



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES

**JORNADAS
NACIONALES DE
ÉTICA 2009
CONFLICTIVIDAD**

Buenos Aires, 10, 11 y 12 de Junio de 2009

TOMO II

Índice

TOMO I I

Conflictos de deberes: una reflexión a partir de Kant Andrés Crelier	491
Las condiciones fácticas del conflicto normativo Alberto Damiani	511
El fundamento de la conflictividad moral y la legitimidad de su correspondencia práctica H. Daniel Dei	525
Conflictos de valores y de intereses. Dos límites de la ética del discurso Julio De Zan	535
Ética, moral y política Rubén Dri	561
Conflictos constitucionales, inconmensurabilidad y resolución racional Guillermo Lariguét	577
Conflictividad y convergencia en el Derecho Luis Aníbal Maggio	603
El a priori de la conflictividad Ricardo Maliandi	629
El conflicto axiológico del utopismo: igualdad versus libertad Lucas Emmanuel Misseri	643
La conflictividad en la asignación de intención Daniel Trapani	659
VI. CONFLICTIVIDAD, LENGUAJE Y TECNOLOGÍA	
Multimedia y conflictividad Javier Flax	685

El conflicto de las interpretaciones en torno de la técnica: Ortega y Heidegger	703
Silvia Cristina Gabriel	
Conflictos inherentes: racionalidad práctica y tecnología	723
Diego Lawler	
La razón ajena y el lenguaje de la filosofía: un enfoque desde Kant	735
Daniel Leserre	
Conflicto vs. deliberación consensual	743
Dorando J. Michelini	
Conflicto en los confines de la argumentación	769
Leandro Paolicchi	
Posibilidades y límites de la argumentación moral: un diálogo con el emotivismo	785
Nicolás Zavadvker	
VII. CONFLICTIVIDAD, ANTROPOLOGÍA Y TRAGICIDAD	
El conflicto nómades-sedentarios en el mundo globalizado	799
Cristina Ambrosini	
Razón y dilema trágico	815
María Teresa Calatroni	
La vida en conflicto o el conflicto con la vida	829
Ricardo O. Diez	
Guerra y conflicto	847
Graciela Fernández	
La cuestión del morir y la posibilidad de actitudes heroicas	859
María Raquel Fischer	
Algunas reflexiones evolucionistas sobre la ética convergente	881
José Luis Fliguer	
Conflictividad y tragedia	895
María Gabriela Rebok	

La agresividad, el narcisismo y sus efectos en la conflictividad humana	913
Eduardo Said	
WECHSELWIRKUNGEN y tragedia de la acción moral	925
Gustavo Salerno	

Conflictos de deberes: una reflexión a partir de Kant¹

Andrés Crelier*

Resumen

El trabajo propone una reflexión acerca del problema de los conflictos de deberes a partir de la filosofía moral kantiana. Se sostiene que la formalidad y generalidad de las normas morales es una de sus condiciones de sentido (1), que la necesidad de especificar las normas es otra condición (2), y que la conflictividad moral se puede en principio evitar, si las normas se especifican adecuadamente en referencia a la situación (3). Luego se plantea la cuestión de los límites que tiene la tarea de especificar deberes, lo cual lleva a admitir la inevitabilidad de los conflictos morales (4). Finalmente, se reflexiona acerca de la relación entre la conflictividad y la libertad humana (5).

Artículo

Introducción

Mi trabajo parte del convencimiento de que la filosofía moral kantiana proporciona un marco válido para la reflexión ética contemporánea. Las razones de esto son tanto su carácter “modesto”² -en tanto propuesta con un mínimo de recursos conceptuales y carente de exigencias sustantivas- como el hecho de que Kant se apoya -o al menos pretende hacerlo- en el conocimiento moral presente en toda persona, del cual ofrece una reconstrucción teórica plausible e intuitivamente adecuada. No argumentaré, sin embargo, en favor de este convencimiento inicial -que tiene un desarrollo,

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Es miembro de la *Asociación Argentina de Investigaciones Éticas* (de Buenos Aires) y trabaja en grupos de investigación en la Universidad Nacional de Mar del Plata, donde además es docente. Ha publicado artículos en libros y revistas nacionales como del exterior acerca de temas de filosofía práctica, especialmente ética discursiva, tema sobre el cual realizó su tesis de Licenciatura en Filosofía (*Tras la argumentación. Relectura de la ética apeliana*, Mar del Plata, Suárez, 2004) y su tesis doctoral (*De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*, La Plata, Edulp, en prensa). andrescrelier@yahoo.com.ar.

¹ Agradezco los comentarios que se realizaron a este trabajo durante las *Jornadas Nacionales de Ética* por los participantes en el panel y asistentes, especialmente a Daniel Trápani.

² La modestia del sistema kantiano, junto con su base no fundacionalista en el entendimiento racional común -tanto en la filosofía teórica como la práctica-, son aspectos resaltados en la reinterpretación que realiza Karl Ameriks de la filosofía crítica en *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Véase especialmente la parte I, “Kant’s Modest System”, pp. 37-80.

por ejemplo, en la ética del discurso-, sino que, siguiendo la etimología del término “investigar”, intentaré ponerme en la huella (*in vestigium*) de la teoría kantiana para pensar desde allí una problemática particular.

Se trata de cómo pensar los conflictos que se producen a menudo entre deberes contrapuestos, es decir, que no pueden cumplirse a la vez. ¿Se trata de situaciones morales auténticas o de meras ilusiones subjetivas, producto de nuestra incapacidad para determinar los deberes incondicionados? En tanto ilusiones, ¿resultan evitables mediante una reflexión objetiva que elimine todo conflicto? ¿O constituyen más bien aspectos inevitables de la moralidad humana? Creo que este tipo de interrogantes puede abordarse con rigor teórico desde la filosofía kantiana. Guiado por ella, iré proponiendo algunas respuestas o esbozos de respuesta, lo cual me llevará a criticar también diversos aspectos de la propuesta kantiana.

Concretamente, mi trabajo está dividido en cinco partes correspondientes a cinco tesis sobre el problema a discutir. En primer lugar, sostendré que la formalidad y generalidad de las normas morales es una de sus condiciones de sentido. Con ello resignifico la tesis kantiana que resume en un imperativo categórico todo el contenido de la ley moral. Desde esta perspectiva, resulta efectivamente imposible concebir conflictos entre los deberes morales. En segundo lugar, señalo que la necesidad de especificar las normas es otra condición de sentido, que Kant reconoce para la ciencia moral en su conjunto pero que no toma en cuenta en la tarea propiamente crítica, aquella que busca deslindar los aspectos puros o trascendentales de la moralidad. En este punto se abre un espacio para pensar infinidad de conflictos entre normas concretas. En tercer lugar, sostengo que esta conflictividad se puede en principio evitar si las normas se especifican adecuadamente en referencia a la situación en la que se las aplicará. En cuarto lugar, planteo la cuestión de los límites que tiene la tarea de especificar deberes, lo cual lleva a admitir la inevitabilidad de los conflictos morales, en contra del punto de partida inicial. Finalmente, en quinto lugar, propongo una reflexión acerca de la relación entre la conflictividad inevitable y la libertad humana. En un sentido kantiano, sostengo allí que el sufrimiento moral causado por los conflictos de deberes es un indicio de que el hombre es libre, o al menos de que al actuar debe pensarse bajo la idea de libertad.

1. La formalidad de las normas morales y la imposibilidad de un conflicto de deberes

Tomaré como punto de referencia inicial la siguiente cita de Kant sobre los conflictos de deberes:

Un conflicto de deberes consistiría en una relación entre ellos, en virtud de la cual uno de ellos anularía al otro (total o parcialmente). Pero, dado que deber y obligación en general son conceptos que expresan la necesidad *objetiva*

práctica de determinadas acciones, y puesto que dos reglas opuestas entre sí no pueden ser a la vez necesarias, sino que cuando es deber obrar obedeciendo a una, obrar siguiendo a la otra no solo no es deber alguno, sino incluso contrario al deber: es totalmente impensable una *colisión* de deberes y obligaciones. No obstante, en un sujeto y en la regla que él se prescribe pueden muy bien encontrarse dos razones de la obligación, de las que una u otra es, sin embargo, insuficiente para obligar, porque entonces una no es deber. Si dos razones semejantes se oponen entre sí, la filosofía práctica no dice entonces que la obligación más fuerte conserva la supremacía, sino que la *razón* más fuerte para obligar conserva el puesto (*fortior obligandi ratio vincit*)³.

Mi primer acercamiento a la posición kantiana consiste en afirmar que Kant tiene razón a nivel conceptual u “objetivo”, más concretamente, con respecto a una condición de sentido de las normas morales. La perspectiva kantiana básica en este punto es que si la moralidad es algo y no una mera quimera, tiene la forma del imperativo categórico. Esta ley moral exige que la máxima subjetiva de nuestras acciones (la regla que como ser racional me represento cuando actúo) concuerde con la forma universal de una ley válida para todos los hombres e incluso para todos los seres racionales. No discutiré en este trabajo el problema ético-normativo de la fundamentación de esta norma básica (en términos kantianos, el de si la moralidad es efectivamente algo). Como se sabe, este problema deriva en el de la posibilidad de pensar el concepto de libertad, pues si no fuéramos libres ninguna exigencia moral tendría sentido. Frente a las dificultades teóricas y a la insuficiencia de la razón práctica para conocer las determinaciones del concepto de libertad (aunque no para requerir el reconocimiento de su realidad objetiva), Kant propone pensar la conciencia de la ley moral como un *factum*, el cual sirve a su vez como indicación de que debemos pensarnos como libres⁴.

Además de dejar a un lado el problema de la fundamentación, tampoco consideraré en todo detalle los alcances del imperativo categórico como procedimiento para probar la moralidad de las máximas. Creo que dicho procedimiento no excluye la posibilidad de validar deberes intuitivamente inmorales. Es decir, no siempre parece imposible pensar o querer sin contradicción que una máxima presuntamente inmoral se convierta en ley universal. Por ejemplo, suponiendo que fumar causa un daño cierto a la salud de quienes rodean al fumador, la norma “es lícito fumar causando daño a otras personas” podría valer como ley universal si se asume que estamos dispuestos a sufrir el daño y a no exceptuarnos de las consecuencias lógicas de la norma. En este ejemplo, alguien podría concebir e incluso querer

³ Kant, I.: *La metafísica de las costumbres*, Barcelona, Altaya, 1996, pp. 30-31.

⁴ Kant, I.: *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1990, p. 8.

la norma universal correspondiente sin contradicción. Esta consecuencia lógica resulta no solo anti-intuitiva sino también profundamente anti kantiana, porque causar un daño a los demás implica vulnerar su integridad como personas (violando con ello su carácter de “fin en sí”, expresado en la segunda fórmula del imperativo categórico).

A mi juicio, estas consecuencias tienen su causa en el hecho de que la prueba kantiana es realizada por un sujeto aislado, sin consideración del querer de las demás personas, vale decir, de la perspectiva que nace de aquellas posiciones que no son la nuestra cuando evaluamos la moralidad de una norma. Tomarlas en cuenta implica pensar una corrección o transformación comunicativa del imperativo categórico, como la llevada a cabo por la ética discursiva de Habermas y Apel. Esta ética exige que todos los afectados acepten la norma en cuestión, no solo quien realiza la prueba, como en el caso del imperativo categórico⁵. La transformación hace justicia al espíritu kantiano que relaciona esencialmente moralidad y universalidad, pues no puede ser el caso que una norma moral valga para unos sí y para otros no. De este modo, si la moralidad es algo tiene la forma de una exigencia de validez universal. Para Kant, ya el entendimiento común sabe que existe una relación “analítica” entre moralidad y universalidad. Creo que esta unión resulta válida más allá de cómo pensar el test que conduce de un concepto al otro (particularmente desde la universalizabilidad a la moralidad), sea en términos puramente kantianos o en una versión comunicativamente transformada. Lo vigente del planteo es, entonces, que la validez universal puede verse como una condición necesaria y formal de la moralidad que no prejuzga sobre el tipo de acciones que la máxima subjetiva debe considerar o tomar como objeto, es decir, que nada dice sobre el *contenido* de la acción moral.

En este análisis de los diversos aspectos que integran la noción kantiana de obligación moral subrayé hasta ahora dos aspectos ligados entre sí, la formalidad y validez general. A ellos puede sumarse un tercer aspecto, el de la fuerza legal. En efecto, la formalidad de la moralidad equivale a la de una ley (cuyo modelo para Kant es la ley natural). Y el ingrediente principal de toda ley es para Kant su carácter necesario. Ciertamente, no se trata en la moralidad de una ley natural sino de una ley que *debe* ser realizada. Su necesidad objetiva se pone de manifiesto cuando Kant afirma que para un ente racional no sometido a las inclinaciones, esta ley obraría como cualquier ley natural. En el caso del hombre esta necesidad se transforma en meramente subjetiva, pues la moralidad está en “colisión” con las inclinaciones (véase el punto 2).

⁵ Véase Apel, K.-O.: “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant”. En: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 147-184.

Volviendo al tema que nos interesa, los aludidos elementos conceptuales permiten abordar la cuestión de la conflictividad con mejores herramientas. Kant sostiene acertadamente que un conflicto de deberes es un tipo de *relación*, cuya característica particular es que en ella un deber anula a otro (u otros) total o parcialmente. Sin embargo, si se admite *ex hypothesis* que esto es posible, debe admitirse que una máxima puede cumplir con una condición necesaria para tener valor moral -la de ser válida para todos- pero no resultar exigible, dado que se encuentra total o parcialmente anulada, perdiendo con ello su fuerza de ley. Recordemos que para Kant deber implica poder, es decir, una condición de sentido para afirmar que debo realizar una acción es que esté a mi alcance realizarla. Si no está incluida entre los medios que están a mi alcance, no tiene sentido exigirla. La moral kantiana *no* es una ética de la intención impotente, cuyo dominio de aplicación fuera una voluntad desligada de sus efectos. Por el contrario, la propia voluntad es pensada como la suma de todos los medios que se encuentran a su disposición⁶. Por ende, si no existen por principio medios para realizar una obligación, no podemos decir que la voluntad se encuentre sometida a esa obligación, la cual pierde *eo ipso* su carácter de deber moral para nosotros. En el caso que nos ocupa -el de conflicto de deberes-, la realización de los deberes en conflicto queda fuera del alcance de nuestra voluntad porque no hay medios concebibles para realizar dos deberes que se oponen. Visto desde el ángulo de las propias reglas en conflicto, estas pierden su carácter moral. Debo concluir entonces que no constituyen en verdad deberes, y que algo así como un conflicto de deberes es algo en verdad inconcebible.

