 127, 129, 131, 136, 156, 158, 161, 163, 171, 175, 180, 182, 186, 188s., 196s., 204, 210, 213, 215, 217, 241, 245s., 251, 254, 258s., 278, 303, 306, 320ss., 331, 338, 345, 349, 361, 380, 385, 387, 389, 391, 396, 438, 448, 453s., 466, 479, 484, 487s., 497.
poder, Tomo I: 14s., 19, 21, 25, 28, 54, 58, 170ss., 196, 203, 206, 208, 210, 222s., 231, 236, 245, 253, 258, 260s., 271s., 275, 285, 289, 292, 294s., 298, 305, 339, 343, 349, 360ss., 370, 393, 406ss., 427, 430, 438, 440s., 493, 495, 515. Tomo II: 45, 69ss., 77s., 79, 89ss., 96, 102, 112, 114, 118ss., 122ss., 125, 127s., 130, 133ss., 141s., 150, 154, 157, 160ss., 168s., 172ss., 184, 186ss., 192s., 195ss., 200ss., 213s., 218ss., 230, 233, 235s., 238ss., 245, 248s., 251s., 254ss., 265ss., 270, 272s., 276, 282, 287s., 292, 295, 303, 305, 307, 314, 319ss., 323, 325, 328ss., 333s., 336s., 345, 347, 349, 351, 354, 356, 358, 360s., 363, 366, 373, 380ss., 398ss., 403s., 406, 410, 412, 414, 418ss., 425, 427, 437, 452, 466s., 469, 472, 475, 493ss.
pos(t)metafísica, Tomo I: 58, 72, 102, 104s., 131, 150, 152ss., 171, 221, 229, 241, 246, 249, 371ss., 491. Tomo II: 34, 51, 149, 306, 318, 320, 324, 338, 352, 386, 445, 451.
pragmática del lenguaje, Tomo I: 14, 24, 59ss., 119s., 123, 202, 284, 299, 324, 425, 458, 461, 476. Tomo II: 61, 88, 107, 205, 273, 452.
pragmática trascendental, Tomo I: 16, 44, 46ss., 59, 70, 77, 87s., 90ss., 99ss., 118ss., 124, 133, 141, 156s., 160, 185, 222, 242, 252, 254, 265, 273, 281, 283, 299, 308s., 321s., 369, 372, 374ss., 381ss., 387s., 390, 393, 395s., 429, 450, 456, 458, 462, 477, 479, 481, 521s., 527. Tomo II: 16, 18, 21ss., 25, 27s., 31ss., 38, 40, 44, 61, 63, 108, 268, 411, 436ss., 451, 464, 475, 494.
pragmática universal, Tomo I: 14, 56, 91, 119, 154, 156, 160, 240s., 250, 254, 283, 300, 387, 477, 481, 488, 522. Tomo II: 27, 35, 40, 44, 211, 216, 269, 375, 437.
pragmatismo, Tomo I: 140, 316. Tomo II: 16, 20, 155, 230.
presupuesto(s) del discurso, Tomo I: 24, 48, 56, 102, 221, 226, 333, 383, 378. Tomo II: 88, 272, 463.
pretension(es) de validez, Tomo I: 14, 15, 18, 22, 24, 27, 29, 34s, 42s., 56s., 59, 71, 76, 83, 91, 100, 107ss., 109, 113, 115, 116s., 119ss, 144ss., 148, 152ss., 156ss., 160s., 171, 192, 195, 198s., 202s., 216s., 222s., 229, 240ss, 250ss., 267, 270s., 274, 278s., 283, 285, 291ss., 296s., 300s., 308s., 312ss., 316s., 320, 333, 335, 374, 377, 380, 388, 394ss., 398, 401s., 425s., 432, 437, 472ss., 475, 480, 485, 491, 522ss., 533, 537, 539. Tomo II: 13s., 21ss., 33, 40s., 43ss., 49s., 61ss., 74s., 77, 92, 98s., 101, 107s., 113, 129, 137s., 166s., 171, 178ss., 205, 212, 214s., 241, 252, 255, 268, 272s., 305, 309, 324, 341s., 355, 358, 362, 366, 370, 408, 411, 417, 419, 424, 438, 441s., 447ss., 464, 466, 470, 484, 498, 503s.
principio de universalizabilidad, Tomo I: 17, 25s., 30, 162, 166, 264. Tomo II: 458.
principio formal, Tomo I: 25, 249, 255, 258, 262, 299. Tomo II: 34, 380.
