

LIBERACIÓN, DISCURSO Y RAZÓN PRIMIGENIA

RICARDO MALIANDI

(Universidad Nacional de Mar del Plata / Universidad Nacional de Lanús / UCES / Buenos Aires, Argentina)

RESUMEN

Entre la ética de la liberación y la ética del discurso existen importantes coincidencias, pero hay asimismo ciertos malentendidos que impiden conciliarlas. Se trata, sin embargo, de malentendidos superables. El presente trabajo es un intento de contribuir a esa conciliación mediante el análisis de dos discrepancias específicas: la primera alude a las distintas maneras de entender la universalidad y la segunda, al concepto de una razón primigenia. Se sugiere que, en ambos casos, las aparentes incompatibilidades podrían atenuarse si se tematizara mejor la cuestión de la conflictividad, y se enfatizara el hecho de que una convergencia entre ambas concepciones contribuiría al esclarecimiento de importantes problemas éticos contemporáneos

PALABRAS CLAVE: ética de la liberación – ética discursiva – razón primigenia - conflictividad.

ABSTRACT

Although there is significant agreement between Liberation Ethics and Discourse Ethics, certain misunderstandings hinder their reconciliation. These misunderstandings can however be clarified. This article is a contribution to that conciliation through the analysis of two specific disagreements: the first is referred to the different ways of understanding universality, and the second to the concept of a primal reason. In both cases, the disagreements can be mitigated if the issue of conflictivity were better dealt with, and if an emphasis were put on the fact that a convergence between both Ethics would contribute to the explanation of important ethical problems.

KEY WORDS: Libertation Ethics – Discourse Ethics – Primal Reason - Conflictivity

I. Malentendidos superables

La “ética del discurso” y la “ética de la liberación” son dos de las más importantes propuestas éticas elaboradas a fines del siglo XX y que siguen vigentes –o, al menos, *vivientes*– ya entrado el siglo XXI. Ambas ostentan fuertes y expresas pretensiones de validez universal, pretensiones que, a su vez, revisten especial magnitud por el cruce de dos circunstancias: el actual proceso de globalización y el hecho de que esas dos éticas representan –o, al menos, *pretenden* representar– a Europa y a Latinoamérica, respectivamente, y esto es *casi* como representar al hemisferio Norte y al hemisferio Sur. Enfatizo este “casi” porque hay excepciones como México, los países centroamericanos y del Caribe, Colombia o Venezuela en el hemisferio Norte, o Sudáfrica y Australia en el hemisferio Sur. Por otra parte, además,

es conveniente no pasar por alto el carácter relativo de semejantes esquemas: no todo el pensamiento europeo acuerda con la ética del discurso ni todo el pensamiento latinoamericano se declara liberacionista. Incluso las posturas críticas más fuertes son las que cada una de esas éticas enfrenta en su respectivo ámbito geográfico originario.

Así y todo, entendemos muy bien lo que quiere decirse cuando se habla de la dominación y explotación del Norte sobre el Sur. Al fin y al cabo, la América sajona queda al Norte de la América Latina, y Europa queda al Norte de África. La ética de la liberación resuelve esta cuestión de las referencias cardinales distinguiendo entre el "Centro" (Europa occidental, Estados Unidos, Japón, y entre 1945 y 1989 la Unión Soviética) y la "Periferia" (América Latina, África bantú, mundo musulmán, India, Sudeste asiático y Europa oriental), calificando, a la vez, como "cuasi autónomas" a China y Rusia.¹ En relación con esto, se propone sustituir el "paradigma eurocéntrico" –sostenido ya expresamente, por ejemplo, por Hegel–, que identificó la Modernidad con Europa y que se ha impuesto actualmente en todo el mundo intelectual, por un "paradigma mundial", que reconoce en Europa sólo "una parte" de la Modernidad, a saber, el "centro" de ésta.² La Modernidad pasa a entenderse aquí como "un fenómeno que se va mundializando" (loc. cit.) gradualmente, desde el Renacimiento hasta nuestros días, con desplazamientos del poder hegemónico entre unos pocos países europeos. Dussel sostiene, además, que la "centralidad" de Europa no es meramente –como pretende el paradigma eurocéntrico– producto de una "superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas", sino que proviene también de la acción colonizadora sobre Amerindia, y la consecuente acumulación de poder. "La modernidad –dice Dussel– es el fruto de ese acontecimiento y no su causa" (loc. cit.). Algo semejante ocurre con el capitalismo, fruto, y no causa, del proceso de mundialización y "centralización" de Europa, que en los últimos siglos hegemoniza la experiencia humana de un "sistema interregional" de más de cuatro milenios.³ Puede decirse, en suma –y para lo que aquí interesa–, que la ética de la liberación es un modo de enfatizar la necesidad de que el pensamiento se libere del "eurocentrismo" y se haga "empírica, fácticamente mundial, desde la afirmación de su alteridad excluida, para analizar ahora deconstructivamente su 'ser periférico'".⁴ Se trata de cambiar el modo de pensar moderno, que ve el mundo como *dominación*, y procurar en cambio una experiencia mundial, que contemple también las perspectivas hasta hoy excluidas del "sistema mundo" y muestre que la pretensión de universalidad esgrimida por los pensadores europeos es una forma solapada de regionalismo.