La posibilidad de un conflicto de deberes hace mella, entonces, a una condición de sentido de todo deber moral, a su exigibilidad concreta, a la “necesidad objetiva práctica de determinadas acciones”. Kant diferencia aquí dos puntos de vista: el objetivo (de la filosofía práctica) y el subjetivo (las razones y máximas que se da el sujeto): desde el primer punto de vista no puede haber conflicto de deberes (sería impensable) y desde el otro sí, pero solo aparentes: la razón más fuerte es la razón a secas, la otra pierde su valor moral, puesto que la moralidad es una cuestión objetiva. Así, si se puede hablar de conflicto, se trata de uno extra moral entre la moralidad y las inclinaciones, más concretamente, de las máximas que de ella pudieran derivarse, resumidas en las que se remiten al fomento de la propia felicidad. Pero nunca hay conflicto intramoral entre deberes fundamentados.

Esto último implicaría una contradicción, pues se trataría de normas en las que el deber de realizarlas sería una ley necesaria y a la vez no lo sería: “dos reglas opuestas entre sí no pueden ser a la vez necesarias”. Kant

⁶ Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 119.

llega a estas conclusiones desarrollando las implicancias “analíticas” del concepto de deber. Desde el punto de vista de la moralidad, las normas exigen una acción de manera incondicionada. No entra en juego ninguna perspectiva sobre el carácter de la vida humana y su destino. Ciertamente, Kant conoce perfectamente la dificultad de cumplir con la ley moral, aunque las dificultades provienen de las inclinaciones y, en términos generales, de la finitud y consecuente carencia básica de los hombres. Por otro lado, la ley moral es inconcebible desde un punto de vista teórico o especulativo, puesto que el mundo sensible, donde debe realizarse, está regido por una ley de causalidad que no admite excepciones. Basta para Kant, en este terreno, que la libertad sea al menos pensable por la razón sin contradicción. La totalidad de la serie causal empírica no puede conocerse, pero al menos la razón tiene derecho a suponer la posibilidad de un inicio absoluto de esta serie.

Con esto quiero indicar que la acción moral en Kant no es fácil de realizar ni tan siquiera de concebir. Pero estas dificultades no implican admitir que las normas pueden entrar en conflicto entre sí. La ley moral tiene la forma de un imperativo incondicional que conduce a normas que no pueden estar en conflicto. Sin embargo, las normas morales concretas no tienen solamente el aspecto de una forma legal alejada de la experiencia. Si así fuera, no tendrían utilidad para el hombre. El imperativo categórico -incluso si estuviera anclado en el corazón del hombre- sería una brújula para un mundo que no conocemos o que no es el nuestro. Creo que perdería incluso su carácter de condición de sentido para la moralidad. Kant mismo piensa de este modo, como veremos en el próximo apartado, el cual nos dará ocasión de volver a plantear el problema de la conflictividad de deberes en otro nivel de análisis.

2. La especificación empírica de las normas como segunda condición de sentido

Mi segunda tesis en esta aproximación a la postura kantiana sobre los conflictos es que Kant, en el citado análisis del conflicto de deberes, toma en cuenta solo una de las condiciones de sentido de las normas morales, descuidando otra de ellas. En términos generales, Kant reconoce que las normas adquieren sentido en referencia a una situación real o posible y que en tal medida los deberes morales deben tener una materia tomada de la experiencia (*CRPr* 40). Ciertamente, esta materia que da contenido a la máxima subjetiva no puede ser el fundamento de la obligación moral y es, en este sentido, puramente contingente. Pero el hecho de que las normas deban tener un contenido no resulta, por su parte, contingente. Para tener sentido moral pleno, la universalidad de las reglas debe referirse a lo particular del *ethos*, al campo concreto de la acción moral, a la situación que reclama una decisión, una evaluación o una acción éticamente relevantes. En

tal medida, la universalidad (o universalizabilidad de la máxima) representa una condición necesaria pero no suficiente de todo deber moral concreto⁷.

En su comentario sobre los conflictos de deberes Kant asume exclusivamente la perspectiva de la primera condición de sentido aquí presentada, pero es importante recalcar que la segunda condición es tenida en cuenta en su concepción general de la ciencia moral. En la *Fundamentación* Kant afirma que la filosofía moral tiene una parte empírica, pues tiene que determinar sus leyes “para la voluntad del hombre, en tanto que es afectada por la naturaleza”; y su campo de consideración abarca no solo las “leyes según las cuales todo debe suceder” sino también “las condiciones bajo las cuales frecuentemente no sucede” (p. 107). Esto equivale a admitir que las normas morales tienen sentido en tanto normas de un ser empírico en el “mundo empírico”, lo cual incluye aquellos ámbitos que no son propicios -y que son incluso hostiles- a la moralidad.

En términos generales, la segunda condición de sentido de las normas involucra a todo ser racional finito. La finitud es interpretada por Kant como una carencia que dificulta *a priori* el cumplimiento automático de lo que dicta la ley moral. Esta carencia cobra mil formas que, “traducidas” o no por nuestra facultad de desear y apetecer, ponen obstáculos a la “pureza” de la moralidad (*CRPr*, pp. 79 ss.). En términos generales, la carencia propia de este ser racional finito y espontáneo da lugar a las “inclinaciones” que buscan colmarla. Así, podemos llamar “inclinación” a la causalidad natural obrante en este tipo de seres, así como hablamos de instinto para caracterizar las acciones de los seres animados no racionales⁸.

Podemos saber *a priori* con qué obstáculos se encontrará la moralidad en un ser que, como el hombre, no solo está determinado por una voluntad racional. De este modo, la tarea crítica de la filosofía práctica *humana* debe tener ya en cuenta que todo deber tiene necesariamente una materia empírica, aunque sea propiamente la forma de la ley -la posibilidad de universalizar la máxima de acuerdo con esta forma - lo que le dé valor moral. Sin embargo, la tarea propiamente crítica se desarrolla en una dimensión, por así decirlo, más amplia y abarcadora, y no tiene en cuenta las condiciones específicamente humanas más que desde la perspectiva del esclarecimiento del principio formal de la moralidad. Así, la crítica de la razón práctica

⁷ Desarrollé también esta tesis en mi trabajo “Defensa del universalismo kantiano en el contexto del pensamiento ético contemporáneo”. En: *Logos. Revista de Filosofía*, México D.F., N° 102, septiembre-diciembre de 2006, pp. 9-36.

⁸ La relación entre la finitud y la carencia se entiende claramente, creo, si se agrega el rasgo de la espontaneidad. Así, las piedras son finitas pero no tienen ninguna carencia, pues al no tener la mencionada espontaneidad tampoco pueden verse frustradas en su “realización”. Solo de un ser que es finito y actúa en base a su espontaneidad puede decirse que le falta algo.

“solo quiere indicar los principios de su posibilidad, de su extensión y límites completamente sin relación especial con la naturaleza humana” (CRP; p. 12). Y, podemos agregar, sin relación con ninguna naturaleza finita. En todo caso, si bien la fundamentación o aclaración del sentido conceptual de la moralidad (que permite entender qué es la moralidad si no es una mera quimera) debe prescindir de razones empíricas, la filosofía moral en su conjunto perdería sentido sin esta referencia a lo humano, empírico e incluso hostil a la realización moral. La ética, en otras palabras, es la racionalidad más la humanidad⁹.

Kant señalaría que los imperativos morales enfrentan la racionalidad *contra* la humanidad, contra las inclinaciones. El rigor de la moralidad solo entraría en relación con la dimensión humana al oponerse a las inclinaciones. Este esquema purista tradicionalmente adjudicado a Kant puede, sin embargo, criticarse en base a razones puramente kantianas. En primer lugar, como está explicitado en la *Crítica del Juicio*, la oposición entre la causalidad natural y la causalidad por libertad solo se produce una vez que esta última se ha manifestado como fenómeno empírico (CJ B LV nota). Las inclinaciones y la moralidad no se oponen ni se complementan sino que se encuentran en dimensiones inconmensurables entre sí. Ciertamente, la moralidad que ha logrado expresarse empíricamente suele oponerse a las inclinaciones, pero no se trata de una circunstancia trascendental o necesaria. De hecho, y este es el segundo argumento kantiano, la moralidad puede perfectamente expresarse en un carácter que se inclina hacia el bien de manera “natural”. En este caso, las motivaciones que incitan a hacer el bien por deber y aquellas que lo incitan por inclinación inmediata se vuelven indiscernibles. En tercer lugar, Kant señala que el propio fomento de la felicidad -entendida como la suma de todo el bienestar personal- puede verse como un deber (dado que la infelicidad fomenta acciones contrarias al deber) (CRP; p. 100).

Además de estas razones kantianas, una razón *no* kantiana en contra de oponer la humanidad a la moralidad consiste señalar que nuestras consideraciones éticas se formulan necesariamente desde el punto de vista humano (o, si se quiere, desde una racionalidad finita en general) y nunca desde “el ojo de Dios”. No existe modo de suponer qué significa la moralidad para un ser no sometido a inclinaciones, ni siquiera existe ya la necesidad histórica de investigarlo, como podía ser el caso para Kant. La representación de un ser no finito solo tiene sentido en contraste con la de un ser finito, y

⁹ Aristóteles ubica justamente la reflexión ética, encarnada en la *frónesis*, en la esfera humana, donde reina la contingencia, ya que en el ámbito superior o divino no tendría sentido. Y es justamente este ámbito divino -el pensamiento puro- el que representa el ideal de realización para el hombre. Cf. Aubenque, Pierre, ob. cit., pp. 77-122. En Kant se notan ecos de esta concepción aunque despojada de su contenido metafísico.

si se pretende ir más allá de este mero contraste especulativo se traspasa los “límites del sentido”.

Desde nuestro punto de vista humano, entonces, la referencia empírica representa una de las condiciones de todo deber. La brújula del imperativo categórico solo funciona cuando se aplica a algún contenido, y este solo puede provenir de la experiencia. Al igual que los conceptos precisan intuiciones para no ser vacíos, y estas precisan conceptos para no ser ciegas, la forma de la ley resulta vacía sin un contenido empírico, y este resulta moralmente indiferente sin la validez universal. Ciertamente, para Kant el contenido de un deber no representa ningún agregado moralmente relevante. Como argumenté en el primer punto de este trabajo, me parece que su insistencia en esta tesis es correcta (más allá del procedimiento que se proponga para darle un contenido a cada norma), pues el valor moral se relaciona más con la forma general -el que una norma pueda valer para todos- que con lo que esa norma dicta en términos concretos. No aceptaríamos como moralmente fundada una obligación si no viéramos a la vez su generalidad, o, visto desde otro ángulo, damos por supuesto que un contenido moral debe valer para todos, es decir, unimos espontáneamente la generalidad con la moralidad. Pero esto no quita que el sentido de un deber sea completado con una referencia empírica específica.

Ahora bien, el hecho de que los deberes morales deban especificarse teniendo en cuenta lo particular de la situación parece ir en contra de la primera de las condiciones de sentido, que llevaría incluso la carga del valor moral. Por esta razón, me detendré en exponer el sentido de este especificacionismo antes de abordar, desde la perspectiva de este apartado, el problema central de este trabajo, el de los conflictos de deberes. En términos kantianos, el problema que ahora se presenta es que la especificación de una norma permite formular deberes que admiten excepciones, algo que la pureza de la moralidad no debería admitir.

Esta ceguera con respecto a las circunstancias es captada más claramente por la noción de “justicia” y se corresponde con nuestras intuiciones básicas sobre lo que resulta moral. Sin embargo, también resulta intuitivo aceptar excepciones a los deberes morales. Para verlo con un ejemplo, tanto la norma que prohíbe mentir en general como la noción de que “a veces mentir está justificado” resultan compatibles con el entendimiento moral ordinario. Más aún, las excepciones a las normas suelen realizarse en base a razones morales, como la necesidad de salvar una vida. Poniendo a Kant contra Kant mismo, creo que su propia teoría no está en contradicción con esta última intuición. Es sabido que el pensador de Königsberg argumentó contra las excepciones a las leyes morales de manera furibunda, por ejemplo en el famoso opúsculo “Sobre un presunto derecho a mentir por amor

al prójimo”¹⁰. Sin embargo, creo que las excepciones no deben entenderse necesariamente como tales, sino como especificaciones de la regla, la cual conserva de este modo su universalidad. Se puede, pues, ser kantiano y admitir las dos tesis siguientes: que las normas morales poseen una validez incondicionada y sin excepciones, por un lado, y que deben contener además una referencia a casos “excepcionales” (en principio porque toda situación lo es), por el otro¹¹.

La exigencia igualitarista de “no hacer diferencias” atañe, según creo, a la forma de las normas, pero el contenido involucra necesariamente una diferenciación de casos, personas y circunstancias, incluyendo naturalmente las consecuencias de las acciones. Para poner un ejemplo, en un incendio, ante la imposibilidad de salvar a dos niños, nos parecería moralmente justificable salvar primero a nuestro hijo o hija, o al menos no nos parecería reprochable hacerlo. O, visto al revés, nos parecería reprochable no salvar primero a nuestro hijo o hija. Podemos conservar la universalidad del valor moral si simplemente afirmamos lo siguiente: salvar primero a nuestro hijo (en un caso como el anterior) es lo que cualquiera en esa circunstancia *debe* hacer. La regla sigue conservando la primera condición de sentido de la moralidad, pues es válida para aquellos que se encuentren en circunstancias de ese tipo. El punto importante es que entremezclar la referencia a una circunstancia particular no es, como vimos, pensar en excepciones a la moralidad sino una condición de sentido de toda norma moral. Al cumplir con esta condición y especificar una norma de acuerdo a las circunstancias, no restrinjo la generalidad de la forma sino la del contenido. En tal medida, no hay diferencia de naturaleza entre reglas más o menos particularizadas. Para decirlo una vez más, las máximas de la acción deben poder universalizarse, pero incluso una vez universalizadas no pierden su contenido tomado de la experiencia humana, al menos en el caso de nosotros, los seres humanos¹².

¹⁰ Kant, I.: “Sobre un presunto derecho a mentir por amor al prójimo”. En: Revista *Cuadernos de Ética*, N° 2-3, Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Buenos Aires, junio de 1987, pp. 9-15.

¹¹ Mi posición se diferencia de la de Ricardo Maliandi, para quien existe un principio, fundamentado *a priori*, que exige reconocer el valor de lo particular. Según él, este principio entra necesariamente en conflicto con el que exige universalizar la máxima de la acción moral (Véase *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2004, pp. 163 ss.). Creo, en cambio, que lo particular no entra en la consideración moral como un principio fundamentado *a priori* sino como una condición de sentido de la formulación de toda norma general. Esto puede dar lugar a la conflictividad moral, aunque no ya entre el valor de lo particular y la exigencia de universalidad sino entre diferentes normas generales con un contenido particular.