principio regulativo, Tomo I: 29, 140, 145. Tomo II: 131s., 146, 264, 267.
prudencia(l), Tomo I: 30s., 81, 216, 262s., 540. Tomo II: 58, 128, 278ss., 441, 456, 499.
psicoanálisis, Tomo I: : 237, 321ss., 446, 520s., 523ss. Tomo II: 48, 266.
punto de vista moral, Tomo I: 14, 31s., 34, 36, 149., 151, 155, 161s., 165, 168, 206, 215s., 221, 229s., 232, 270, 301, 333ss., 338, 340, 342, 346, 464. Tomo II: 76, 110s., 209, 245, 254, 325, 341ss., 345ss., 457, 459s., 462.
racionalidad, Tomo I: 13ss., 18, 21, 25ss., 43, 56ss., 69s., 74, 79, 98ss.,103, 106, 119ss., 122ss., 144, 146, 148, 150s., 155ss., 164, 167s., 170s., 200ss., 206s., 218, 222, 240ss., 246, 253, 258, 262, 267s., 272s., 281ss., 286s., 294, 297, 299ss., 308s., 316, 318, 320, 325s., 328ss., 334, 347, 352, 356, 360, 362, 390ss., 402s., 416, 427ss., 441s., 449, 539. Tomo II: 30s., 36, 51, 53, 62, 69s., 72, 76s., 88s., 92s., 98s., 102ss., 107ss., 113, 118, 121, 124ss., 130ss., 137, 140, 146, 150, 152, 157s., 170s., 176s., 179, 181, 184ss., 202, 207ss., 213, 216, 230, 233, 236, 240s., 243, 245s., 250, 255s., 259, 266, 269, 272, 276, 281, 287. 306, 319, 325, 336, 343, 346ss., 351, 356ss., 364ss., 370, 378, 381, 384, 387, 407, 411, 438, 457, 462, 466s., 470, 472ss., 484, 493, 499s.,
racionalidad comunicativa, Tomo I: 14, 18, 25ss., 57, 119s., 125, 146, 148, 164, 167s., 171, 246, 253, 262, 334. Tomo II: 72, 99, 108, 130, 140, 187, 202, 208, 130, 233, 236, 240, 243, 319, 336, 462.
racionalidad estratégica, Tomo I: 14, 157, 164, 171, 253, 258, 272, 294, 300, 334, 428. Tomo II: 76, 88, 99, 103, 109, 131s., 202, 210, 259, 370, 500.
racionalismo crítico, Tomo I: 46, 56, 125, 141, 286, 409. Tomo II: 29ss., 33, 458s.
reciprocidad, Tomo I: 17, 25s., 68, 91, 100, 193, 223s., 228, 231s., 234s., 246, 249, 259, 297, 301, 343, 407, 410, 480. Tomo II: 62, 97s,. 101s., 128, 133, 166, 212, 239, 254, 304, 343, 345, 348ss., 399, 402.
reconocimiento, lucha por el, Tomo I: 17ss., 19, 21ss., 27, 34s., 40, 42, 56ss., 65s., 69ss., 75, 79, 85s., 88s., 91, 97, 100, 102s., 114, 116, 119ss., 123s., 131s., 138, 146, 148, 155, 158ss., 167, 170, 173s., 184, 189, 192, 194, 202, 223s., 226, 228, 234, 238s., 244ss., 256, 258, 269, 271s., 274, 283, 291, 294, 300, 302ss., 306, 309, 311, 316s., 319s., 332s., 335, 337, 343, 358, 363, 369, 372, 373, 378, 385, 387, 390, 392s., 401, 405s., 410s., 427ss., 441, 474, 480, 486, 493, 495s., 524, 533s., 536. Tomo II: 19, 23, 43, 48, 61, 69, 88ss., 93s., 108, 110, 112, 115, 128, 132, 135, 140, 146, 154, 166, 179, 182, 184, 186s., 189, 191, 195ss., 203, 208, 210, 214, 216, 235, 239s., 245, 248, 259s., 269, 271, 273, 307ss., 314, 323s., 328, 330, 337s., 341, 343, 350, 363, 365, 369, 372s., 375ss., 389, 436, 439, 441ss., 452ss., 469, 479s., 484, 494, 499.
reflexión estricta, Tomo I: 45s., 56, 59, 65, 72, 102, 104, 110, 114, 226, 252, 309, 383, 387s., 390, 393, 464. Tomo II: 272, 342, 442.