¹ DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998:21, 50 y ss.

² *Ib.*:51.

³ *Ib.*:52.

⁴ *Ib.*:75.

La denuncia elevada por la ética de la liberación reviste hoy suma importancia, pero –como se verá– puede frustrarse a sí misma si no reconoce sus propios límites. *No todo* reclamo de validez universal –provenga o no de Europa– puede ser interpretado como expresión de regionalismo o como táctica de dominación. La suspicacia es pertinente, pero si se la exagera se incurre fácilmente en distorsión de los hechos. Creo que la ética de la liberación malentende a la ética del discurso precisamente en la cuestión de la universalidad. En el presente trabajo me ocupo de dos de las discrepancias entre ambas éticas: la primera es la nombrada, es decir, la derivada de las maneras de entender la universalidad. La segunda se refiere al concepto de una razón primigenia (que yo llamaría *pre-argumentativa*), la cual, en este caso, es vista por la ética de la liberación y no por la ética del discurso. Creo, sin embargo, que ambos malentendidos mutuos podrían, en principio, ser superados, y que el intento de superarlos puede ser concebido como una de las tareas de la ética contemporánea.

II. La ambigua universalidad

La acusación que con frecuencia el pensamiento latinoamericano –y especialmente el de la filosofía de la liberación– dirige a la filosofía europea, en el sentido de que ésta esgrime la idea de “universalidad” como un *instrumento de dominación*, sólo es válido, a mi juicio, con importantes restricciones. Esas restricciones suelen no tenerse en cuenta, o silenciarse, o bien negarse por quienes expresan la mencionada acusación o denuncia. Creo que ésta es lo suficientemente importante como para que valga la pena apreciarla en sus justos límites.

Entiéndase bien: mi alegato no va contra los postulados básicos de la filosofía de la liberación, que en buena medida comparto, sino contra su comisión –consciente o inconsciente– de lo que en otra parte he llamado “tabuización de la universalidad”,⁵ y que, si bien no es abiertamente el caso en la filosofía de la liberación, constituye en ésta un riesgo, ya que ella tiende a desconfiar casi indiscriminadamente de toda actitud que enarbole el concepto de universalidad, especialmente si proviene de algún pensador europeo o, al menos, que sigue los pasos de algún o algunos pensadores europeos. Quiero decir que, si bien es preciso estar en guardia contra los posibles usos de ese concepto como recurso de dominación, también es menester advertir que *no siempre* se trata de eso.

La tabuización de la universalidad es, en rigor, una actitud vetusta, ya adoptada por algunos filósofos antiguos y que, paradójicamente, ha sido reinventada y defendida por pensadores europeos modernos, y que retoman por ejemplo los así llamados posmodernos, con quienes la filosofía de la liberación no sólo no simpatiza, sino que incluye en su lista de impugnacio-

⁵ MALIANDI, R., *Dejar la posteridad. La ética frente al irracionalismo actual*, Buenos Aires, Almagesto, 1993:157–172.

nes. Consiste, básicamente, en no percatarse –o no querer percatarse, o simular que no se percata– de que la pretensión de validez universal está *ya siempre* presupuesta en toda afirmación que se haga *en serio*. Es la confusión de la universalidad como tal con el hecho –evidente– de que la universalidad puede usarse –y de hecho se usa– con propósitos aberrantes. Sucede, de tal suerte, y para decirlo de modo conscientemente exagerado, a los efectos de enfatizar el fondo del asunto (pero a la vez teniendo en cuenta que esa idea ha sido hace poco formulada por el Presidente de los Estados Unidos), sucede, digo, como si alguien, al comprobar que los bosques con frecuencia se incendian, propusiera, para evitar nuevos incendios, hacerlos talar a todos. El desdén por la necesidad de los bosques para la oxigenación del planeta (y, por tanto, para la propia sobrevivencia) tiene algo análogo con el desdén por la necesidad de lo universal para la estabilidad de lo teórico, y, por tanto, para la sobrevivencia de las propias teorías, incluso de las teorías que niegan la universalidad. Retomando otra vieja y conocida imagen, el rechazo de toda universalidad equivale a serruchar la rama del árbol sobre la que se está sentado.

Es cierto que la afirmación de la universalidad puede ser calificada como “universalismo”; pero la automática descalificación de *todo* universalismo como “etnocentrismo” (o, particularmente, “eurocentrismo”) incurre en manifiesta unilateralidad. No siempre las afirmaciones de la universalidad la identifican (explícita o implícitamente) con la propia *forma de vida*. Además, esa descalificación tiene que tener, ella misma, pretensión de validez universal, con lo cual comete una autocontradicción. Y si no tuviera tal pretensión se auto-relativizaría, es decir, equivaldría a reconocer que no siempre se cumple; pero el caso es que su no-cumplimiento implica justamente afirmación de la universalidad. El *relativismo cultural* –que se sostuvo y se sostiene aún sobre todo en Europa y los Estados Unidos, o, en todo caso, proviene de ahí, del “Centro”, y no de los “países periféricos”– consiste en señalar que los rasgos propios de cada sistema cultural sólo pueden ser evaluados dentro del contexto respectivo.⁶ Pero no puede dejar de pretender que ese señalamiento es universalmente válido. Y si se lo entiende como mero requisito metodológico, no resulta lícito inferir de él un relativismo *ético*.⁷ En general, las afirmaciones relativistas no se consideran a sí mismas meramente relativas, y por tanto se autoadjudican tácitamente una visión privilegiada de la cual carecen quienes quedan dentro de lo relativizado. Pero lo significativo, y que no suele tenerse en cuenta por la filosofía de la liberación, es que, como dije, la mayor parte de los relativismos extendidos a lo ético, y, por tanto, la mayor parte de las negaciones obcecadas de la universalidad, tienen su origen precisamente en el “Centro” y no en la “periferia”.