¹² La conformación de los deberes a partir de las dos condiciones de sentido aquí presentadas no desemboca, creo, en una variante del situacionismo, pues la decisión moral no depende exclusivamente de la situación sino que incluye la necesidad de validez general. Ciertamente,///

Una vez aclarado el sentido del “especificacionismo” podemos enfocarnos en la siguiente pregunta: ¿qué sucede con respecto a los conflictos de deberes una vez que tomamos en consideración la necesaria referencia empírica de toda norma? En principio, resulta posible pensar en conflictos entre normas cada una de las cuales esté correctamente formulada. Ahora bien, mientras que en un plano puramente conceptual los deberes tienen un carácter necesario y, en tal medida, no tiene sentido pensar en conflictos entre ellos, cuando les doy un contenido surge inmediatamente esa posibilidad. Cada norma específica tiene una referencia a la vida humana y puede oponerse a otra norma correctamente formulada y fundamentada. Pienso de hecho que en una situación pueden pensarse infinidad de normas correctamente fundamentadas en conflicto, los cuales se multiplican si tenemos en cuenta aquellos “deberes imperfectos”, vagamente formulados, como el de ayudar al prójimo.

Esto nos deja en una situación paradójica. Mientras que la primera de las condiciones de la moralidad aquí presentadas, la validez general, impide concebir conflictos morales, la segunda de ellas, la necesidad de especificar las reglas de acuerdo con las circunstancias humanas, abre la posibilidad de formular infinidad de reglas y multiplica con ello la posibilidad de los conflictos. Creo que esta paradoja no se puede anular por completo, pero la conflictividad de la vida moral se puede al menos atenuar, pues la razón principal de los conflictos entre normas es, como sostendré en el punto siguiente, que no se ha realizado una especificación adecuada de las mismas con respecto a la situación.

///se trata de elaborar normas aplicables a todos los casos análogos. Sin embargo, no se cae tampoco en el casuismo, postura que cree posible elaborar un código de normas fijo aplicable a toda circunstancia del mismo tipo, algo claramente fuera del alcance humano. Creo, sin embargo, que G.E. Moore tiene razón cuando sostiene que el casuismo y la ética solo difieren en grado, dado que ambas tratan de lo general. Para este filósofo se trata incluso de la finalidad de la investigación ética, y hasta ahora ha fracasado dado el grado de desarrollo del conocimiento (G.E. Moore, *Principia Ethica*, New York, Prometheus Books, 1988 (1902) pp. 3-5). El optimismo respecto de que conocer el mundo nos permita elaborar por anticipado normas válidas precisas no tiene, creo, demasiado fundamento. La búsqueda de la regla adecuada va a ser siempre un problema acuciante para el hombre, quien, como señala Aristóteles, vive en un mundo esencialmente contingente (Véase Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1998, capítulo 2 de la segunda parte: “Cosmología de la prudencia”, pp. 77-122). Asimismo, como me ha hecho notar Daniel Trápani en sus comentarios a este trabajo, R. M. Hare explica, en el mismo sentido que aquí, que la universalidad no se opone a la especificidad que las normas tengan. Así, dos normas con diferente grado de especificidad pueden ser ambas universales. Lo que varía, en ese último caso, es el grado de generalidad. Para captar esto Hare establece dos pares de opuestos, universalidad -particularidad y generalidad- especificidad. Si bien no realizo aquí una distinción entre “generalidad” y “universalidad”, me parece que el análisis de Hare va justamente en el sentido de lo que expongo. Cf. Hare, R.M.: *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*, Barcelona: Ariel, 1999, pp. 109-112.

3. La especificación indefinida y la conflictividad moral

Si las normas deben especificarse, esta tarea solo puede darse por cumplida cuando se han tomado en cuenta *todos* los aspectos moralmente relevantes de la situación en la que se actúa. En relación con esto, mi tercera tesis consiste en señalar que si una norma *no* se especifica lo suficiente como para captar todos estos aspectos, existe mayor probabilidad de que entre en conflicto con otras normas (en principio válidas). Así, la aparente conflictividad moral que se presenta cuando pensamos reglas generales en referencia a una situación, es fruto -ante todo- de que las normas se encuentran poco especificadas, no tomando en consideración todos los aspectos que la situación exige.

De este modo, una manera legítima de evitar conflictos de deberes es continuar afinando su formulación. No se trata de la conveniencia de evitar conflictos sino de la exigencia conceptual de formular reglas adecuadas. Dado que la ley moral kantiana es puramente formal, no prejuzga sobre el grado de especificación que tenemos que darle a las máximas de nuestra acción. No se cambia la naturaleza de un deber ni su carácter incondicionado cuando se incluye en el mismo una gran cantidad de aspectos particulares. Mientras se encuentre formalizado como ley, no deberían existir restricciones a la cantidad y a la cualidad de las determinaciones que se piensen en el plano de su contenido. La regla que prohíbe mentir en general y la que prohíbe mentir en determinado tipo de circunstancia tienen ambas una forma general y un contenido concreto. Formular una aparente “excepción” a una regla no es oponerse a su carácter general sino especificarla en referencia a la complejidad de la situación. Así, la inclusión de aspectos particulares del *ethos* requiere reglas universales complejas.

Como resulta evidente, cada ejemplo propuesto por Kant es pensado por un sujeto desde una situación imaginaria conformada por sus aspectos morales relevantes. La dimensión empírica, como vimos, entra necesariamente en juego cuando se trata de ofrecer ejemplos de reglas válidas para los hombres incluso cuando Kant se ocupa de la parte “pura” o “trascendental” de la moralidad. Así y todo, Kant no advierte la necesidad de especificación aquí considerada. Ciertamente, analiza la validez de normas con diverso grado de particularidad, como las siguientes: “mentir en general”, “mentir para salvar a alguien” y “mentir cuando se nos ha confiado una herencia y podríamos quedarnos con ella sin que nadie se entere” (esta última es una versión libre del ejemplo dado por Kant en *CRPr* 32). Todas ellas son reglas que especifican la misma acción de manera diferente. La primera tiene un contenido mínimo (aunque ya tiene un contenido) y las otras describen casos típicos con mayor detalle. Podríamos afirmar que Kant se ve forzado a referir las normas que estudia a casos concretos con un grado importante de detalle.

Una ventaja de este planteo es que la problemática de la aplicación de las normas se ve integrada, al menos en parte, con la de la propia formulación. En un espíritu kantiano, se vuelve a unir lo que en el siglo veinte tendió a separarse, a saber, la fundamentación de normas, por un lado, y su aplicación, como problema teórico con cierto grado de independencia. A mi modo de ver, el problema central de la ética no es el de la *aplicación* de las normas ya fundamentadas sino el de la correcta *formulación* de las mismas. En el esquema propuesto, si estas cumplen con las dos condiciones de sentido aquí discutidas, y además de ello tienen un fundamento adecuado (algo que no discuto en este trabajo), la aplicación no debería estar restringida (al menos en base a razones morales). La especificación de los deberes atiene ya a la situación de aplicación, la cual es considerada desde la propia tarea de su formulación. En suma, los problemas teóricos específicos que pudieran surgir de la aplicación no pertenecerían ya al terreno de la ética filosófica.

Al considerarse que una norma correctamente formulada y fundamentada debe aplicarse sin restricciones, parece surgir naturalmente el reproche de “rigorismo”, crítica tradicionalmente dirigida contra la teoría kantiana. Esta objeción señala las consecuencias intuitivamente inmorales que se siguen o pueden seguir de la aplicación sin excepciones de normas que han sido correctamente formuladas. En este punto surgen dos aspectos del rigorismo que conviene distinguir y valorar por separado. Por un lado, el rigorismo alude a que las normas deben aplicarse sin excepciones, algo que me parece defendible, pues una vez que se especifica una norma para que abarque lo relevante de la situación, debe reconocerse su validez para toda situación semejante y para todo sujeto que actúe en una situación de ese tipo. Desde este punto de vista, los conflictos entre deberes aparecen conceptualmente como impensables (aunque desde otro punto de vista sean inevitables).

Por otro lado, si relaciono el rigorismo con una concepción de la formulación de reglas que no tenga en cuenta la necesidad de especificarlas de acuerdo con la situación, entonces surge de hecho la consecuencia que tradicionalmente se ha denunciado. La aplicación sin excepciones de reglas generales puede dar lugar a injusticias de toda clase, y, en el plano conceptual, al contrasentido resumido en la frase latina “*fiat justitia et pereat mundus*”. La justicia -es decir, la moralidad misma- sería ajena a las consecuencias de su aplicación. Así, el mayor grado de moralidad podría coincidir con el mayor grado de inmoralidad.

La “teoría” aquí discutida admite el “rigorismo” pero en un plano formal, integrándolo con la exigencia de validez general de las normas y la consecuente justificación de su exigencia incondicionada de aplicación. Sin embargo, dado que lo particular de la situación, *incluyendo las consecuencias*

de la acción, debe ser tenido en cuenta ya en la propia formulación, no podrá darse el caso de consecuencias inmorales. Como no hay deberes *in abstracto*, no puede afirmarse, por ejemplo, que “no mentir” sea una norma válida siempre y en todo lugar. En casos como el discutido en el opúsculo por Kant, “no mentir” no es una regla moral pues en esa situación, con ese contenido específico, pone en riesgo una vida. No se trata, creo, de un conflicto entre dos deberes, “salvar a alguien” frente a “no mentir”, y de la necesidad de que uno de ellos prime sobre el otro, sino de la correcta especificación de un solo deber.

El hecho de que en general e intuitivamente consideramos que determinadas reglas generales pertenecen al conjunto de las reglas morales válidas siempre y en todo lugar -como por ejemplo no mentir- creo que puede explicarse del siguiente modo. Se trata de que un proceso similar a la inducción puede indicarnos cuáles reglas pertenecen a ese conjunto. La experiencia de un gran número de casos similares confirma o refuta este proceso inductivo, lo cual no quita que las reglas deban ponerse a prueba en cada caso, precisamente para no vulnerar su propio carácter moral¹³. Por otro lado, con respecto a la cuestión de cómo decidir qué elementos de la situación resultan relevantes para formular reglas morales, creo se puede dar la palabra a la ética discursiva, para la cual es el grupo de los afectados la instancia última que formula las reglas.

4. Los límites de la especificación y la reaparición del problema de la conflictividad

El punto anterior puede provocar la impresión de que los conflictos morales resultan siempre salvables y, si bien en ocasiones puede ser así -como en el caso examinado en el opúsculo kantiano-, la vida moral transcurre en un laberinto cuya complejidad excede la imaginación humana, ante todo porque estamos inmersos en ese laberinto y no podemos abarcarlo con la vista como si fuera un objeto frente a nuestros ojos¹⁴.

¹³ Esta solución al problema denunciado bajo el reproche de rigorismo difiere de la que propone Ricardo Maliandi, quien considera -como expuse más arriba (véase nota 10)- que existe un conflicto *a priori* entre dos principios morales básicos, el de individualidad y el de universalidad. Creo que esta propuesta no logra ofrecer razones para justificar este segundo principio sin recurrir, al menos implícitamente, al primero. Para verlo con una ilustración, ¿cómo podemos reconocer el valor particular de un hombre justo frente a un criminal de guerra si no los medimos en base a reglas generales? Incluso el santo del evangelio, señala Kant, posee valor moral solo en tanto encarnación de un modelo moral. Asimismo, no creo que resulte fácil compatibilizar una postura kantiana (presente en uno de los principios *a priori* de la “ética convergente” de Maliandi) con una postura anti o pre kantiana, que admite -con el principio de individualidad- una fuente sustantiva y heterónoma de la moralidad.

¹⁴ Esta imagen pertenece a Antonio Machado, *Juan de Mairena*, Buenos Aires, Losada, 1957, T. I., p. 130, y es citada por R. Maliandi en su clásica introducción a la filosofía moral *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2004, p. 18.

En consonancia con este hecho innegable, mi cuarta tesis consiste en afirmar que la tarea de especificar los rasgos moralmente relevantes de una situación para darle contenido a las normas válidas tiene límites que en la práctica resultan infranqueables. Coincido con Kant en que el entendimiento común sabe qué hay que hacer, y que saberlo en la teoría implica saberlo en la praxis. Sin embargo, no creo que resulte sencillo poner esto en práctica mediante algún método determinado, sea el imperativo categórico o el consenso entre los afectados. Como consecuencia de esto, la conflictividad de la vida moral resulta en última instancia insuperable.

Para mostrarlo más en detalle, enumeraré a modo de esbozo algunos de los obstáculos a la posibilidad de especificar las normas:

Obstáculos hermenéutico-contemplativos: es preciso acotar la situación primero como situación y segundo como situación moral. Además de tratarse de una tarea infinita, la interpretación depende de la perspectiva previa con la que se la encare (algo expresado en la noción de círculo hermenéutico). Esto parece ir en el sentido del aforismo de Nietzsche: “No existen fenómenos morales, sino solo una interpretación moral de fenómenos...”¹⁵. Creo, sin embargo, que este aforismo se equivoca porque la interpretación está guiada por la cualidad de universalizabilidad que tienen las normas morales. A la luz de esta exigencia formal de validez para todos, no cualquier interpretación puede imponer moralidad a lo interpretado. El problema no es entonces que toda interpretación sea igualmente válida -pues podemos rechazar algunas interpretaciones con razones claras- sino que toda interpretación encuentra dificultades en llegar a su acabamiento, incluso cuando los criterios sean claros.

Obstáculos hermenéutico-prácticos: la contemplación pura es una idealización, pues el sujeto que intenta formular una norma adecuada es parte de la situación que examina; no puede separarse de ella para contemplarla desde afuera, determinar las normas allí válidas y volver finalmente al ruedo para actuar moralmente. Debe permanecer en ella, pero esto significa que debe actuar, y al actuar cambia aquello que busca interpretar.

Obstáculos epistemológicos: incluso si fuera posible contemplar y delimitar la situación desde afuera, hay aspectos que se revelan a la mirada pero otros que se ocultan, que lleva un tiempo conocer o que resultan indefinidamente esquivos. Por ejemplo, antes de intervenir en un conflicto debo conocer los argumentos y las acciones previamente realizadas por cada parte involucrada, lo cual no me es directa y fácilmente asequible. Conocer lo relevante de una situación no resulta, en suma, una tarea sencilla.

¹⁵ Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, Aforismo 108, Barcelona, Alianza/Orbis, 1983, p. 99.

Obstáculos pragmáticos: la urgencia de la acción impide que realicemos una lectura exhaustiva de todo lo que la situación involucra. Esta limitación exige interpretaciones parciales, unilaterales y acotadas, multiplicando los dilemas y conflictos entre las normas formuladas.