reflexividad, Tomo I: 37, 284, 286, 397, 400, 411, 412, 416, 447, 457. Tomo II: 152, 158, 266, 323, 436, 502.
reglas, Tomo I: 16, 21, 31, 35ss., 41, 44s., 47, 49, 51s., 58s., 68, 75, 85ss., 89s., 103, 113ss., 117ss., 121s., 135s., 136, 140, 145s., 150, 152, 154ss., 164, 167, 170, 193, 197s., 206, 215, 219s., 240ss., 245ss., 251, 253, 272, 275ss., 285, 287, 293ss., 300s., 309, 313, 318, 321, 325ss., 341, 356, 359ss., 369, 374ss., 378, 382, 387, 393, 397, 399, 404s., 415, 421ss., 432, 437s., 446ss., 455s., 459s., 462, 477ss., 481, 489, 498, 512, 538. Tomo II: 20, 24, 26, 28ss., 34, 36ss., 43, 58s., 72, 74ss., 78s., 92, 98ss., 107ss., 112, 115, 154, 165, 167s., 170, 173, 175, 179, 185, 190, 199, 207ss., 230, 238, 240, 242, 244, 246, 248, 250, 253ss., 264, 270, 280, 298, 348, 357, 359ss., 377, 381, 405, 431, 437s., 460, 485s., 493, 496, 504.
religión(es), Tomo I: 19ss., 27, 137s., 150, 164, 169, 193, 215, 225, 267ss., 269, 289ss.,369s., 406ss., 410, 414, 446ss., 530. Tomo II: 51, 57s., 133, 191, 194, 196, 198, 218, 233s., 290, 293, 295, 303, 305ss., 335ss., 353ss., 368, 370ss., 380s., 386, 392s., 397, 400ss., 411, 414, 416ss., 427ss., 453, 462, 467ss., 471ss., 481ss., 484.
resolución discursiva, Tomo I: 22, 108s., 153, 223, 245, 247, 314, 394s., 425s., 432, 441. Tomo II: 19, 24, 166, 450, 454, 464, 498, 505.
responsabilidad / corresponsabilidad solidaria, Tomo I: 29ss., 52, 56, 60, 74, 76, 78, 96ss., 102, 104s., 107, 118, 122, 125, 129ss., 134, 159, 174s., 179, 184, 191, 193, 197, 205, 209, 221ss., 239s., 244s., 247, 254, 259, 264, 269ss., 273, 278, 284, 290, 293s, 298ss., 331, 333ss., 338ss., 341ss., 344ss., 355, 358ss., 363, 405, 428, 432, 464, 493, 495, 507ss., 527. Tomo II: 20, 23, 26, 48, 52ss., 63, 78s., 96, 98, 100, 102ss., 109s., 116, 125s., 130ss., 139, 144, 146, 159ss., 163, 178, 187s., 190s., 198s., 203, 227, 254, 260, 264s., 269, 273, 279, 297, 318, 347, 361, 368s., 375s., 378s., 381, 384, 390, 398, 400s., 439ss., 443s., 448, 452, 454, 456s., 473s., 488, 490ss., 501.
secularización, Tomo I: 149, 278, Tomo II: 132, 162, 232s., 308, 312, 319ss., 326, 328ss., 332ss., 345, 350, 356s., 360ss., 368, 371, 432, 482.
semiótica trascendental, Tomo I: 15, 157, 489. Tomo II: 20, 23, 26, 48, 52ss., 63, 78s., 96, 98, 100, 102ss., 109ss., 113, 116, 125s., 130ss, 139, 144, 146, 159ss., 163, 178, 186ss., 190s., 198s., 203, 227, 254, 260, 264s., 269 272, 279, 297, 318, 347, 361, 368s., 375s., 378s., 381, 384, 390, 398, 400s., 439ss., 443ss., 448, 452, 454ss., 473s., 488, 490ss., 501.
sentido común, Tomo I: 14, 155, 164s., 197, 389. Tomo II: 20, 125, 155, 201, 240, 295, 422, 464.
significado(s), Tomo I: 16, 24, 28, 34, 65, 67, 70ss., 103, 108ss., 116s., 119, 140, 143, 164, 167s., 195s., 202s., 225s., 237, 239, 249, 257, 263, 284ss., 289, 291s., 295, 302, 311, 319, 323, 326, 328, 350, 375ss., 390, 392s., 407, 409, 415, 421ss., 442, 444s., 448, 452s., 458, 463, 469, 472s., 475, 477, 484s., 487ss., 494, 497s., 500, 503, 505ss., 511ss., 517, 520ss., 526s., 535, 538. Tomo II: 27, 35, 43, 46s., 49, 60, 69, 71, 74ss., 96, 124, 149, 156, 196, 215s., 235, 264, 310, 329, 334, 343, 345, 354, 356ss., 362, 365, 368s., 392, 401, 408, 410s., 428, 431, 436s., 444, 452, 460, 463, 466s., 470, 476, 481s., 484, 486s., 499, 504.