⁶ HARRIS, M., *Introducción a la antropología cultural*, Madrid, Alianza. 1981: 598.

⁷ GERMANI, G., La sociología y el problema de la vida moral, en: BERNSTEIN, J. (compil.), *La sociología y el problema de la vida moral*, Buenos Aires, Paidós, 1968: 249.

Hay también antiuniversalistas que no se excluyen a sí mismos del etnocentrismo. Es el caso del neopragmatista norteamericano Richard Rorty, quien se confiesa etnocéntrico.⁸ Pero entonces debería reconocer que el etnocentrismo no es exclusivo del universalismo, ya que él mismo pone en evidencia que también se puede ser a la vez etnocentrista y antiuniversalista. En rigor, el etnocentrismo debería considerarse, sin embargo, como una falacia en la que se incurre inconscientemente. Si alguien advierte que está cometiendo una falacia, y se obstina en seguir cometiéndola, ya no comete un mero error, sino una mentira. El etnocentrismo se denuncia, razonablemente, desde fuera de él. Sólo se lo puede denunciar desde dentro cuando se intenta superarlo, es decir, abandonarlo. Si digo que pienso así y así *porque* soy norteamericano (o latinoamericano, o europeo, o africano o asiático, o porteño o cordobés) admito la contingencia de mis propias ideas; pero a esa afirmación ya no puedo considerarla a la vez contingente. Dicho de otro modo: si reconozco que mis convicciones dependen de mi contexto, entonces o bien quito de ese contexto dicho reconocimiento o bien aquellas convicciones dejan de ser convicciones.

Por eso, a mi juicio, el uso del universalismo como “instrumento de dominación” no debería designarse “etnocentrismo”. Quien hace ese uso no cree que sus convicciones sean universales: sólo *simula* crearlo. Si lo denunciamos, es que tratamos de *desenmascararlo*. El etnocentrista, en cambio, ya sea inconsciente o consciente (como Rorty) de su etnocentrismo, no *simula*, sino que se *equivoca*. Cuando lo denunciamos, no *desenmascaramos* nada; no indicamos una mentira, sino un error. De todos modos, lo que estoy tratando de expresar es que el universalismo *no siempre*, ni *necesariamente*, constituye una mentira o un error.

Cualquiera de las mencionadas denuncias, si se hace con reconocimiento de sus propias restricciones, es ampliamente justificable. Lo que a mi juicio se debe denunciar es el error que se comete –también consciente o inconscientemente, como simulación o como equivocación– cuando no se toman en cuenta esas restricciones. Quizás la ética de la liberación podría argumentar que esa denuncia, para que tenga alguna eficacia, debe ser *fuerte*, y que, para ser fuerte, tiene incluso que exagerarse, evitando toda elasticidad, aunque esto suponga desfigurar los hechos. Quien padece hambre, se diría entonces, tiene derecho a ciertas incongruencias.

Creo que semejante derecho podría discutirse; pero no es el asunto principal. El asunto principal es el de que las incongruencias, en definitiva, no pueden favorecer a quienes padecen injusticia. En otros términos: no sólo no es necesario incurrir en incongruencias para defender aquello a lo que realmente se tiene derecho (la no-exclusión, la satisfacción de las necesidades básicas) –dado que puede defendérselo con argumentos muy congruentes–, sino que, además, las incongruencias del dominado dan al dominador un nuevo pretexto para continuar con sus prácticas o para simular

⁸ RORTY, R., *Objetivism, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press. 1991.

justificaciones de las mismas. Por otra parte, suponiendo que el hambriento tenga derecho a incurrir en incongruencias, quienes no padecen el hambre, o al menos no la padecen hasta el punto de no poder argumentar, y son responsables de denunciar la injusticia que el hambre significa, carecen de ese derecho, ya que les toca precisamente hallar los mejores argumentos para una causa justa.