A mi modo de ver, estos obstáculos no resultan accidentales sino que caracterizan a la condición humana, impidiendo la formulación de reglas adecuadas. Si los argumentos que presenté en este trabajo son válidos, esto significa que sabemos con total certeza que una regla moral correctamente formulada y fundamentada vale para todos los posibles sujetos en las mismas circunstancias concretas, pero nunca podremos saber con igual certeza cuáles son las reglas que poseen esa validez, pues esas reglas adquieren contenido empírico solo a través de un proceso interpretativo complejo y dinámico.

Los obstáculos esbozados aumentan con otra dificultad en la que conviene detenerse. Para Kant, el individuo aislado, o, más precisamente, su razón práctica, es quien reflexiona y debe encontrar las máximas que puedan valer (o puedan concebirse) como leyes universales. Pero, como hemos visto, el sujeto aislado no tiene derecho a que sus conclusiones sean válidas para todos los sujetos, de modo que su reflexión no logra cumplir nunca con una de las condiciones necesarias de la moralidad. La ética discursiva ha señalado que esta aporía solo puede superarse si se considera que en la propia constitución del sujeto hay que incluir necesariamente una dimensión social o intersubjetiva, de modo que un sujeto aislado es una entidad derivada. Para poner en funcionamiento la reflexión moral es preciso haber sido socializado en una comunidad real y es necesario suponer que nuestra reflexión pretende ser válida para todo miembro real y posible de la comunidad de comunicación. La pretensión de “imponer” nuestro punto de vista es simétrica con la de aceptar la posibilidad de que el otro tenga razón (dicho en términos gadamerianos). De este modo, la búsqueda de la verdad y de la corrección es una tarea dialógica y, en tal medida, intersubjetiva.

Esto permite fundamentar comunicativamente la idea kantiana de que cada persona debe ser tomada como un fin en sí mismo y nunca como un mero medio. En el plano específicamente práctico, se supone que todos los afectados tienen derecho a participar en el discurso, y lo correcto no es otra cosa que aquello que logra el consenso entre ellos. Esta apertura al consenso explica porqué las reglas elaboradas por un sujeto aislado pueden no resultar moralmente justificables (como vimos más arriba con el imperativo categórico).

Ahora bien, la exigencia de tener en cuenta a todos los afectados en caso de un conflicto práctico profundiza las dificultades señaladas en este apartado, dado que resulta esencial tener en cuenta la interpretación de la situación realizada por todos los sujetos virtualmente involucrados. Así, los obstáculos presentados se multiplican y la situación se vuelve aún más opaca, transformándose, en casos extremos, en un hecho dinámico moralmente inaprensible.

Así como existen obstáculos que son producto de la urgencia propia de la acción, la solución puede ser también pragmática: simplificar la consideración de la situación para favorecer la acción moral. Esto implica, sin embargo, que los conflictos resultan insuperables. Kant admite “razones de la obligación” en el sujeto que se prescribe reglas de acción, pero entre ellas siempre una desplaza a la otra. Kant no piensa en casos donde dos o más razones son igualmente fuertes o, peor, donde no puedo determinar con precisión su fuerza o relevancia, como para actuar en consecuencia. La incertidumbre, en suma, es un factor que hace inevitable la conflictividad.

5. Los conflictos morales como indicio de la libertad humana

En la primera parte de este trabajo me ocupé de dos condiciones de sentido de los deberes morales. Aunque la ética kantiana puso de manifiesto que los deberes tienen una forma general, descuidó el hecho de que el contenido de cada uno de ellos debe especificarse de acuerdo a la situación. Argumenté que esta tarea permite en principio evitar conflictos entre deberes, pero que tiene límites insuperables representados por la necesidad previa de interpretar la situación y la urgencia de actuar, entre otros.

Las conclusiones de este trabajo pueden resumirse en que si bien podemos tener certeza acerca de las condiciones de sentido de los deberes morales, resulta imposible formular normas concretas evitando toda incertidumbre, al menos en ocasiones morales altamente conflictivas. Poniéndonos nuevamente en la huella kantiana, las conclusiones de este trabajo amplían la base desde la cual se indica la necesidad de pensarnos como libres. Como se sabe, para Kant la libertad es *ratio essendi* de la ley moral, pues sin la idea de libertad la moralidad pierde sentido. Y la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, pues conozco la libertad a partir de la conciencia de la ley moral (CRPr, entre otros pasajes, p. 8 y 35). Esta consciencia, por su parte, es un *factum*, no en el sentido de un hecho empírico sino en el sentido de una evidencia innegable. Así, el argumento trascendental kantiano nos lleva desde un hecho irrefutable a una de sus condiciones necesarias, la libertad, que en sí misma y en un sentido teórico permanece incognoscible.

Kant extiende la cadena de las condiciones de este argumento trascendental agregando, por el lado de lo condicionado, un hecho que, si bien no es irrebalsable como el *factum* de la razón, representa una experiencia moral corriente. Se trata de sentimientos cuya causa es *a priori*. Sentimos dolor cuando la razón advierte que una acción -presente o pasada- se opone a la ley moral (CRPr, p. 106). Este dolor solo tiene sentido si nos pensamos como libres, lo cual es condición del *factum* de la razón, la simple conciencia de la validez para nosotros de la ley moral. Lo interesante es que esta ampliación parte de una experiencia moral ordinaria, y en tal medida no precisa apelar a un *factum* trascendental.

En esta misma línea -y esta es mi quinta y última tesis- no podríamos conceptualizar los conflictos de deberes y los sentimientos que ellos provocan sin la idea de libertad, pues cada uno de ellos perdería su fuerza de exigencia para nosotros, y todo sufrimiento que causaran sería una mera ilusión. Al extender la cadena de condiciones que dependen de la libertad, acrecienta la verosimilitud de la prueba de la misma.

Para verlo con más detalle, no solo la conciencia de la ley moral, sino también la conciencia de poder haber actuado de otro modo y el dolor de no haberlo hecho, son indicadores de la libertad como condición trascendental de la acción humana. Si no fuéramos libres, no deberíamos reconocer como válida sobre nosotros ninguna razón para sufrir, debería bastar la mera conciencia de que estábamos encerrados en un “dilema del destino”, de que éramos un juguete de fuerzas que estaban más allá de nuestro alcance. De igual modo, si sufro al decidir entre dos opciones morales que considero igualmente válidas, es porque me considero libre para realizar una o la otra, o para no realizar ninguna de las dos. En el caso de haber elegido una opción y vulnerado otra, si seguimos sintiendo remordimiento es porque hemos actuado en contra de algún deber.

Pero es obvio que nuestra libertad se ha visto fuertemente restringida en su campo de acción. Por supuesto, la culpa que sobrevenga luego de actuar se encuentra atenuada. Si el dolor perdura, creo que la explicación ya no puede encontrarse a nivel individual. Ya no se sufre desde la perspectiva de un individuo que ha actuado mal, puesto que la acción individual no tiene opciones moralmente aceptables. Se sufre, en cambio, desde la perspectiva de un estado de cosas objetivo que impide la realización del bien. Si incluso luego de comprender que no podía realizar acciones opuestas entre sí, o luego de encontrar límites para reducir los conflictos de deberes, el examen racional no puede eliminar restos de remordimiento, entonces debo pensar que el sentido de este sufrimiento ya no tiene que ver solamente con mi historia individual. Comprendo el destino y soy, por así decirlo, el destino que sufre, pues observo la situación desde ángulos incompatibles.

Los griegos unían justamente la creencia en la libertad con la noción de destino, ideas que parecen excluirse, pues si estoy destinado a cumplir con algo, no puedo pensarme a la vez como libre. Como resume Maliandi: “El conflicto entre el libre arbitrio y el ‘destino’, entre la libertad y la necesidad, es el gran descubrimiento de la ‘conciencia trágica’ de los griegos, tal como se manifiesta en sus tragedias. La aparente ‘contradicción’, en estas, era más bien el reconocimiento de estructuras conflictivas”¹⁶.

Las estructuras conflictivas se plantean objetivamente -al menos dentro de las limitaciones vistas en este trabajo-, no son reglas antojadizas sino auténticos deberes que reconozco sin que nadie me lo imponga. En tanto objetividad que me somete, constituyen un destino. Pero si se trata de reglas morales que reconozco, entonces debo suponerme libre bajo ellas, para cumplirlas o no. Paradójicamente, cuanto más libre soy para reconocerlas y formularlas, más reconozco estar en una situación de encierro objetivo: pues cualquier cosa que haga violará alguna de las normas en conflicto. Hay conflictos porque soy libre.

Las tragedias griegas presentaban al destino a partir de las acciones libres de un personaje encerrado en dilemas religioso-morales. Si bien el destino es un tejido inescapable que abarca generaciones de una misma familia, solo puede operar en base a la libertad del individuo involucrado. La libertad es un requisito para el cumplimiento del destino. Si Edipo no se hubiera sentido (o *sido*) libre para huir de la profecía que ya de niño pesaba sobre él, no habría encontrado su destino. En base a esto, se puede definir al destino como la libertad individual en el contexto de conflictos morales (que provocan situaciones dilemáticas). En los conflictos de deberes insuperables nos sentimos a la vez encerrados y libres: estamos -o nos sentimos- encerrados porque somos -o nos sentimos- libres. Por eso podemos decir que los conflictos morales insolubles encarnan el destino, al menos en este sentido que le dieron las tragedias griegas. El destino, según esto, no es asimilable a ninguna concepción determinista sino a la realización de la libertad en un mundo conflictivo.

Bibliografía

Ameriks, Karl: *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Apel, Karl-Otto: “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant”. En: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1995.

¹⁶ Maliandi, Ricardo: “Tragedia y razón”, p. 87. En: *Cultura y conflicto*, Buenos Aires, Biblos, 1984, pp. 77-98.

- Aubenque, Pierre: *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1998.
- Crelier, Andrés: “Defensa del universalismo kantiano en el contexto del pensamiento ético contemporáneo”. En: *Logos. Revista de Filosofía* (México D.F.), N° 102, septiembre-diciembre de 2006, pp. 9-36.
- Hare, R.M.: *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*, Barcelona, Ariel, 1999.
- Kant, I.: *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1990.
- Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999.
- Kant, I.: *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Meiner, 2006.
- Kant, I.: *La metafísica de las costumbres*, Barcelona, Altaya, 1996.
- Machado, Antonio: *Juan de Mairena*, Buenos Aires, Losada, 1957.
- Maliandi, Ricardo: “Tragedia y razón”. En: *Cultura y conflicto*, Buenos Aires, Biblos, 1984, pp. 77-98.
- Maliandi, Ricardo: *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2004.
- Moore, G. E.: *Principia Ethica*, New York, Prometheus Books, 1988.
- Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, Barcelona, Alianza/Orbis, 1983.

Las condiciones fácticas del conflicto normativo

Alberto Damiani*

Resumen

El propósito de este artículo es mostrar que el conflicto entre normas morales depende de ciertas condiciones empíricas. El artículo comienza con una mención de la polémica entre Immanuel Kant y Benjamin Constant, y una clasificación de conflictos morales. Luego formulo una tesis sobre las condiciones empíricas de los conflictos morales y critico la idea de un conflicto a priori entre principios éticos. Termino con la formulación de una prueba que permite determinar si el conflicto entre normas morales es a priori o a posteriori.

Artículo

El reconocimiento de la realidad del conflicto normativo precede toda reflexión filosófica. En el nivel de la experiencia cotidiana y del sentido común el hombre corriente sabe que la realidad social en la que habita y de la que forma parte está atravesada por conflictos de diversa índole. Este reconocimiento de la realidad del conflicto aparece plasmado también en diversos productos culturales, en relatos tradicionales y en las diversas formas en que la conciencia colectiva se realiza históricamente. Hay relatos míticos que expresan de manera paradigmática la índole y la gravedad de los conflictos en los que viven los seres humanos. En el relato de los siete contra Tebas, por ejemplo, se presentan los conflictos normativos estructurales del *ethos* no solo como reales, sino también como trágicos. Ya Hegel exponía el conflicto entre las figuras de Antígona y Creonte como el choque inevitable de dos fuerzas éticas reconocido por la conciencia mítica en los albores del espíritu griego. La exposición filosófica de ese conflicto lo presentaba como constitutivo de una figura necesaria de la experiencia de la conciencia, como un momento del camino fenomenológico mediante el cual el espíritu reconoce su propia naturaleza, un camino cuyos momentos

* Es Doctor en Filosofía por la UBA (1998), ha obtenido la *Habilitation für Philosophie* de la Freie Universität Berlin (2008), es Profesor Titular (regular desde 2003) de Historia de la Filosofía Moderna en la UNR e Investigador Adjunto del CONICET (desde 2004). Dicta seminarios de doctorado en UCES, UNR y UNLa. Estudios posdoctorales y *Gastprofessor* en la FU Berlin, financiado por becas DAAD, CONICET (2000-2001) y Alexander von Humboldt (2004-2006). Es autor de cuatro libros y de 44 artículos científicos, publicados en volúmenes colectivos y revistas especializadas nacionales e internacionales con referato.

precedentes y posteriores elaboran el mencionado reconocimiento del conflicto normativo. Mediante esta exposición fenomenológica Hegel eleva al rango de demostración “científica” el reconocimiento de la realidad de este conflicto.

La problemática ético-normativa solo puede plantearse y comprenderse correctamente si se parte del reconocimiento de la realidad del conflicto. El mismo permite evitar la ilusión en la que descansa cierto clasicismo, ingenuamente confiado en el carácter natural y autorregulado del *ethos*, asentado sobre el supuesto optimista de una presunta armonía preestablecida en el mundo humano.

El reconocimiento realista de la conflictividad social y normativa permite superar las representaciones idealizadas del mundo de la vida que suelen acompañar a algunas perspectivas sociológicas, éticas y filosófico-políticas contemporáneas. La tesis de un *ethos* conflictivo constituye el punto de partida de una ética que no se hace ilusiones respecto de la naturaleza de la realidad social.

Un diagnóstico realista del mundo social, que reconozca abiertamente la realidad de la conflictividad parece entonces el punto de partida de cualquier consideración seria de la realidad social. La perspectiva ético-normativa, sin embargo, no se limita a constatar la realidad del conflicto, sino que nos asigna un papel activo en la resolución racional del mismo. La clave de esta asignación se encuentra en el principio ético que nos exige encontrar soluciones racionales para los problemas prácticos en los que estamos inmersos. Este principio es, por un lado, una condición imprescindible para comprender el sentido de cualquier situación conflictiva como un problema a resolver y, por el otro, una condición normativa que exige encontrar soluciones moralmente válidas. Si los conflictos del *ethos* no se percibieran como problemas a resolver, sino como algo natural ante lo que hay que resignarse, la ética normativa misma, como disciplina filosófica, carecería de objeto y de tarea. La perspectiva de esta disciplina combina entonces el reconocimiento de la realidad del conflicto con la exigencia de superarlo racionalmente.