sinceridad, Tomo I: 121, 196, 302, 317, 326, 444. Tomo II: 40s., 43s., 45s., 369, 427, 443, 447.
soberanía (popular, política), Tomo I: 168s. Tomo II: 72s., 78, 87ss., 128s., 153s., 169, 172, 174ss., 183, 186, 188, 190, 193, 195ss., 199s., 214s., 230, 236, 241ss, 251s., 259, 262, 271s., 296, 331, 334, 383ss., 390, 466s., 493s., 497.
sociedad (moderna, mundial), Tomo I: 13, 165, 205, 289. Tomo II: 88, 102, 151, 320, 323, 228s., 231, 233ss., 237, 319ss., 323, 326.
sociedad civil, Tomo I: 15, 20, 22s., 170s., 225, 231. Tomo II: 69ss., 77ss., 88s., 92ss., 107, 117ss., 141s., 160, 163, 174, 177, 181ss., 187, 191ss., 203, 216s., 232, 238s., 242s., 249, 252, 257, 259, 262, 267, 303ss., 312s., 322, 325, 336ss., 384, 386, 484.
solipsismo, Tomo I: 19, 22, 65, 68, 101, 105s., 112, 114, 202, 245, 254, 281, 309, 324, 376, 379, 393, 397, 413, 417, 447, 456, 484, 490, 523s. Tomo II: 32, 40, 99, 181, 205, 211, 375, 460, 464.
sujeto (s), Tomo I: 17s., 20ss., 27, 30, 40, 48, 54, 68s., 78s, 86, 88, 91s., 99s., 103, 119, 136s., 142, 145, 148, 150s., 156, 163, 165, 168, 180ss., 201s., 205s., 223s., 226, 230s., 234, 236ss., 239, 242, 245ss., 250, 255, 257, 259, 261, 264, 267, 269, 272ss., 276s., 279, 284, 287, 299ss., 309, 313s., 316ss., 321ss., 343, 350, 352, 360, 372, 374s., 381ss., 385, 390s., 398, 413, 416s., 421s., 434, 450, 456ss., 478ss., 484s., 487, 491, 493ss., 502, 506, 509, 518ss., 535. Tomo II: 22, 24, 28, 34, 36, 69s.,74, 94, 97s., 102., 104, 107, 111, 113, 119s., 128, 133, 139, 148, 158, 167, 172, 178s., 182, 186s., 194ss., 202, 208s., 211ss., 217, 238, 240, 245s., 251, 264, 290, 305, 339, 344, 359, 361, 364s., 368s., 375s., 380, 383ss., 387, 439, 478, 480, 482, 490, 496s., 499, 502.
sujeto(s) moral(es), Tomo I: 17s., 21,, 23, 145, 180, 182, 183, 185, 230, 352. Tomo II: 128, 298.
teoría de la racionalidad, Tomo I: 25, 43, 202.
teoría de la verdad, Tomo I: 34, 482s. Tomo II: 436, 486.
teoría del conocimiento, Tomo I: 318, 370, 404, 457, 462, 483. Tomo II: 459.
*tradición(es)***,** Tomo I: 15s., 19, 26ss., 68, 100, 107, 110, 131, 140s., 151s., 169, 171, 195s., 219, 222, 236, 238, 246, 248, 249, 250, 252, 255, 262s., 267ss., 271s., 278s., 285, 290, 293, 296s., 300 303, 318, 348, 354s., 364, 369, 381ss., 394, 414s., 434ss., 440ss., 447, 455, 463, 466, 484s., 487ss., 490, 492s., 497s., 502s., 511, 513. Tomo II: 11, 18, 31, 35, 42, 49, 51, 55, 73, 79, 87s., 103s., 109, 117, 121, 127s., 135, 141, 161, 165, 184, 195, 189, 206, 218, 229ss., 234, 236s., 240, 242, 244, 246, 254, 258ss., 265, 292, 306s., 312s., 319s., 324, 326, 328, 330, 332, 341ss., 348, 361, 364, 368s., 371, 373ss., 382, 388, 403, 430ss., 437, 444, 450, 453, 468, 471, 475s., 478ss., 489, 492, 498, 502.
universal(ismo), Tomo I: 13s., 21, 23s., 96, 134, 138, 160, 163, 177, 181, 184, 191, 193, 222, 227, 229, 247, 266s, 269s., 272, 281, 285, 289, 307, 323s., 326, 330, 356. 416. Tomo II: 16, 18, 27, 35, 37, 40, 44, 56, 58, 60, 62, 96s., 101, 104s., 109, 113, 116s., 125ss., 129ss., 133, 139ss., 144, 147, 158, 160ss., 169ss., 174, 187, 190, 192ss., 199, 204, 208s., 211ss.,