Los buenos argumentos presuponen necesariamente la universalidad. Cuando los argumentos se refieren a la fundamentación de la ética, tienen por de pronto –no es lo único– una relación directa con la idea de una ética universal o “global”. Sobre el problema de si semejante idea es o no “utópica” me he ocupado en otra parte.⁹ Quisiera ahora destacar que la ética del discurso, y Apel en particular, pone especialmente de relieve la “necesidad de una ética universal” en la época de la globalización, e incluso lo ha hecho ya desde la década de 1960, en su primer libro importante,¹⁰ cuando todavía no era frecuente hablar de “globalización”. En un artículo más reciente,¹¹ intenta mostrar que su propuesta sigue siendo válida, *a fortiori*, ahora que la globalización ha adquirido carácter dramático e irreversible. Pero la fundamentación de esa ética necesaria no puede lograrse por métodos empíricos, como lo pretenden, por ejemplo, Sisela Bock en 1995, Michael Walzer en 1996 o, sobre todo, Hans Küng,¹² o como ya lo habían anticipado algunos etólogos.¹³ La propuesta de Küng, y en parte las de los otros pensadores mencionados, expresan la sin duda importante percatación de que la globalización, aunque irreversible, no puede ya continuar a espaldas de la ética. A esa percatación le acompaña una meritoria determinación de difundir esa circunstancia y de indagar cómo y en qué medida sería posible implementar e institucionalizar ciertos consensos éticos universales, empíricamente verificables. Pero se trata de propuestas que olvidan algo elemental. Desde Kant ha quedado claro, para quienes pretendan pensar la ética en serio, que la fundamentación ética sobre base empírica es inevitablemente deficiente. Intentos como el de Küng o el de Walzer, o también, desde otra perspectiva, la negación de la fundamentación que efectúa Rorty pretendiendo promover así actitudes morales espontáneas, son recursos con los que se trata de evitar la generalización del desaliento moral, y del escepticismo ético, pero, paradójicamente, pueden resultar precisamente nuevas causas de eso mismo. Kant lo comprendió y lo explicó suficientemente: de la mera “filosofía moral popular” (empírica) es

⁹ MALIANDI, R., *op. cit.*

¹⁰ APEL, K-O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, tomo II: 358-435.

¹¹ APEL, K-O., “La globalización y la necesidad de una ética universal”, *Erasmus (Revista para el diálogo intercultural)*, 1999; 1 (1): 7-28.

¹² KÜNG, H., *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, Trotta, 1999.

¹³ Eibl-Eibesfeldt, I., *Amor y odio. Historia elemental de las pautas elementales de comportamiento*, México, Siglo XIX, 1977:85-98.

menester pasar a una “metafísica de las costumbres”, en la que lleguen a reconocerse los principios *a priori*. La pertinaz falacia empirista, que malentende lo apriorístico, confundiéndolo con fantasías o ensoñaciones filosóficas, deriva fácilmente en la aserción escéptica de que toda la moralidad se disuelve en una ilusión.¹⁴

Küng, que simpatiza con el “minimalismo” de Walzer –aunque no lo adopta decididamente (y prefiere no hablar de “mínimos”, sino de lo “elemental”)–, malentende en cambio la ética del discurso, de un modo semejante a como los empiristas malentienden el sentido de lo *a priori*. Interpreta esa ética como un intento de inferir normas de valor incondicional a partir de la comunidad de comunicación y argumentación, y confunde –como suele ocurrir– la fundamentación reflexiva con la deductiva. Además, y sobre todo, pierde de vista que hay allí una restricción a lo más “elemental” pensable: un *principio procedimental* que indica cómo legitimar normas situacionales. Éstas no se infieren de aquél, sino que son *legitimadas* por aquello a lo que el mismo remite, es decir, a discursos prácticos en los que se busca la formación de consenso. Las normas situacionales, materiales, sustantivas, a los que se ajustan las acciones, no son incondicionales, sino que están culturalmente condicionadas, pero se hacen *válidas* en la medida en que son aprobadas a través de discursos prácticos. Sólo tiene verdadera validez universal incondicionada la *metanorma* que exige que en principio se respeten las normas situacionales y que, entre ellas, se cumplan aquellas que cuenten con el consenso (al menos probable, presumible) de todos los afectados por ese cumplimiento, es decir, por el tipo de acción al que remiten dichas normas. Hay entre lo normativo “elemental” y lo normativo situacional (o culturalmente específico) una decisiva diferencia, que no consiste sólo en la universalidad esencial de lo primero, sino también en que lo primero permite obtener un criterio para validar lo segundo. Las normas situacionales pueden ser halladas en la experiencia, en tanto que la “metanorma”, o norma “elemental”, es *a priori* y por tanto no se puede dar con ella mediante métodos empíricos.

Sostiene Apel que el “Projekt Weltethos” de Küng, al igual que las éticas “minimalistas”, se vincula inevitablemente al comunitarismo, y éste es por su parte un modo de negar la posibilidad de una fundamentación racional de la ética universal. No hay que olvidar, como remarca Apel, que Küng es teólogo, y profesa, por tanto, una creencia religiosa que difícilmente pueda reducirse a indicaciones de lo “elemental”. En su propuesta ética, sin embargo, no sólo tendría que “poner entre paréntesis” sus presupuestos religiosos, sino también suponer que lo mismo pueden y deben hacer quienes profesan creencias religiosas distintas.¹⁵ Pero el caso es que hay “presupuestos trascendentales” que son condiciones de posibilidad de la argumentación y, por ende, no pueden ser puestos “entre paréntesis”. Y precisamente esos presupuestos tienen que hacerse valer en la fundamen-

¹⁴ KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad.Ausg. Band IV: 407-410.