Para examinar la conflictividad propia del mundo humano desde un punto de vista moral que resulte filosóficamente interesante es necesario cumplir, al menos, con las dos condiciones siguientes. Por un lado, no hay que hacerse ilusiones respecto de la realidad social. Esto significa no esperar ingenuamente soluciones espontáneas que disuelvan los conflictos sin nuestra participación activa, ni idealizar situaciones reales, ni pretender disolver, mediante un juego teórico de conceptos abstractos, los conflictos reales que solo pueden resolverse mediante acciones sociales coordinadas,

tendientes a implementar propuestas de solución argumentativamente justificables. Por otro lado, el punto de vista moral nos invita a no conformarnos con la realidad del conflicto como si se tratara de un destino trágico, sino más bien todo lo contrario. Pensar cada conflicto como algo real significa pensar *contra* ese conflicto, pensarlo como un problema a resolver. El conflicto se le presenta a la ética normativa como algo real solo en cuanto se ofrece como una *resistencia* a nuestro propósito racional de superarlo prácticamente. La realidad del conflicto es la contracara de la exigencia de su superación racional.

A fin de contribuir a aclarar un aspecto de la mencionada conexión entre el reconocimiento realista del conflicto práctico y la exigencia racional de su superación, me propongo examinar una cuestión particular que puede presentarse del siguiente modo: ¿el conflicto entre normas morales presupone la existencia de ciertas condiciones fácticas y contingentes o es algo *a priori*, o sea algo universal, necesario e independiente de la experiencia? Para cumplir con el propósito mencionado comenzaré examinando la idea del conflicto entre obligaciones morales ilustrándola mediante el caso discutido por Immanuel Kant y Benjamin Constant en torno al presunto derecho a mentir por amor al prójimo (1). Como resultado del mencionado examen intentaré evaluar el papel que juegan las circunstancias fácticas en la constatación de un conflicto entre obligaciones morales (2). Luego señalaré que es posible distinguir dos especies de conflictos moralmente relevantes: los conflictos entre obligaciones morales y los conflictos entre una obligación moral y un interés egoísta (3). A continuación formularé una tesis sobre las condiciones fácticas en las que se presentan los conflictos entre obligaciones morales (4). Luego presentaré una dificultad de la tesis opuesta, que postula el carácter *a priori* del conflicto entre principios éticos (5). Por último, habiendo presentado la dificultad mencionada, propondré una prueba, mediante la cual podría determinarse si la conflictividad moral es *a priori* o *a posteriori* (6).

1. Constant versus Kant

Para examinar el carácter del conflicto entre normas morales, conviene comenzar por distinguirlo de otros tipos de conflictos, ubicándolo en lo que podría denominarse un cuadro de los niveles de conflictividad. Para nuestro propósito resulta suficiente con distinguir cuatro posibles niveles. En un primer nivel, se encontrarían los conflictos de intereses, que motivan la interacción estratégica propia del mundo social. En este primer nivel encontramos agentes o grupos de agentes que obran como egoístas racionales y, mediante un cálculo de utilidades, intentan determinar los mejores medios para alcanzar sus fines particulares y, mediante un plan de acción estratégica, intentan tanto alcanzar sus objetivos como impedir que los otros agentes interfieran. En un segundo nivel se encuentran los conflictos entre

normas morales e intereses particulares. A este nivel se refieren las representaciones más corrientes de la conflictividad moral entre la ley moral y la inclinación egoísta. En un tercer nivel se encuentran los conflictos entre normas morales, propias del *ethos*. Aquí ya no se trata del conflicto entre los intereses egoístas de individuos o grupos particulares, ni del conflicto entre la ley y la inclinación, sino del conflicto entre normas morales, presentadas con pretensiones de validez como criterios orientativos de la acción individual o colectiva. El conflicto normativo se da en este nivel cuando el cumplimiento de una norma moral implica la trasgresión de otra y viceversa. Por último, hay quienes sostienen la existencia de un cuarto nivel en el que se localizaría un *conflicto a priori* entre los principios de la razón práctica¹. Estos principios servirían para fundamentar las normas ubicadas en el segundo nivel.

La utilidad de la mencionada diferenciación de los niveles de conflictividad consiste en que la misma permite admitir la existencia de los tres primeros niveles sin admitir el cuarto nivel. Ello significa que puede reconocerse que hay conflictos entre intereses, entre intereses y normas morales y que, en determinadas circunstancias fácticas, el cumplimiento de una norma moral implica la trasgresión de otra, sin necesidad de admitir el carácter *a priori* de la conflictividad entre principios de la razón práctica. De esta diferenciación se sigue, entonces, la posibilidad de reconocer la conflictividad entre obligaciones morales como un *hecho* del *ethos*, sin necesidad de admitir la idea de un conflicto *a priori* entre principios éticos. Dicho brevemente: el reconocimiento de un *hecho* puede distinguirse claramente de la validez de una presunta condición *a priori*.

Se trata, entonces, de determinar si el conflicto normativo tiene un carácter meramente fáctico o un carácter *a priori*. A fin de aclarar la cuestión, comencemos por examinar el tercer nivel de conflictividad mencionado, en el que encontramos dos normas morales en conflicto, tal que si se cumple con una se transgrede la otra y viceversa. Para iniciar este examen puede resultar ilustrativo recurrir a un caso clásico de conflicto normativo, planteado en la famosa discusión entre Benjamin Constant e Immanuel Kant². Este caso permite advertir que hay *circunstancias fácticas* en las que la obligación moral de ser sincero puede entrar en conflicto con la obligación moral

¹ Véase, por ejemplo, la propuesta de "ética convergente" de Maliandi, Ricardo: *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*, Buenos Aires, Almagesto, 1998; id., *Ética: conceptos y problemas*, 3ª ed., Buenos Aires, Biblos, 2004, pp. 147-190; id., *Ética, dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos-UNLa, 2006.

² Véase Kant, Immanuel: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797). En: *Werke in zehn Bänden*, Ed. 7, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp.637-643. Hay traducción castellana de Mario Caimi en: *Cuadernos de ética*, 2-3. 1987, pp. 9-15.

de salvar la vida del prójimo. En esa discusión Constant sostiene que un principio moral que prescribiera sinceridad incondicionada haría imposible la vida en sociedad. Para justificar esta tesis propone el siguiente caso: un asesino llama a mi puerta y me pregunta si una persona inocente (un amigo, en el ejemplo de Constant), que él quiere matar, está en mi casa o no. Esa persona está en mi casa. Entonces, se me plantea el conflicto entre las obligaciones mencionadas. Si digo la verdad, pongo en riesgo la vida del inocente; si protejo su vida, miento³.

El ejemplo utilizado por Constant presenta, entonces, un conflicto entre dos obligaciones morales: la obligación de sinceridad y la de salvar una vida humana. En este ejemplo el conflicto consiste en que si se cumple una de esas obligaciones no se puede cumplir la otra: si decimos la verdad, ponemos en peligro la vida de nuestro amigo; si protegemos su vida, mentimos. No interesa aquí reconstruir detalladamente las posiciones defendidas por Kant y Constant en la discusión en torno a este caso. El mismo resulta relevante para nosotros solo en cuanto presenta un conflicto entre dos obligaciones morales, que debería ubicarse en el tercer nivel de conflictividad antes mencionado. Quisiera destacar que hay algo evidente en este conflicto, a saber: *solo puede darse bajo ciertas condiciones fácticas y contingentes*.

En este caso hay un conflicto entre obligaciones morales porque un asesino pregunta por la presencia de nuestro amigo, perseguido por él. En otros casos, ese conflicto no se da. Por ejemplo, si tuviésemos que responder, no ante un asesino, como en el caso propuesto por Constant, sino ante un tribunal de jueces imparciales que aplican leyes justas, no habría conflicto normativo porque nuestra sinceridad no pondría en peligro la vida del prójimo. Estos dos casos tienen similitudes y diferencias. Ambos se asemejan en el hecho de que alguien nos pregunta por la presencia de nuestro amigo en nuestra casa. La diferencia entre los dos casos radica en el carácter moral del hablante que formula esa pregunta. En el caso propuesto por Constant, la pregunta es formulada por un asesino; en el segundo caso, en cambio, se trata de los miembros de un tribunal de jueces imparciales que aplican leyes justas (o de cualquier otro hablante que no tenga malas intenciones). Este breve examen del ejemplo propuesto por Constant muestra claramente que el conflicto normativo entre dos obligaciones morales (en este caso la obligación de sinceridad y la de salvarle la vida al prójimo) no es *a priori* sino que es *a posteriori*. La existencia de este conflicto depende de circunstancias fácticas: en algunos casos hay conflicto entre esas obligaciones morales y en otros casos no. Si las circunstancias varían, el conflicto

³ Véase Constant, Benjamin: *Des réactions politiques*, fragmentos traducidos por Mario Caimi en: "La crítica de Constant a Kant", *Cuadernos de Ética*, 2-3, 1987, pp. 143-151: 148.

desaparece. Si el conflicto entre obligaciones morales *depende exclusivamente de condiciones fácticas y contingentes*, entonces no se trata de un conflicto *a priori*, sino de un conflicto *a posteriori*.

A fin de aclarar aún más este punto, atendamos a los requisitos que debe cumplir una condición para que sea denominada “*a priori*” en sentido kantiano. Decimos que el conflicto entre la obligación de sinceridad y la de salvar la vida de un ser humano no es un conflicto *a priori* porque no cumple con ninguno de los requisitos mencionados, a saber: no es universal, no es necesario, no es independiente de la experiencia. No es universal porque estas obligaciones no entran en conflicto en toda circunstancia, sino que hay circunstancias en las que tal conflicto no se presenta. Hay infinidad de casos en que la sinceridad no pone en riesgo la vida del prójimo y la protección de esta vida no nos exige ser insinceros. Por otra parte, el conflicto no es necesario porque si las circunstancias cambian, el conflicto desaparece. El conflicto entre estas dos obligaciones es por tanto contingente. Puede darse como no darse. No es forzoso que nuestra sinceridad ponga en riesgo la vida de inocentes ni que nuestros esfuerzos por salvar esas vidas nos obliguen a mentir. Por último, la constatación del conflicto contingente entre estas obligaciones depende de la experiencia, esto es, de las circunstancias fácticas. Debemos examinar la información empírica disponible para saber si dos obligaciones morales entran en conflicto o no. En los casos mencionados, tenemos que considerar la índole de quien pregunta y esa consideración consiste en algún tipo de indagación empírica, respecto de los antecedentes del hablante. En general puede entonces decirse que para saber si hay conflicto debemos examinar empíricamente las circunstancias fácticas y contingentes en que una acción se produce. Por lo tanto, si el conflicto entre las obligaciones mencionadas es particular, contingente y depende de la experiencia, no se trata de un conflicto normativo *a priori*, sino *a posteriori*. El examen del ejemplo propuesto por Constant pone en evidencia que para identificar los posibles conflictos normativos en un contexto práctico resulta imprescindible considerar las circunstancias fácticas en las que se lleva a cabo. Si el conflicto normativo tiene un carácter *a posteriori* y no *a priori*, la única manera de reconocerlo es considerando las circunstancias fácticas en las que puede aparecer o no aparecer.

2. La facticidad del conflicto normativo

Entre dos obligaciones morales puede darse un conflicto tal que el cumplimiento de una implica el incumplimiento de la otra y viceversa. Este conflicto, dijimos, no es *a priori* sino *a posteriori* porque que el mismo no es independiente de las circunstancias en las que dichas obligaciones deben cumplirse sino que, justamente, depende de esas circunstancias. Una vez admitido que la identificación de un conflicto normativo exige necesariamente la consideración de las circunstancias, puede preguntarse por las

razones de esta exigencia. ¿Por qué hay que atender a las circunstancias para determinar si hay conflicto normativo? Antes de intentar responder a esta pregunta cabe advertir que su sola formulación presupone el carácter contingente del conflicto normativo. Aquí nos preguntamos por las razones que exigen atender a las circunstancias.. Existen diversas propuestas de ética normativa que ofrecen una respuesta a la pregunta por la fundamentación de la exigencia de atender a las circunstancias en las que se realiza una acción, a fin de poder juzgarla moralmente y de identificar posibles conflictos normativos.⁴ La ética del discurso elaborada por Karl-Otto Apel ofrece una interesante fundamentación de la mencionada exigencia de considerar las circunstancias de la acción. Dicha justificación tiene como núcleo el reconocimiento de la diferencia entre la comunidad real de comunicación y la ideal⁵. En términos de la ética discursiva, puede haber conflicto normativo solo en una comunidad real en la que no rigen (aún) las condiciones de la ideal. Volveremos más abajo sobre esta propuesta ético-discursiva. Baste por ahora con advertir que la consideración de las circunstancias en las que se realiza la acción es una exigencia del juicio moral que puede justificarse sin necesidad de postular el carácter a priori del conflicto normativo. Para evaluar éticamente la acción de un individuo debemos tener en cuenta las circunstancias en las que ese individuo actúa, porque esas circunstancias pueden ser una razón que le impida cumplir con una obligación moral. Volviendo al ejemplo de Constant, quien tiene que responder a un asesino no se encuentra en las condiciones ideales para cumplir con la obligación moral de ser sincero, sino en condiciones reales que impiden ese cumplimiento porque ponen en riesgo la vida de un inocente.

3. Dos tipos de conflictos morales

Hemos indicado cuatro niveles de conflictividad: entre intereses, entre intereses y normas, entre normas y entre principios. Hasta ahora me he concentrado en la consideración del conflicto entre normas, llegando a la conclusión de que su existencia depende de condiciones fácticas y contingentes. Ahora quisiera prestarle atención al segundo tipo de conflicto, esto es el que, en términos kantianos, se da entre la ley moral y la inclinación. La atención a este nivel de conflictividad resulta interesante aquí para advertir que las normas morales conservan su relevancia en aquellas circunstancias en las que pueden ser aplicadas sin transgredir otra norma moral, la conservan incluso

⁴ Ricardo Maliandi ha reconstruido diversos "paradigmas de aplicabilidad": el paradigma de la autoridad, el de la situación, el del rigorismo, el de la provisionalidad, el de restricción compensada y el de convergencia. Véase Ricardo Maliandi: *Ética: conceptos y problemas*, cit., pp. 177-190.

⁵ Véase: Karl-Otto Apel: *Transformation der Philosophie*, 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973; id., *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988; Apel, Karl-Otto: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998.

allí donde el cumplimiento de una obligación no implica el incumplimiento de otra. Esta relevancia del conflicto entre ley e inclinación puede pensarse en dos planos. En primer lugar, el plano de la relevancia práctica que tiene la norma para el agente, esto es, para quien considera la norma como moralmente obligatoria y, en segundo lugar, el plano de la relevancia filosófica que la norma tiene para quien acomete la tarea de intentar fundamentar racionalmente su validez.