220, 223s., 227, 232, 234s., 251, 258, 260s., 269, 271, 284, 305, 309, 317, 320s., 341ss., 348ss., 360, 374ss., 379s., 385, 388s, 392, 421, 424, 428, 430, 437s., 441, 444, 449ss., 459ss, 472, 475s., 482ss., 487, 496s., 499ss.

universalizabilidad, Tomo I: 17, 23, 25s., 30, 76, 79, 103, 131, 162s., 165s., 181, 183s., 189, 250s., 264, 271. Tomo II: 452, 458s., 461.

utilitarismo, Tomo I: 30s., 33, 40, 52s., 121, 147, 150, 167, 186, 216, 218, 256. Tomo II: 240, 368, 406, 485.

validez (intersubjetiva, trascendental), Tomo I: 44, 49s., 120, 140, 148, 152, 161, 222, 246, 252, 258, 277, 282, 289, 299, 309, 313s., 421ss., 428s., 479, 522s., 527. Tomo II: 13s., 17s., 21ss., 32s., 35s., 39ss., 44ss., 47, 49s., 61ss., 69, 72, 74s., 88, 90, 97s., 103, 107s., 113, 119s., 125, 129, 132, 137ss., 158, 165ss., 171s., 178ss., 184ss., 197, 200, 204s., 207ss., 211s., 214ss., 240, 242, 244, 246, 252ss., 259s., 268ss., 272s., 298, 305, 309, 315, 319, 324, 336, 340ss., 344, 348s., 355, 358s., 362, 366, 369ss., 381, 383, 405, 408, 411ss., 417ss., 423ss., 438, 441ss., 461, 463ss., 470s., 476, 484s., 487s., 493s., 498, 502ss.

valores, Tomo I: 13, 24s., 33s., 93ss., 132, 154, 173, 180, 182s., 186, 191, 200ss., 222, 240, 252, 254, 256s., 264, 267ss., 287, 289s., 292ss., 299, 302, 312s., 316ss., 325s., 326, 328ss., 335, 352, 356, 405, 492s., 495. Tomo II: 35, 58, 63s., 69s., 76, 78s., 91, 94, 97s., 118, 126, 130, 135, 142, 152, 155ss., 161, 177s.,199, 203, 205, 209ss., 216, 236, 239ss., 244ss., 254, 256ss., 277, 280, 305, 309ss, 314ss., 321ss., 326, 328, 331, 341ss., 348ss., 353, 356, 359ss., 363, 376, 404s., 423, 444, 468s., 476, 478, 487s., 492, 501.