¹⁵ APEL, K-O., *Ib.*:16.

tación de una ética universal, al menos como *complementación* de la alusión a valores que se seleccionen empíricamente.

Se requiere, en definitiva, no sólo una ética universal, sino también una fundamentación trascendental que la legitime. Una ética universal trascendentalmente fundamentada no puede ser jamás una mera estrategia de dominación, porque la dominación contradice tanto la universalidad como los presupuestos trascendentales de la argumentación. Esto es lo que suele no entenderse, o malentenderse en pensadores liberacionistas, o al menos cercanos a esa posición, como es el caso de Samuel Arriarán.¹⁶ La ética de Dussel, de hecho, reconoce un principio material universal (la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana)¹⁷ y otro principio moral formal universal (procedimental, como el de la ética del discurso, y además con explícito reconocimiento de éste).¹⁸ En el primer caso, sin embargo –y aun cuando Dussel intenta desactivar los argumentos de la “falacia naturalista”–¹⁹ se realiza un paso del “es” al “debe” que no queda suficientemente fundamentado. De lo puramente descriptivo no puede inferirse proposiciones normativas, ya que, de otro modo, podría alguien justificar la dominación, por ejemplo, porque ésta se da “de hecho”. Sigue siendo válido, además, el aserto kantiano de que la pretensión de extraer principios de la experiencia desemboca en relativismo, y, por tanto, en negación del universalismo. La ética de la liberación es consciente de ello en la medida en que se opone a las posturas escépticas. Recordemos que incluso la “ética material de los valores” debió valerse del criterio apriorístico.

En rigor, no se trata de la distinción entre lo abstracto y lo concreto, ya que ésta vale tanto en lo descriptivo como en lo normativo. Por otra parte, “abstracto” y “concreto” son términos correlativos, e incluso *complementarios* (lo abstracto sin lo concreto es ciego; lo concreto sin lo abstracto es vacío) y *relativos* (ya que hay *grados* de abstracción, y, por tanto, de *concreción*)

¹⁶ Arriarán sostiene que, por ejemplo, más allá de sus desacuerdos, Apel y Habermas coinciden en sostener “una posición etnocentrista disfrazada de universalismo”. ARRIARÁN, S.; SANABRIA, J. R. (comps.), *Hermenéutica, educación y ética discursiva (En torno a un debate con Karl-Otto Apel)*, México, Universidad Iberoamericana, 1995:50.

¹⁷ En el párrafo que Dussel considera como el “más complejo y difícil de esta ética”. DUSSEL, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998:129.

¹⁸ DUSSEL, E., *op. cit.*: 206 ss.

¹⁹ Dussel apunta con razón que hay, en el problema de la “falacia naturalista”, *dimensiones* diversas que a menudo se confunden. Pero creo que se equivoca en su intento de demostrar que se puede *inferir* conclusiones normativas a partir de enunciados descriptivos. En cambio, lo que sí puede afirmarse es que los enunciados descriptivos *presuponen* enunciados normativos en su dimensión *pragmática*. Pero es una cuestión que no puedo desarrollar en los límites del presente trabajo. DUSSEL, E., Algunas reflexiones sobre la ‘falacia naturalista’, en: FORNET-BETANCOURT, R. (Compil.), *Karl-Otto Apel und die lateinamerikanische Philosophie*, Concordia, Aachen, 2002:48-61.

Para lo que aquí nos importa, hay que recalcar que no hay liberación sin universalidad ética, lo mismo que, recíprocamente, no puede haber universalidad ética sin liberación. La verdadera universalidad, la que no es mero etnocentrismo o eurocentrismo, no sólo es compatible con el reconocimiento de las diferencias, sino que, en cierto sentido, consiste ella misma en ese reconocimiento, aun cuando, como señala Taylor, la “mera diferencia” no sirve de fundamento a la igualdad de valor. La unión en el mutuo reconocimiento de las diferencias implica compartir asimismo otros valores con respecto a los cuales somos todos iguales, no diferentes: “Reconocer la diferencia... requiere un horizonte de significación, en este caso compartido”.²⁰ Por otra parte, resulta interesante la aseerción de Miró Quesada en el sentido de que la aplicación del criterio de universalidad consensual impide precisamente el uso de la ciencia y la técnica como instrumentos de dominación, y de que la universalidad, bien entendida, consiste en una “convergencia de los proyectos individuales en el gran proyecto colectivo de autoforjación de un destino histórico común”.²¹

Creo que toda propuesta ética formulada *en serio* presupone el reconocimiento del principio de universalidad. Las reservas –o, en ocasiones, los abiertos rechazos– que contra ese principio suelen expresarse derivan del prejuicio según el cual se apela a él para ejercer alguna forma de dominio sobre los demás. Ese prejuicio, por cierto, no es una mera arbitrariedad, sino la forma como se manifiesta, de modo confuso, el respeto a otro principio, opuesto a aquél: el principio de individualización. Este último ha tenido diversas versiones (por ejemplo, en la filosofía de la vida, con pensadores como Dilthey, Nietzsche, Simmel o Bergson). Pero a mi juicio es necesario reconocerlo, no *en lugar* del principio de universalización, sino *junto* a él, como hacía, por ejemplo, Hartmann cuando hablaba de la necesidad de una “inversión” del imperativo categórico.²² Se trata de una gran paradoja de la vida moral: lo universal y lo individual son dos de sus aspectos básicos, que se excluyen mutuamente, pero que también se *incluyen*, es decir, se presuponen entre sí. Lo que esta relación indica es, a

²⁰ TAYLOR, C., *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994:86; DUSSEL, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, op. cit.: 119.