Quisiera sostener entonces que pueden distinguirse dos tipos de conflictos morales. El primero se refiere a un conflicto entre normas morales bajo ciertas circunstancias, el segundo al conflicto entre una norma moral y un interés egoísta. Para retomar el ejemplo ofrecido por Constant, hay muchas situaciones en las que la obligación de ser sinceros no entra en conflicto con ninguna otra obligación moral. La pregunta es entonces si la fuerza normativa de esa obligación se conserva aún en esas situaciones. Para plantear claramente esta pregunta e intentar responderla creo que es conveniente hacer abstracción de los casos excepcionales del mentiroso compulsivo y del que miente sin motivo, y concentrarse en situaciones no excepcionales en las que la obligación de sinceridad no entra en conflicto con ninguna otra. Para concentrarnos en estos casos parece necesario limitarnos al segundo nivel de conflictividad que hemos distinguido más arriba. Además de conflictos de intereses y conflictos entre normas morales, existen conflictos entre intereses y normas morales. De hecho este último tipo de conflictos parece ser el más común tanto para el agente que debe cumplir sus obligaciones contra sus intereses, como para el filósofo que intenta justificar racionalmente la obligatoriedad de ese deber moral.

Es cierto que importantes propuestas de ética normativa se han concentrado exclusivamente en el conflicto entre ley moral e inclinación y han negado la posibilidad de un conflicto entre obligaciones morales. Pensemos, por ejemplo en el caso del rigorismo kantiano. La atención a los conflictos entre normas morales permite iluminar aspectos del fenómeno moral que han sido descuidados por ese tipo de propuestas. Sin embargo, cabe destacar que hay casos *éticamente relevantes* en los cuales la obligación de decir la verdad no se encuentra en conflicto con ninguna otra, casos en que la ocurrencia de mentir se encuentra motivada no ya por el cumplimiento de otra norma moral, sino por un interés egoísta. Aun en aquellos casos en que no hay conflicto entre obligaciones morales, puede haber un conflicto entre la obligación de sinceridad y la conveniencia de mentir, en términos kantianos: entre la obligación moral y la inclinación. Estos casos son relevantes tanto para el agente que se debate entre la ley y la inclinación, como para el filósofo que se propone encontrar las razones que justifican el carácter vinculante de la ley para ese agente.

Los conflictos moralmente relevantes son, por tanto, de diversas especies. Por un lado, hay situaciones en las que al agente se le presenta un conflicto entre obligaciones morales. Por otro lado, hay situaciones en las que al agente se le presenta un conflicto entre una obligación moral y una inclinación egoísta. En ambos casos, nos encontramos con casos éticamente relevantes, tanto desde la perspectiva del agente que tiene que decidir en la situación conflictiva, como desde la perspectiva del filósofo que tiene que justificar racionalmente la obligatoriedad de las normas en juego. Por lo tanto, los casos éticamente irrelevantes se reducen a los que no hay ningún tipo de conflicto normativo, esto es aquellos en los que una norma moral no entra en conflicto ni con otra norma moral *ni con una inclinación*. Solo esos casos no constituyen problemas morales y carecen de interés para el filósofo moral.

4. *Propuesta de una tesis sobre la cuestión*

Como ya señalé, la ética del discurso propone atender a la diferencia entre dos tipos de comunidad de comunicación, de las que formamos parte como hablantes e interlocutores discursivos. Por un lado, una comunidad real de comunicación a la que pertenecemos fácticamente. Esta comunidad se encuentra vinculada por un idioma común, que nos permite comprender mutuamente el sentido de nuestros actos de habla. y posee todas las características particulares generadas históricamente y que la identifican como tal. Por otro lado, una comunidad ideal de comunicación a la que pertenecemos como interlocutores discursivos. En ella elevamos pretensiones de validez mediante nuestros actos de habla e intentamos resolverlas argumentativamente. Si atendemos a esta diferencia se puede formular la siguiente *tesis* respecto de las condiciones fácticas bajo las cuales se producen conflictos entre obligaciones morales: *los conflictos entre obligaciones morales solo se producen bajo ciertas circunstancias, en las que los participantes de la interacción social se interrelacionan de manera meramente estratégica y/o no están dispuestos a coordinar sus acciones mediante el discurso práctico*⁶.

Para evitar posibles malentendidos quisiera formular dos aclaraciones sobre esta tesis. La primera aclaración consiste en afirmar que la validez de esta tesis es independiente de los tipos de motivaciones que impiden la implementación del discurso práctico. Podría distinguirse, por ejemplo, un tipo de motivación encarnada en actitudes subjetivas tales como la arbitrariedad, la indolencia, o la terquedad, de otro tipo de motivaciones originadas en un compromiso ante un sistema de autoafirmación, esto es las responsabilidades institucionales que cada individuo tiene como miembro de un grupo social más o menos complejo. Esta clasificación de motivaciones que se oponen a la implementación de un discurso práctico puede ser muy

⁶ Esta falta de disposición puede deberse también a una carencia de competencia.

útil para examinar otros problemas de ética normativa. Sin embargo, quisiera destacar que una clasificación de los obstáculos del discurso práctico *resulta irrelevante para el problema que estamos examinando*.

Si estuviéramos tratando de determinar, por ejemplo, bajo qué condiciones resulta justificable no implementar un discurso práctico, esta clasificación resultaría muy útil, ya que, por un lado, no parece justificable negarse a una solución discursiva de un conflicto práctico, motivados solo por caprichos, indolencia, o terquedad y, por el otro, los compromisos ante un sistema de autoafirmación pueden contener una justificación atendible para no implementar un discurso en una situación determinada. Sin embargo, quisiera recordar que el problema que nos ocupa aquí es otro, a saber: si el conflicto entre obligaciones morales es a priori o a posteriori. Para resolver este problema, esta clasificación de motivaciones resulta irrelevante. Independientemente de cuáles sean los motivos que obstaculizan la implementación del discurso práctico e independientemente de que estos motivos sean también razones para evitar esa implementación o que no lo sean, queda pendiente la solución al problema que estamos examinando, a saber: si el conflicto entre normas morales es universal, necesario e independiente de la experiencia o no lo es.

Una segunda aclaración a la tesis formulada más arriba consiste en advertir que la misma no contiene ni presupone ninguna relación causal (ni explicativa) entre la existencia de un conflicto y las acciones estratégicas realizadas por quienes se encuentran involucrados en el mismo. Para señalar una condición necesaria del conflicto entre obligaciones morales nuestra tesis hace abstracción del problema genético. No interesa aquí si los conflictos se producen *porque* los participantes de la interacción social se interrelacionen de manera estratégica, o, a la inversa, si las acciones estratégicas son signos de que hay algún conflicto entre esos participantes.

Nuestra tesis trata exclusivamente sobre los conflictos entre obligaciones morales, que se dan bajo aquellas circunstancias en las que el cumplimiento de una obligación implica el incumplimiento de otra y viceversa. Nuestra tesis hace abstracción de dos tipos de conflictos, a saber, tanto los conflictos entre intereses egoístas como los conflictos entre una obligación moral y un interés egoísta (siempre y cuando estos intereses no puedan ser presentados en forma de conflictos entre pretensiones de validez normativa en un discurso posible). Sobre los conflictos entre obligaciones morales, por tanto, nuestra tesis se limita a sostener que no pueden presentarse allí dónde todos los involucrados están dispuestos a coordinar sus acciones mediante el discurso práctico.

5. Normas morales y principios éticos

El examen del caso propuesto por Constant nos permitió advertir más arriba que el conflicto entre obligaciones morales *concretas* solo surge bajo ciertas circunstancias fácticas y es, por lo tanto, a posteriori. Como es sabido, la ética convergente formulada por Ricardo Maliandi afirma una conflictividad a priori entre principios éticos. Su propuesta, por tanto, no se refiere al tercer nivel de conflictividad entre obligaciones concretas, entre las normas situacionales o las máximas materiales, sino a lo que hemos denominado cuarto nivel de conflictividad. El recurso utilizado por Maliandi para sostener el carácter a priori del conflicto ético, consiste en ubicarlo en el plano de los principios, esto es los principios cardinales formulados por la ética convergente: universalidad/individualidad, conservación/realización. Podría pensarse que este recurso salva a la ética convergente de la inconsistencia de afirmar, por un lado, “el a priori de la conflictividad” en el plano de los principios y de reconocer, por el otro, que los conflictos entre obligaciones morales concretas dependen de las circunstancias, esto es que son a posteriori. Mediante este recurso al conflicto entre principios podría comprenderse que el conflicto normativo del que habla la ética convergente no es un conflicto entre obligaciones morales concretas, como la obligación de sinceridad y la de salvar la vida del prójimo, sino entre principios éticos, tales como los principios de universalización y de individualización, de conservación y de realización. De esa manera, quedaría claro que aunque el conflicto entre máximas morales es a posteriori, el conflicto entre principios éticos sería a priori.

Ya hemos examinado más arriba el conflicto entre ley e inclinación y el conflicto entre normas morales concretas. Detengámonos ahora en la idea un conflicto entre principios éticos y consideremos la mencionada tesis de Maliandi, según la cual este conflicto es a priori. Una observación que quisiera hacer sobre esta tesis consiste en advertir que la misma parece ubicar el conflicto normativo en un nivel de abstracción difícil de asir. Los principios de universalización e individualización serían algo así como modos de una obligatoriedad abstracta. Sin embargo en cuanto la ética convergente se considera como un “paradigma de aplicabilidad” superador de otros, parece que tiene que ocuparse del conflicto entre obligaciones morales con un contenido determinado. Quienes intentan aplicar normas morales para solucionar problemas concretos tratan directamente con obligaciones morales, normas situacionales o máximas. En este punto se muestran las dificultades de la postulada distinción entre el conflicto a posteriori de las obligaciones morales y el presunto conflicto a priori de los principios. Esas dificultades se advierten tan pronto como se intenta responder las siguientes preguntas: ¿Pueden, acaso, los “principios”, postulados por la ética convergente, estar en conflicto sin que entren en conflicto obligaciones morales? ¿Para

evidenciar el conflicto a priori, no es necesario acaso que estos principios se *encarnen*, por así decir, en obligaciones morales concretas, por ejemplo: el principio de universalización en la obligación de sinceridad y el de individualización en la obligación de proteger la vida de este prójimo? ¿Puede el conflicto entre estos “principios” ser a priori y el conflicto entre obligaciones morales ser a posteriori?, ¿Qué utilidad tiene para la ética normativa afirmar la existencia de un conflicto a priori entre presuntos “principios” si el mismo no tiene como consecuencia un conflicto a priori entre obligaciones morales? Estas preguntas parecen remitir a una dificultad central en la tesis del a priori de la conflictividad entre principios éticos. Dicha dificultad consiste en reconocer el carácter a posteriori del conflicto entre obligaciones morales y afirmar, a la vez, el carácter a priori de un presunto conflicto entre principios.

6. *Propuesta de una prueba para resolver la cuestión*

Llegados a este punto nos encontramos con dos tesis opuestas. Por un lado, la tesis ya mencionada: *los conflictos entre obligaciones morales solo se producen bajo ciertas circunstancias, en las que los participantes de la interacción social se interrelacionan de manera meramente estratégica y no están dispuestos a coordinar sus acciones mediante el discurso práctico*. Según mi tesis el conflicto normativo presupone ciertas condiciones fácticas y contingentes. Por otro lado, la tesis del a priori de la conflictividad, según la cual hay un conflicto a priori entre principios éticos. Se me ocurre que, plateadas así las cosas, se puede proponer una *prueba*, mediante la cual podría determinarse si la conflictividad moral es a priori o a posteriori. La mencionada prueba puede presentarse del siguiente modo.

Consideremos, por un lado, que si la conflictividad moral fuese a posteriori, debería depender de factores empíricos, esto es de lo que Kant llamaba inclinaciones y lo que, dentro de la ética discursiva, pueden denominarse motivaciones extra argumentativas. Por otro lado, si esta conflictividad fuese a priori, la misma no dependería de estas motivaciones. Propongo, por tanto, pensar en una situación en la que las motivaciones extra argumentativas no son determinantes sobre la voluntad de los involucrados en un contexto de interacción social concreto. Si en esa situación puede darse un conflicto entre obligaciones morales, entonces, dicho conflicto no puede depender de motivaciones extra argumentativas, de inclinaciones, de la experiencia y, por tanto, quedaría probado que dicho conflicto es a priori, que es lo que Maliandi quiere demostrar. En cambio, si en esa situación no puede darse dicho conflicto, entonces, el conflicto entre obligaciones morales depende de motivaciones extra argumentativas, de inclinaciones, de la experiencia y, por tanto, quedaría refutado el a priori de la conflictividad, *afirmado* por Maliandi.

Para fundamentar la tesis del a priori de la conflictividad, la ética convergente podría, entonces, formular un argumento en torno a la presentación de *una situación* 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.

Adviértase que la situación mentada por esta prueba requiere del cumplimiento simultáneo de las dos condiciones mencionadas. Podría pensarse fácilmente en un caso que cumpla solo una de las dos condiciones pero no cumpla la otra. Por un lado, por ejemplo, ahora yo y ustedes (o el autor y el lector de estas líneas), en cuanto participantes de un posible diálogo argumentativo, cumplimos *solo la primera condición*, en cuanto intentamos evaluar la tesis del a priori de la conflictividad atendiendo *exclusivamente a la fuerza del mejor argumento*. Sin embargo, no parece que esta situación nos involucre en un conflicto entre obligaciones morales, de tal manera que si se cumple una, se transgrede la otra y viceversa. En nuestra interacción como interlocutores discursivos cumplimos necesariamente un conjunto *consistente* de normas morales vinculantes, esto es un conjunto de presupuestos pragmático-trascendentales *con contenido moral* que no son ni pueden ser incompatibles entre sí, tal que si cumplimos uno, incumplimos otro. Estas normas nos prescriben determinados deberes, que por lo general se denominan morales, por ejemplo: no excluir arbitrariamente o discriminar a las personas, resolver las controversias mediante argumentos y reconocerlas iguales en derechos y deberes, etc. Por otro lado, también puede pensarse en un caso en el que se cumpla *solo la segunda condición* de la prueba propuesta. Esa condición consiste, como ya se indicó, en el conflicto normativo entre dos obligaciones morales. Este conflicto podría presentarse incluso bajo la forma del conflicto entre principios, como quiere Maliandi, esto es, entre el principio que prescribe implementar un discurso y el principio que obliga cumplir compromisos contraídos previamente con un sistema de autoafirmación (compromisos que impedirían implementar ese discurso). Evidentemente, en este caso no se cumple la primera condición de la prueba propuesta: que los involucrados se atengan exclusivamente a la fuerza del mejor argumento. Quienes se sienten obligados por compromisos contraídos previamente con un sistema de autoafirmación y, por ello, no elevan *efectivamente* pretensiones de rectitud normativa en un discurso real, no se atienen exclusivamente a dicha fuerza. Por tanto, estos ejemplos cumplen solo con una de las dos condiciones requeridas y la prueba propuesta exige un caso en el que se cumplan simultáneamente ambas condiciones.