verdad, Tomo I: 15s., 18, 24s., 27ss., 34, 38, 45ss., 49s., 53, 57, 59s., 70ss., 81, 84, 95, 111, 114, 116s., 124, 140s., 153, 155, 157, 161, 195, 196, 202s., 215, 223, 241s., 250, 253, 257s., 265, 267, 273, 275, 277, 278, 281, 285, 293, 297, 301ss., 306, 309ss., 313, 317ss., 322, 326, 343s., 348, 350s., 353s., 369s., 378s., 393, 400, 404ss., 415, 417, 425, 427ss., 438, 440, 442, 450, 452, 460, 473, 474, 475s., 482ss., 488ss., 493ss., 510, 513, 521ss., 531, 533ss. Tomo II: 11, 13, 18ss., 41ss., 45s., 49, 61, 75s., 79, 98ss., 140, 158, 165s., 170s., 175, 184, 205, 207, 212, 217, 222, 244, 252ss., 265s., 280, 288, 295, 303s, 306, 310ss., 323ss., 330, 342, 346s., 350, 355, 359, 362ss., 483, 487.

vida buena, Tomo I: 31s., 40, 101, 157, 222, 246s., 253s., 257, 318, 320. Tomo II: 101, 116, 139, 205, 240s., 259s., 340, 344s., 348ss., 486, 499.

vida humana, Tomo I: 166, 200, 257s., 261, 268, 275, 279, 282, 285, 289, 293, 299, 304, 331ss., 415, 449, 497s., 500. Tomo II: 53, 219, 278, 303, 314, 333, 341ss., 346, 348, 421s., 488ss.

voluntad política, Tomo I: 21, 168. Tomo II: 77, 90, 168, 172, 174s., 177ss., 200, 244, 249, 252s., 255, 325, 337.

COLABORADORES

Fernando Berríos Medel, teólogo, investigador y profesor titular en la Facultad de Teología de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Director del Centro Teológico Manuel Larraín. Exbecario de la Fundación Alexander von Humboldt.

Adrián Bertorello, filósofo, investigador de CONICET, profesor titular de metafísica (UCES) y adjunto de psicología fenomenológica y existencial (UBA), exbecario del DAAD.

Marcelo Bonyuan, filósofo, actualmente becario del CONICET. Tesis doctoral sobre la obra de Ricardo Maliandi.

María Elena Candioti, filósofa, profesora titular de la Universidad Nacional de Entre Ríos y de la Universidad Nacional del Litoral.

Andrés Crelier, filósofo, investigador del CONICET, profesor en la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Alberto Mario Damiani, filósofo, investigador del CONICET, profesor titular en la Universidad Nacional de Rosario. Exbecario de la Fundación Alexander von Humboldt y del DAAD. Miembro del Comité Académico del *Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel*.

Jorge R. De Miguel, filósofo, profesor titular e investigador en la Universidad Nacional de Rosario.

Julio De Zan, filósofo, investigador del CONICET, profesor titular en la Universidad Nacional de Entre Ríos. Exbecario de la Fundación Alexander von Humboldt y del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA). Miembro del Comité Académico del *Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel*.

Carlos Elbert, jurista, profesor consulto asociado en la Universidad de Buenos Aires. Presidente de los Humboldt Clubs de Argentina.

Graciela Fernández, filósofa, profesora titular en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Miembro del Comité Académico del *Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel*.

Diego Fonti, filósofo, investigador del CONICET, profesor titular en la Universidad Católica de Córdoba. Exbecario del ICALA. Actualmente es Vice-Rector de la Universidad Católica de Córdoba.