²¹ En nota al pie aclara el filósofo peruano que aunque, desde luego, no es posible alcanzar fácticamente consensos universales, se trata de un criterio de acción que es inconciliable con toda forma de dominio de unos hombres sobre otros. MIRÓ QUESADA, F., *Hombre, naturaleza, historia. El problema de una fundamentación racional de la ética*, en: SOBREVILLA, D. (compil.), *El derecho, la política y la ética*, México, Siglo XIX, 1991:129.

²² MALIANDI, R., *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, 1998:129-142; Synchronische Prinzipien–Konvergenz: eine Auseinandersetzung mit Karl–Otto Apel en: FORNET–BETANCOURT, R. (Compil.), op. cit.:62-82; Die Pflicht zur Mitverantwortung. Ethische Wertung zwischen Prinzipienethik und Situationsethik, en: BÖHLER, D.; KETTNER, M.; SKIRBEKK, G. (comps.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl–Otto Apel*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003.

mi juicio, conflictividad de principios, conflictividad *a priori*. Se trata de un aspecto que suele soslayarse en las teorías éticas, y así ocurre incluso en las dos que aquí interesan: la ética del discurso y la ética de la liberación. La primera de ellas, centrada sobre todo en la universalidad (consensual) a la que remite su “norma básica” no advierte suficientemente el principio de individualización; pero como éste de algún modo se le impone (por ejemplo en el fenómeno de la “responsabilidad frente a sistemas de autoafirmación”), tiene que reconocer la necesaria restricción de la aplicabilidad de esa norma básica, y valerse de una “parte B” que fundamente las “condiciones de aplicación”. La ética de la liberación, por su parte, centrada en el “Otro”, el “excluido”, las concretas víctimas de la actual globalización, si bien advierte la importancia de la universalidad, atiende más a los usos espurios o aberrantes de ese concepto (naturalmente, para rechazarlos) que al concepto mismo. El “principio liberación” que exige ante todo la “transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo de la vida humana en general”²³ es, desde la perspectiva de la ética convergente, una conjunción de los principios racionales de la dimensión crítica de la razón (exigencia sincrónica de individualidad y exigencia diacrónica de cambio). Se reconoce a sí mismo como de “validez universal”;²⁴ pero es importante distinguir entre la universalidad del principio (su inevitable pretensión de validez, propia de todo principio) y el principio de universalidad (la propuesta de la universalizabilidad como criterio deóntico). Así como a la ética del discurso se le “escapa” la importancia del principio de individualidad, creo que a la ética de la liberación se le “escapa”, en cambio, la del principio de universalidad. Sin embargo, es obvio que ambas éticas se manejan con los dos principios; sólo que subordinan uno a otro porque coinciden en un mismo defecto: no advierten el *a priori* de la conflictividad. El desarrollo de este concepto, entonces, sería uno de los posibles resortes de *mediación* entre ambas éticas.

III. La razón primigenia

Las condiciones de posibilidad de la argumentación no pueden ser, a su vez, argumentaciones; pero tampoco pueden ser elementos irracionales. Aunque las verdaderas argumentaciones son siempre racionales, no todo lo racional es necesariamente argumentativo. Particularmente en lo que concierne a la razón práctica, hay que admitir algún estadio *pre-argumentativo*. Es cierto que las “acciones racionales” tienen que ser *justificadas* por medio de argumentaciones; pero su *justificabilidad* es previa a su *justificación* efectiva. Además, si la justificación fáctica no tuviera lugar, esas acciones seguirían siendo justificables; es decir que los argumentos no inauguran la justificabilidad, sino que vehiculizan la justificación.

²³ DUSSEL, E., *Ib.*:558.

²⁴ DUSSEL, E., *Ib.*:559.

El carácter racional de la praxis, o, más concretamente, de una acción determinada, equivale a su *justificabilidad*,²⁵ que es confirmada, pero no *establecida* por los argumentos. La racionalidad práctica depende entonces de otra instancia, a saber, la nuda oposición a lo conflictivo, es decir, el esfuerzo por *evitar* conflictos evitables, o por *resolver* conflictos solubles (aunque de antemano, en cada caso concreto, no se sepa si lo son), o, en fin, por *regular* conflictos insolubles, es decir, por ejemplo, fijar o indicar normas de *convivencia* en casos en que la *conciliación* es imposible.²⁶ Una acción es “racional” cuando *minimiza* la conflictividad o, al menos, se orienta a esa minimización. Pero, para ser íntegramente racional, tiene que complementarse con el reconocimiento de que la conflictividad es inevitable en la praxis. Al menos en ocasiones, se evitan, o resuelven o regulan conflictos concretos, mientras que la conflictividad, esto es, la estructura conflictiva de las interrelaciones sociales, permanece. Ella puede ser *minimizada*, pero no evitada. Creo, contra todas las variantes de la postura funcionalista, que una sociedad exenta de conflictos no sólo es imposible, sino que tampoco puede ser siquiera coherentemente pensada como “idea regulativa”.