La fundamentación del carácter a priori de la conflictividad entre normas morales o principios éticos es una tarea pendiente y la prueba aquí propuesta es solo una forma en la que dicha tarea podría ser realizada. La presentación de una situación que contuviera un conflicto entre obligaciones morales cuyo origen no fuesen las circunstancias fácticas sería un indicador del carácter a priori de dicho conflicto.

El fundamento de la conflictividad moral y la legitimidad de su correspondencia práctica

H. Daniel Deí*

Resumen

La propuesta replantea la cuestión del hombre integralmente y en ese marco la conflictividad ética. Se contribuye a la “ética convergente” con la fundamentación *ontológica* del *a priori* de la conflictividad. Por eso se discuten conceptos y problemas que no deben omitirse y que atañen a su condición ontológico-existencial. En tanto que el poder y la libertad como dimensiones sustantivas de nuestra existencia son manifestaciones de la conflictividad humana en la historia, no podemos menos que admitir que la reflexión sobre la *condición metafísica marginal* que iguala a todos los hombres debería estar presente en todo intento de fundamentación ética. Este decisivo *factum* fenomenológico vincula la reflexión metafísica y la cuestión ética.

Artículo

La idea de una “fundamentación última” (*Letzbegründung*) de Karl Apel ha “rebasado” los límites de los miedos a la metafísica como condición de posibilidad de una fundamentación ética. Apel, en su formidable esfuerzo por dar mayor consistencia a su programa y garantizar su propuesta de una razón dialógica ha tocado las fibras de lo que no se puede decir hoy en materia filosófica. Ciertamente, si puede afirmarse que es importante su empeño en el plano de la reflexión ética, es mayor la ponderación que podemos hacer de su trabajo intelectual cuando es capaz de volver sobre sus propias sombras. La expresión citada, cuya connotación huele a lo que se creía bien guardado en el viejo arcón de los trastos de la filosofía, vuelve a esa inflexión propia del pensamiento filosófico, para buscar aquello que no puede ser ocultado. Y no es para menos, pues todo intento de

* Doctor en Filosofía del Derecho, investigador y ensayista. Docente y conferencista en universidades de la Argentina y del exterior. Algunas de sus obras han sido traducidas a otros idiomas y analizadas en seminarios internacionales. Su obra escrita, que abarca temáticas diversas en el campo de las artes en general, las letras, la filosofía y las humanidades, ha sido publicada en la Argentina, Alemania, Austria, Canadá, Chile, Costa Rica, España, Federación Rusa, EE.UU., Italia, Irán, Nueva Guinea y Suiza. Entre sus publicaciones recientes: *Lógica de la distopía*. *Fascinación, desencanto y libertad* y *La cuestión del hombre*, ambas editadas por Prometeo Libros.

reconstrucción reflexiva del fundamento obliga a hacerse cargo de que ningún supuesto pase inadvertido al auténtico filosofar sin que sea, por lo menos, explicitado como punto de partida de nuestra ignorancia sobre la cuestión que nos ocupa.

La polémica expresión de Karl Apel, aunque no tenga por ahora otras consecuencias que ese carácter de “polémica expresión”, anuda con nuevos interrogantes el debate de los pensadores que tienen, por decirlo así, un enfoque orientado hacia la posibilidad de una fundamentación de la ética o, como se da en llamar “fundacionista”, por oposición a los “no-fundacionistas”¹. Cualquiera de estos dos puntos de vista están imposibilitados de negar, sin embargo, un fenómeno más trivial, esto es, que la cuestión ética queda planteada tan pronto se le hace presente al ser humano corriente un conflicto de comportamiento, sea cual fuere la circunstancia y la sociedad a la que pretendamos hacer referencia. Podemos negar la validez de una fundamentación extrafilosófica o, inclusive, la vigencia de valores éticos invariantes, tal vez la oportunidad histórica de una jerarquía de ellos o, entre otros aspectos, su alcance, pero hay algo que ni el escéptico extremo, ni el fundacionista a ultranza (o, mejor, fundamentalista) pueden obviar. Y es el hecho de que *el uso de un lenguaje supone ya un plexo axiológico*. Para decirlo con todas las letras: el uso de un lenguaje implica *eo ipso* un ordenamiento significativo del mundo, a partir del cual establecemos un vínculo intersubjetivo con los otros hombres y con la naturaleza en general.

Es cierto, como expresan con claridad Maliandi y Thüer², que el “paradigma del lenguaje” asegura automáticamente este vínculo intersubjetivo: “La comunicación lingüística, tanto fonética como gráfica, *presupone* una comunidad de interlocutores, o, más precisamente, una ‘comunidad ilimitada de comunicación’; el uso de los signos presupone intérpretes de ellos. Con esto resalta la importancia del diálogo y la argumentación”. Empero, si la intersubjetividad está “probada” con este simple hecho, no lo están, si se me permite una perspectiva más acotada, las diferencias que asisten a los hombres en lo que respecta a la cuestión ética. Con otras palabras: el lenguaje presupone una comunidad de interlocutores pero no prueba con ello la “realidad” de las diferencias que nos separan como seres humanos, y menos, lo que solemos considerar en cada caso un comportamiento moral.

¹ Ver, entre otros, Maliandi, R. y Thüer, O.: *Teoría y praxis de los Principios Bioéticos*, Remedios de Escalada, Ediciones de la UNLa, 2008, pág. 16. Cf. Tb. Gracia, Diego: *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Madrid, Triacastela, 2007; Apel, K.-O.: “El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del ‘racionalismo crítico’)”, incluida en la edición de algunos de sus ensayos con el título de *La globalización y una ética de la Responsabilidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, págs. 21 ss.

² *Ibidem*, pág. 39.

Por otra parte, como espero dar razón en lo que sigue, los juegos lingüísticos son también juegos de poder, generalmente de dominio, y, por tanto, un modo de operar en el mundo.

Es obvio que un modo de operar no es nunca aséptico, lleva en su alforja una valoración de la realidad; y no se necesita para aceptar esta aserción debatir aquí la cuestión de lo que sea o no sea lo que mentamos con el término “realidad”, ni negar el alcance de la criticidad y el sentido de esa valoración. Sin duda que el paradigma del lenguaje es necesario para considerar el asunto de que tratamos, pero no basta, no es una “razón suficiente” si no podemos ir más allá en la cuestión de un diálogo fundado en la argumentación, pues sabemos que toda apelación a la argumentación supone la aceptación de ciertas reglas de juego, por lo menos, unos principios compartidos y la recurrencia a un proceso racional de intercambio.

Ahora bien, el fenómeno de la intersubjetividad pareciera efectivamente contribuir a dar un paso clave en la dirección de los intentos de fundamentación ética; despeja, por así decir, la condición de posibilidad de la comunicación entre los hombres, aunque más bien sería prudente afirmar que con ello no se constituye necesariamente la factibilidad del vínculo comunicativo. Así, no basta, en mi criterio, entender la fórmula del paradigma del lenguaje para dar cuenta de estas diferencias; diferencias, por otra parte que importan esencialmente mundos culturales diversos y que, por eso mismo, permiten dudar de la posibilidad *real* en la práctica social de una ética de consensos o de mínimos. En todo caso podría juzgarse si no sería un camino alternativo del pensamiento “tratar de saber” cómo los hombres podemos convivir en el *disenso*, puesto que en este va de suyo: 1) el carácter intersubjetivo, 2) la diversidad de los mundos culturales a los que pertenecemos y que cada universo lingüístico expresa, y 3) la conflictividad de los intercambios que establecemos.

Cualquier enfoque, aun los que tienen hoy el consenso del paradigma en uso de la comunidad académica y el interés de su vigencia especulativa, obligaría entonces, en principio, a interrogarse, si somos consecuentes con el carácter crítico-sistemático de las preguntas filosóficas, sobre la naturaleza de las diferencias que separan a los seres humanos.

Estas diferencias sirven de legitimación a las posturas que niegan cualquier posibilidad de fundamentación y son admitidas, simultáneamente, por todos los autores que han intentado una fundamentación de la ética a partir de las condiciones de argumentación, pues estos últimos sostienen con razón que “la argumentación es algo que nadie puede hacer solo, aisladamente. Incluso cuando uno argumenta en soledad está necesariamente referido a una comunidad de comunicación real o ideal. A una real porque

uno se vale necesariamente de un idioma, y a una ideal porque argumenta con pretensión de validez intersubjetiva”³. Es justificado entonces que la ética discursiva busque dar cuenta del principio formal-procedimental para resolver conflictos y diferencias de opinión entre los hombres mediante discursos libres de violencia, esto es, por argumentos. Por otra parte, sabemos que, de alguna manera, este tipo de procedimientos está presente en la práctica de las negociaciones corrientes que se realizan en planos muy diversos de la actividad del hombre y que, cuando no se trata de espacios de manipulación con el nombre de negociación situados fuera de todo discurso racional, tienen como objetivo el de resolver, evitar o, en última instancia, regular los conflictos. Las relaciones laborales son un ejemplo a la vista del empleo de estos procedimientos. En otro plano, esa es la función básica del Derecho cuando pretende regular el poder y la libertad en una sociedad determinada, conforme a un *espíritu de justicia*⁴.

No obstante, puede decirse todavía que dar cuenta del principio procedimental no es necesariamente una fundamentación ética en sentido estricto. Porque, qué se entiende por fundamentación ética, ya que el principio parece solo resolver el punto del criterio por el cual en ciertas y muy determinadas condiciones de razonabilidad es posible el consenso intersubjetivo. Si se quiere, puede pensarse esta imposibilidad -según se plantea- de ir más allá de las normas o principios en el que las partes aceptan el juego argumentativo, como una modalidad de cierto “escepticismo de vigencia” respecto de la posibilidad de una efectiva comunicación entre los hombres. Sin ir más lejos en este enfoque analícese por ejemplo la tensión, que admite con buena fe y “realismo” el propio Apel como “dramática”⁵ entre comunidad real de comunicación y la situación ideal anticipada contrafácticamente, de aplicación condicionada del principio de la ética discursiva, si las relaciones locales de la moralidad y del derecho *no* lo posibilitaren conjuntamente desde sí mismas⁶.

³ Apel, K.-O.: “Actualidad del pensamiento de la ética discursiva”, en *La Nación*, 17/3/91. Entrevista realizada por R. Maliandi. Cf. tb. Maliandi, Ricardo: *Transformación y síntesis*, Buenos Aires, Almagesto (Colección Mínima), págs. 87-94. En realidad, la idea expresada en esta cita estaba ya presente en el término heracliteano *koinonía*, esto es, en el establecimiento de nueva mutua comunidad. Así, la más cerrada subjetividad deviene, por obra del *logos*, en intersubjetividad. El *logos* se revela diálogo, porque nos instala en *tò koinón*, lo común. Cf. Álvarez, R., Comunicación del 30 de noviembre de 2002 con ocasión de la *Jornada sobre “Qué es una conversación fundamental. Heidegger y Lacan”*, Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires.

⁴ Dei, H. Daniel: *Poder y libertad en la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Almagesto, 1995, págs. 39-40. Cf. tb. Dei, H. Daniel: *Lógica de la distopía. Fascinación, desencanto y libertad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009, págs. 33-34 y 66-70.

⁵ Apel, Karl-Otto: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1998, pág. 198 (nota).

⁶ Apel, Karl-Otto: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, pág. 180.

Ahora bien, el Profesor Maliandi afirma en su “presentación aforística de la ética convergente”⁷ que “la conflictividad es una condición de posibilidad de la ética, ya que está necesariamente presupuesta en toda argumentación que se haga valer en el marco de un ‘discurso práctico’ [aforismo 13]. En este sentido, el aforismo 18 ratifica la tesis de que una fundamentación ética “debe incorporar el reconocimiento de la conflictividad”. Por eso en la base de la propuesta de su *ética de la convergencia* el Prof. Maliandi⁸ integra la conflictividad al momento de fundamentación, aproximando así la ética material de los valores (Nicolai Hartmann) y la ética del discurso (K-O. Apel y también J. Habermas). En el contexto de esta postura, la fundamentación ética se va a entender “como una *reconstrucción*, es decir, explicitación de algo implícito, o esclarecimiento de algo oscuro”, por oposición a la idea de “una suerte de *construcción* arquitectónica, en el sentido de emplazar los cimientos de un edificio, o de establecer las bases de un sistema [de pensamiento]”⁹.

Si mal no entiendo, esta segunda idea mienta las clásicas construcciones especulativas del pensamiento e implícitamente alude a la elaboraciones “metafísicas”, las cuales expresadas de una manera menos elíptica, sostendrían, ya en palabras de Gianni Vattimo, quien sigue la inspiración de Nietzsche¹⁰: “...la creencia en una estructura estable del ser que rige el devenir y da sentido al conocimiento y normas a la conducta...” Pero así como hay por doquier intentos como el de Vattimo de formulaciones “posmetafísicas”, atendiendo a la *vuelta de tuerca* que ha implicado el “giro pragmático” y hasta la amable aceptación, desde mi punto de vista, parcial, de un “giro hermenéutico”, hay también una cierta sumisa consagración al *paradigma* antimetafísico¹¹. En realidad, una *reconstrucción* como la que ha integrado la ética convergente a la problemática de la fundamentación, no podría sino *construirse desde la explanación de lo no dicho* acerca de la conflictividad en

⁷ Maliandi, R. y Thüer, O.: *Teoría y praxis de los Principios Bioéticos*, Remedios de Escalada, Ediciones de la UNLa, 2008, págs. 136-140. Cf. Maliandi, R.: *Dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos, Ediciones de la UNLa, 2006, passim.

⁸ Maliandi, Ricardo: *Ética: dilemas y convergencias...*, págs. 11-20.

⁹ Maliandi, R. y Thüer, O.: *Teoría y praxis...*, págs. 14-15.

¹⁰ Vattimo, G.: “Metafísica, violencia, secularización”. En: Vattimo, G. (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1994, pág. 64.