Ángel Garrido Maturano, investigador del CONICET, profesor titular en la Universidad Nacional del Nordeste. Ex-Becario de la Fundación Alexander von Humboldt y del DAAD

Draiton Gonzaga de Souza, filósofo, profesor titular en la Pontificia Universidad Catolica de Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. Exbecario de la Fundación Alexander von Humboldt y del DAAD

Julián González, politólogo, exbecario del CONICET, docente en la Universidad Católica del Uruguay.

Reinhard Hesse, filósofo, profesor titular en la Pädagogische Hochschule de Friburgo, Alemania. Es miembro del Comité Académico del *Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel*.

Daniel Kalpokas, filósofo, investigador del CONICET, profesor de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de Córdoba.

Wolfgang Kuhlmann, filósofo, uno de los principales representantes de la pragmática trascendental y la ética del discurso en Alemania y a nivel internacional. Profesor emérito de la

Rheinisch-Westfälische Technische Universität Aachen. Es miembro del Comité Académico del *Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel*.

Antonio Enrique Kinen, filósofo, profesor titular en la Universidad Nacional de Santiago del Estero, exbecario del ICALA.

Guillermo Lariguet, filósofo, investigador del CONICET, docente en la Universidad Nacional de Córdoba.

José Luís López de Lizaga, filósofo, docente e investigador de la Universidad de Salamanca, España.

Ricardo Maliandi (1930-2015), filósofo. Ha sido investigador principal del CONICET, ex-Becario de la Fundación Alexander von Humboldt y del DAAD, fundador y presidente de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y del *Comité Académico del Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel,* premios Konex y Nacional de la Cultura.

Dorando J. Michelini, filósofo, investigador principal del CONICET, profesor titular en la Universidad Nacional de Río Cuarto, exbecario de las Fundaciones Alexander von Humboldt y Friedrich Ebert, y del DAAD, presidente de la Fundación *ICALA, miembro* del Comité Académico del *Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel*.

Hardy Neumann Soto, filósofo, profesor titular en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Exbecario de la Fundación Alexander von Humboldt.

Gustavo Ortiz (1940-2014), filósofo. Ha sido investigador del CONICET, profesor titular de la Universidad Nacional de Río Cuarto y de la Universidad Católica de Córdoba, exbecario del DAAD y del ICALA.

Leandro Paolicchi, filósofo, investigador del CONICET, docente en la Universidad Nacional de Mar del Plata, exbecario del CONICET y del DAAD.

Santiago Peppino, psicólogo, becario del CONICET, tesis doctoral sobre pragmática trascendental.

Audun Öfsti, filósofo, profesor titular de la Universidad de Trondheim, Noruega.

Daniel Omar Pérez, filósofo, professor titular en la Pontificia Universidad Católica de Curitiba, Brasil. Investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Cnpq).

Dina V. Picotti C., filósofa, profesora titular y Exdecana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón. Es traductora de Martin Heidegger.

Alessandro Pinzani, filósofo, profesor asociado en la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil, investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico de Brasil. Exbecario de la Fundación Alexander von Humboldt.

Jovino Pizzi, filósofo, profesor titular en la Universidad Católica de Pelotas, Estado de Río Grande do Sul, Brasil.

Santiago Polop, politólogo, docente en la Universidad Nacional de Río Cuarto, exbecario del CONICET.

Santiago N. Prono, filósofo, investigador del CONICET, docente en la Universidad Nacional del Litoral, exbecario del DAAD.

María Cristina Reigadas, filósofa, profesora titular en la Universidad de Buenos Aires, profesora invitada en el Departamento de Sociología, Universidad de Harvard, EEUU y en el Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Cambridge, Reino Unido.

Eduardo O. Romero, filósofo, exbecario del CONICET, docente en la Universidad Nacional de Villa Mercedes, San Luis.

Gustavo Salerno, filósofo, investigador del CONICET, docente en la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Gonzalo Scivoletto, filósofo, becario de postdoctorado del CONICET.

Paulo Astor Soethe, germanista, profesor titular en la Universidad de Curitiba, exbecario de la Fundación Alexander von Humboldt.

Fernando Vergara, filósofo, profesor titular en la Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile.

Jutta H. Wester, germanista, profesora asociada en la Universidad Nacional de Río Cuarto.

Nicolás Zavadivker, filósofo, docente en la Universidad Nacional de Tucumán.