El hecho es que, como dije, las condiciones de posibilidad de la argumentación (concepto básico de la pragmática trascendental) no pueden tener a su vez carácter argumentativo. Afirmarlo sería incurrir en un círculo lógico. Pero, como asimismo afirmé, no pueden ser tampoco irracionales. Popper hablaba de una “decisión moral por el racionalismo”, y de una “fe irracional en la razón”. Lo que aquí estoy tratando de decir tiene que ver con eso, y con la crítica que reiteradamente le ha dirigido Apel, a saber, que los presupuestos normativos de las argumentaciones racionales *no* son irracionales, y que tampoco es irracional la decisión por una actitud racionalista.²⁷ Es cierto, sin duda –porque se confirma a diario–, que en la conducta humana de hecho predomina lo irracional sobre lo racional. Pero precisamente la “decisión por la razón” es una de las pocas actitudes racionales que podemos adoptar. Quizá se trate, como quiere Popper, de una decisión *moral*, pero no hay por qué pensar lo moral como irracional. Yo

²⁵ El carácter específico de esa “justificabilidad” tiene que ser, sin embargo, aclarado y enfatizado. No se trata meramente de la “conformidad” con el deber, en términos kantianos, sino también de lo que Kant llamaba “moralidad”, es decir, de una cualidad propia de acciones que el agente podría querer como ejemplos del cumplimiento de una ley universal. Pero además –y en esto insiste la ética convergente–, tiene que entenderse a la vez como cualidad de acciones en las que el agente toma en cuenta sus responsabilidades personales, intransferibles, o el carácter personal, único, irrepetible, de quienes son *destinatarios* de dichas acciones.

²⁶ La indicación de normas determinadas requiere, sí, argumentación; pero la “racionalidad” está presente ya en la mera actitud de quien está dispuesto a indicarlas.

²⁷ APEL, K-O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, I:16 y ss.; II: 149 y ss., 222 y ss., 405 y ss.; y *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998:76 y ss.

diría que es una decisión *pre-argumentativa*, pero no *pre-racional*. Ahora bien, lo pre-argumentativo, aunque preceda la argumentación y predisponga al agente a argumentar y a recomendar la argumentación para resolver conflictos, no va necesariamente ligada al acto argumentativo, ya que en principio es posible obrar racionalmente —es decir, tendiendo a la minimización de la conflictividad— mediante el recurso a medios no argumentativos. Esto es lo que no ve la ética del discurso. La exigencia de resolver conflictos de intereses mediante recurso a la argumentación es, a mi juicio, una exigencia doble: exige resolver el conflicto y exige hacerlo mediante discurso práctico, es decir, mediante argumentos. Pero el caso es que la argumentación no constituye la única alternativa a la violencia (con la cual los conflictos no se resuelven, sino que se *disuelven*).²⁸ También el amor, por ejemplo, podría ser un medio de resolver conflictos. Aunque no se trate de un medio racional, estaría sirviendo a una finalidad racional, como es la solución del conflicto. Pero la cuestión no es, en lo esencial, la de si hay o no otros recursos adecuados, sino la de si la mera exigencia de resolver los conflictos no es ya, *antes* de la indicación del medio, una *exigencia racional*. Lo que sostengo es que sí lo es, y que constituye la “actitud racionalista” de la que hablaba Popper, pero que no es, como él pensaba, el resultado de una decisión irracional, sino la base originaria y común de todos los actos racionales, incluso, claro está, de los actos argumentativos. Expresado en términos clásicos, sostengo que la resolución por medio de argumentos es una *diferencia específica*, en tanto que la nuda exigencia de resolución es el *género próximo* de la racionalidad, al menos de la racionalidad práctica.

Esa razón pre-argumentativa, inadvertida por la ética del discurso, es, en cambio, bien percibida y además tematizada por la ética de la liberación. Dussel, remitiéndose a Levinas, llama “razón ética originaria” al “momento primero racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón” en el que se tiene la *experiencia del Otro*, de modo previo a toda comunicación con él. El concepto se vincula al de “verdad práctica”, que habría que discutir aparte; pero me interesa rescatar la idea de que hay efectivamente una forma práctica de racionalidad que precede a las demás operaciones racionales. La “razón ética originaria” se ejerce ante todo en el *reconocimiento* del sujeto ético (el “Otro”) como *igual*, lo cual es previo al uso de la razón *discursiva* en sentido estricto.²⁹ La argumentación presupone ese reconocimiento. Siempre apoyándose en Levinas, llega Dussel a hablar incluso de una “razón ética preoriginaria”,³⁰ expresión que me parece ya un tanto exagerada, pero que, de todos modos, remarca su percatación de que hay racionalidad anterior a

²⁸ La argumentación y la violencia difieren, sin duda; pero no en su carácter de medios para determinado fin, sino porque persiguen fines distintos. *Resolver* un conflicto es una instancia dialéctica consistente en eliminar la oposición conciliando los términos opuestos y, por tanto, conservándolos. *Disolverlo*, en cambio, significa eliminar uno de los términos opuestos, o subordinarlo —por la fuerza— al otro.

²⁹ DUSSEL, E., *ib.*:210-211.

³⁰ DUSSEL, E., *ib.*: 231, 294; 302 y ss., 370 y ss., 422 y ss.

los argumentos, y de que ella constituye, como dije antes, una condición de posibilidad de éstos.

No creo que la razón originaria (o *pre*-originaria), o, como prefiero llamarla, *primigenia*, o *preargumentativa*, resida fundamentalmente en la “experiencia” o el “reconocimiento” del Otro, ni tampoco –como quieren Levinas y Dussel– en la “responsabilidad *a priori*”³¹ por él. Admito que todo ello es *parte* de esa razón, y que también condiciona la posibilidad de la argumentación propiamente dicha; pero no que sea en ella lo *esencial*, lo cual, a mi juicio, se encuentra más bien, en la ya mencionada actitud anti-conflictiva. La exigencia de minimización de la conflictividad está necesariamente presupuesta en aquel “reconocimiento” y en aquella “responsabilidad”. Minimizar lo conflictivo equivale a buscar el equilibrio y la armonía, y por tanto la justicia. También la exigencia de *exclure la exclusión* e incluso la de la correspondiente “liberación” presupone la originaria oposición a la conflictividad. El único conflicto aprobable por la razón es, precisamente, *el conflicto con la conflictividad*, que refleja la antinomia entre la razón y lo conflictivo en general. La posible paradoja aquí implícita deja de serlo conforme se admite, como dije antes, la bidimensionalidad de la razón: mientras la dimensión fundamentadora equivale, ante todo, a la impugnación de lo conflictivo, la dimensión crítica contiene la percepción y la comprensión de que lo conflictivo es inevitable. La razón, en sentido pleno –preargumentativa y argumentativa–, funciona en el equilibrio de ambas funciones.

De nuevo aparece, entonces, la necesidad de tematizar la conflictividad como recurso para una mediación entre la ética del discurso y la de la liberación. Estas dos expresiones del pensamiento práctico contemporáneo admiten asimismo una convergencia con concepciones éticas como la de la moral latinoamericana entendida como “moral emergente”,³² o de la que se viene denominando “ética del desarrollo”³³, o la de la “ética orientada al

³¹ Un “*a priori*” que, a mi juicio, Dussel no demuestra fehacientemente. DUSSEL, E., *ib.*:364 y ss.

³² Roig admite expresamente la compatibilidad de esa “moral emergente” o “moral de la emergencia” con la ética discursiva de Apel. Señala su acuerdo con ésta, por ejemplo, en defender un “pensamiento fuerte”, contra el *pensiero debole* de Vattimo o la “incertidumbre normativa” de Derrida y Baudrillard, u otras “debilidades” posmodernas por el estilo. La mencionada “fuerza” alude a la conjunción de una referencia universalista con un *compromiso social*. Admite también, como Apel, la subsistencia del ideal cosmopolita de tradición kantiana, y rechaza la idea rortyana de un “etnocentrismo” del *common sense*. ROIG, A. La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina, en: AA.VV., *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação. Modelos complementares*, São Leopoldo, UNISINOS, 1994:181 y ss. Sobre el pensamiento de Roig, cf. PÉREZ ZAVALA, C., *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, ICALA, 1999.

³³ Sobre esta ética ver especialmente KLIKSBURG, B., (compil.), *Ética y desarrollo. La relación marginada*, Buenos Aires, El Ateneo, 2002. Como sostiene David A. Crocker, “los especialistas en Ética del Desarrollo coinciden en considerar que la dimensión moral de

futuro”.³⁴Todas ellas coinciden, fundamentalmente –y al margen de sus discrepancias–, en la parentoria exigencia de excluir la exclusión.

Recibido: 12/08/2005

Aceptado: 25/10/2005

la teoría y la práctica del desarrollo es tan importante como los componentes científicos y políticos” (CROCKER, D. A., *Ética internacional del desarrollo: fuentes, acuerdos, controversias y agenda*, en: KLIKSBERG, B. (Compil.), *ob. cit.*: 429. También Edgar Morin aclara que el desarrollo meramente tecno-científico y económico no sólo es insuficiente, sino que trae a menudo “subdesarrollos mentales, psíquicos y morales” (MORIN, E., *¿Estamos en un Titanic?*, en: KLIKSBERG, B. (Compil.), *ob. cit.*: 143-148). No hay, según él, desarrollo humano sin “las ideas éticas de solidaridad y de responsabilidad”. La ciencia ha alcanzado hoy tanto poder, que requiere con urgencia ser éticamente controlada, lo cual, a su vez, supone implementar la conjunción de ciencia, ética y política, y una regulación a nivel planetario. “No hay que subordinar más el desarrollo humano al desarrollo económico; debemos invertir esto y subordinar el desarrollo económico al desarrollo humano”.

³⁴ Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.