¹¹ Precisamente, esta postura “antimetafísica” por principio, sin que medie reflexión alguna, es la contracara, podría decirse, distópica de un paradigma científico, por eso *paradigma*, en tanto que opera como una verdad consagrada e institucionalizada, una suerte de imposición de verdad que oculta el carácter conjetural de todo paradigma. Esto, en el quehacer filosófico, es inadmisibles. Sobre el término “paradigma”, ver, entre otros: “Paradigmas y paradogmas en las ciencias sociales”. En: Dei, H.D., *Pensar y hacer en Investigación*, Buenos Aires, Docencia, 2002, vol. 2, págs. 624-631.

el giro pragmático. ¿Y qué es esto no dicho? ¿Qué es lo oscuro que es menester esclarecer como dice la primera idea de fundamentación? Sabemos que Aristóteles intentó varias definiciones de lo que llamamos “Metafísica”, en su necesidad de esclarecer el objeto de esa actividad sistemática del pensar de ir hacia los primeros principios. Hay una, empero, que muchas veces postergamos en la consideración de las cuestiones filosóficas, o que tiene una cierta tradición “Cenicienta”, tanto en la apologética como en la contra apologética sobre la vigencia de la Metafísica. Me refiero a aquella que tan de cerca se alinea con lo que es, en definitiva, toda reflexión filosófica: *El conocimiento buscado...* “Conocimiento” aquí, según mi interpretación, si uno se atreve a seguir el espíritu de esta vieja y modesta aproximación definitoria -que expresa en sí misma toda la incertidumbre de lo buscado- es, simplemente, la actividad de hacerse cargo de los supuestos a que nos lleva el propio pensar, avanzar sobre los interrogantes con nuevos interrogantes. Porque si no es así, ¿para qué filosofar? ¿Acaso filosofamos sobre estrategias, modos de acción, procedimientos o, en cambio, lo hacemos sobre los “principios” o “razones” que los hacen posibles? Por otro lado, toda precisión en el uso del lenguaje, propiamente hablando, sirve al propósito de la tarea principal: dar razón de los supuestos, evitar las falacias argumentales, y avanzar hasta que admitamos, si es necesario, nuestra ignorancia. Pero será, en todo caso, como dijo otro olvidado filósofo innovador para su tiempo, una “docta ignorancia”, casi a tono con la máxima socrática. No obstante, se puede ser más esperanzado que Wittgenstein y pensar que lo que está más allá de los límites del lenguaje no son pseudoproblemas, sino precisamente las *cuestiones* filosóficas¹², el nuevo horizonte de ese “conocimiento buscado”, después que fuimos capaces de preparar el terreno para la siembra.

Lo oscuro, entonces, que necesita ser reconstruido es el fundamento mismo, nada menos y nada más, como siempre. Casi me atrevería a decir que estamos en presencia de esa polémica expresión no dicha explícitamente sobre el conocimiento buscado en la idea apeliana de “fundamento último”. En este asunto, lo metafísico viene a ser así la vida filosófica misma, la tarea inevitable a que nos mueve el pensar, porque es capaz de sobrepasar sus propios límites. No se trata justamente de la apelación a algún ente o ser

¹² Distingo el uso de los términos *cuestión* y *problema*. Una “cuestión” es un interrogante de sentido que, en el mismo acto de ser formulado, abre perspectivas de sentido al interrogador. Las cuestiones invitan a una *re-solución*, al ejercicio de la libertad. A diferencia de los problemas, no se agotan en una respuesta definitiva. En cambio, los “problemas” son obstáculos que advertimos en nuestro contacto con la realidad y que tienen *solución*, si contamos con el tiempo, los conocimientos y los métodos adecuados para su solución. La filosofía se ocupa de cuestiones; en cambio, la ciencia, de problemas. Cf. Dei, H. Daniel, “El sentido de la indagación filosófica”. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXVI (63, 64), 1988, págs. 71-76; *Antropodicea*, Buenos Aires, Almagesto, 1997, págs. 19-22; y *La cuestión del hombre*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, págs. 25 ss.

estelar, olímpico, extramundano, sino, antes que nada, de la necesidad de arraigarse, de buscar la raíz, la fuente de todo interrogar que nos conmueve como seres humanos que somos. En este punto puede advertirse que toda metafísica viva, concreta, es una respuesta antropológica inevitable. Cómo explicar, si no es así, las afirmaciones implicadas en el *aforismo 18*¹³ de la obra de Maliandi y Thüer que vengo considerando, puesto que comparto el valor agregado que aporta su propuesta de convergencia a la ética discursiva. Los autores dicen allí:

“El ‘a priori de la conflictividad’ no es un concepto ontológico; pero tampoco puede reducirse a una estructura formal intrarracional. No es ontológico porque no se articula como parte de una descripción del mundo o cosa semejante (aunque ocasionalmente, la ética convergente podría dar pasos por una *metafísica provisional* que la incluyese, solo a los efectos de aclarar mejor algún problema ético). ‘A priori de la conflictividad’ quiere decir que no se puede establecer un fundamento ético sin haber presupuesto ‘ya siempre’ una estructura conflictiva. Lo presupuesto, pues, no es un conflicto empírico: la fundamentación se hace para explicar lo contingente, y por tanto no consiste en mostrar lo contingente, sino lo necesario, aquello que condiciona la posibilidad de lo contingente, lo que lo hace inteligible, comprensible. No en el sentido de una entidad absoluta, situada *más allá* de lo empírico o contingente, sino de un supuesto ineludible, *más acá* de lo empírico o contingente e incluso *más acá* de la argumentación (dado que puede considerársele una condición de posibilidad de esta)”.

En realidad, la metafísica es siempre provisional; cuando no lo es, no es una reflexión metafísica sino una propuesta ideológica, un pensar cristalizado. “Una reflexión metafísica *auténtica* se redefine en sus propósitos constantemente y se realimenta del interrogar mismo”¹⁴; solo puede realizarse como “permanente insurrección contra sí misma”¹⁵.

Hay que convenir que no actuamos por la vida ausentes de una idea, un “esbozo” de lo que la vida como mundo representa para nosotros. El uso de la razón y del lenguaje supone la existencia de un *orden*, esto es, la unidad significativa de lo que se nos hace presente ante nosotros y por lo que somos capaces de situarnos y actuar con una cierta identidad. No hay pues una manera de ser, una identidad sin algún *orden*, cuya validez nos permita con-vivir, proyectarnos, movernos. Una consideración de la cuestión ética no requiere pues de una “descripción del mundo” -que es más bien un

¹³ Maliandi, R. y Thüer, O.: *Teoría y praxis...*, págs. 138-9.

¹⁴ Dei, H. D.: *Lógica de la distopía...*, pág. 39.

¹⁵ Müller, Max: *Crisis de la Metafísica*, trad. A. Klein, Buenos Aires, Sur, 1961, p. 168.

producto de la inteligencia-, pero *exige* estar y ser en un mundo, ser parte constituyente de un universo de valores. La cultura a la que pertenecemos y desde la cual nos comunicamos es, en definitiva, la objetivación de este universo simbólico, aunque sea actuado y vivido sin la conciencia de su entera configuración. Es, por otra parte, la manera en que el hombre “resuelve” el *conflicto de su condición inevitablemente contingente*. Por eso el “a priori de la conflictividad” en la ética no puede hallar su lugar, su fundamentación, en las condiciones trascendentales del discurso si no se lo descubre *previamente* en la condición ontológica de la existencia. Sin embargo, aquí no es menester presuponer algún tipo de entidad particular, pensada “más allá” o “más acá” de la argumentación. Se trata de dar cuenta *fenomenológicamente* del carácter contingente de nuestra existencia para advertir porqué necesariamente se nos plantea un *a priori* de la conflictividad en la cuestión ética. Así, la radicalidad a que se orienta la búsqueda del “fundamento último” de la ética es paradójicamente lo “ya siempre” de “esa “estructura conflictiva” de la condición humana aprehendida integralmente; es por eso que constituye un juego sin reglas y sin fin no considerarla ontológicamente. La “perpetua tendencia humana al conflicto” de la que hablaba Nicolai Hartmann en el volumen 2 de su *Ética*,¹⁶ confrontada igualmente por la tendencia armónica de abrazarlo, absorberlo y resolverlo, halla su inteligibilidad en lo que he venido llamando en otros trabajos *condición metafísica marginal de la existencia* (participamos del ser sin pertenecer enteramente a él), por lo que el *a priori* de la cuestión de la conflictividad ética no es sino la manifestación en la vida moral de nuestra finitud. Pero, a diferencia de la finitud que comportan los otros entes del mundo, la finitud humana se revela como ambigüedad de ser y no ser simultáneamente en la orfandad ontológico estructural de la historicidad de su condición, porque el movimiento de cada vida humana *aspira* en cada acto a traspasar sus propios límites, a completarse en la “permanencia” de una totalidad de sentido para ser en el mundo. Ahora bien, la posibilidad de dar una respuesta a la ambigüedad de nuestra constitución ontológica está en el ejercicio de la libertad, que defino como la capacidad de constituir un orden de sentido, sea que lo asumamos con conciencia de la elección o que lo vivamos tal como se nos da. En todos los casos nos constituimos en y desde un universo axiológico que nos dispone en la realización de ese mundo mediante el *poder*, en tanto que capacidad de realización y objetivación de la libertad¹⁷.

¹⁶ Hartmann, Nicolai: *Ethics*, Nueva York, MacMillan, 1951, II, 94-5.

¹⁷ Para una ampliación de las nociones de *libertad* y *poder* conforme las empleo en este texto puede consultarse: *Poder y libertad en la sociedad posmoderna* y *Lógica de la distopía*, ya referenciadas. A los efectos de contribuir a la comprensión del pasaje y evitar equivocidad con el uso de esos términos me permito señalar brevemente que en el contexto de mi perspectiva el poder es la articulación objetiva de la libertad con el mundo, en tanto que la libertad es la//

Por eso, si la libertad y el poder son manifestaciones de la conflictividad humana en la historia y si consideramos ambos conceptos como una dimensión sustantiva inescindible de nuestra existencia, entonces no podemos menos que admitir que la reflexión sobre la condición metafísica marginal que iguala a todos los hombres debería estar presente en todo intento de fundamentación ética. Este decisivo dato fenomenológico vincula la reflexión metafísica y la cuestión ética. De ahí que haya señalado que las condiciones del consenso no pueden simplemente postularse. Es menester para que se logre un consenso efectivo un *estado de disposicionalidad para situarnos desde el otro*, de sabernos propios e iguales en esa marginalidad, pero completos con lo diverso y legítimo que representa el mundo de nuestro interlocutor y la posibilidad de compartirlo. Y este *estado de disposicionalidad* solamente se da en la comprensión de la situación ontológico-existencial que compartimos con todos y cada uno de los seres humanos y en el acto constitutivo del mundo que hemos elegido vivir. No basta pues construir dispositivos estratégicos para establecer o pautar las condiciones de un diálogo. Eso sería persistir, con mayor o menor sutileza, en una lógica de exclusión, en lugar de abrir el horizonte a una lógica dialogal fundada en la condición marginal en la que todos nos encontramos puestos respecto de la totalidad de un sentido de la existencia y por la inevitabilidad y legitimidad del ejercicio de la libertad. Pienso, por otra parte, que esta es la única alternativa de cambio que tiene ante sí, hoy, la humanidad para superarse a sí misma; la fuente de la única utopía revolucionaria que, por la naturaleza de su origen, no podría convertirse en distopía.

Así, la ambigüedad de la estructura ontológico-metafísica del hombre llama a la vincularidad entre esta condición marginal respecto de cualquier totalidad de sentido y el carácter conflictivo de la praxis moral. Los paradigmas éticos de aplicabilidad suelen obviar la importancia de la conciencia de esta fundamentación metafísica. Por eso, en la práctica “ejecutan sentidos” no compartidos u opuestos a las legitimaciones formales del discurso que los sostienen.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto: “Actualidad del pensamiento de la ética discursiva”. Entrevista realizada por R. Maliandi, en *La Nación*, 17/03/1991.

///articulación subjetiva en su carácter significante o dador de sentido. Por eso, el hombre y las comunidades pueden hacerse con su ejercicio objeto de destrucción y alienación (acentuar la conflictividad), en las diversas formas que adquieren las relaciones de dominación, o bien desplegar el horizonte de su encuentro con los otros (acentuar la armonía, en la perspectiva de la ética convergente). La idea de poder no debe pues entenderse en el sentido corriente en que es empleada por las ciencias sociales.

Apel, Karl-Otto: *Transformación de la filosofía*, Barcelona, Taurus, 1985, 2 vols.

Apel, Karl-Otto: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1998.

Apel, Karl-Otto: *La globalización y una ética de la responsabilidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

Dei, H. Daniel: "El sentido de la indagación filosófica". En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXVI (63, 64), 1988, págs. 71-76.

Dei, H. Daniel: *Antropodicea*, Buenos Aires, Almagesto, 1997.

Dei, H. Daniel: *La cuestión del hombre*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

Dei, H. Daniel: *Poder y libertad en la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Almagesto, 1995.

Dei, H. Daniel: *Lógica de la distopía. Fascinación, desencanto y libertad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.

Dei, H. Daniel: "Paradigmas y paradogmas en las ciencias sociales". En: Dei, H. D. (edit.), *Pensar y hacer en Investigación*, volumen 2, Buenos Aires, Docencia, 2002, págs. 624-631.

Gracia, Diego: *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Madrid, Triacastela, 2007.

Hartmann, Nicolai: *Ethics*, New York, MacMillan, 1051, Vol. 2.

Maliandi, R. y Thüer, O.: *Teoría y praxis de los Principios Bioéticos*, Remedios de Escalada, Ediciones de la UNLa, 2008.

Maliandi, Ricardo: *Transformación y síntesis*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.

Maliandi, Ricardo: *Ética: dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos-Ediciones de la UNLa, 2006.

Müller, Max: *Crisis de la Metafísica*, trad. A. Klein, Buenos Aires, Sur, 1961.

Vattimo, G.: "Metafísica, violencia, secularización". En: Vattimo, G. (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1994.

Conflictos de valores y de intereses. Dos límites de la ética del discurso

Julio De Zan*

Resumen

Se analizan tipos de conflictos que representan límites para la aplicación del principio del discurso, ya sea porque no se pueden plantear con las condiciones normativas de este procedimiento, o porque es necesario *complementar* el discurso con el diálogo orientado a la comprensión hermenéutica y a la tolerancia de las diferencias; o con elementos estratégicos de negociación que hacen posible la aceptación de compromisos para la convivencia pacífica. Los tipos de conflicto que analizo son: 1) el conflicto premoral de la lucha por el reconocimiento; 2) conflictos de valores; 3) conflictos de intereses; 4) conflictos políticos.

Artículo

Este trabajo presupone la validez del principio de la ética discursiva, y se entiende como una crítica interna sobre la excesiva confianza que me parece observar a veces en el contexto de esta concepción sobre la aplicabilidad universal y el posible rendimiento del procedimiento discursivo, no solamente para la justificación de las pretensiones de validez de las normas o decisiones morales, que es el propio campo específico de aplicación del principio del discurso moral, sino también para la resolución de toda clase de *conflictos sociales y políticos*. El objetivo entonces es tratar de sistematizar los tipos de conflictos en estos otros campos que representan límites para la aplicación del principio del discurso como metanorma de la ética discursiva, ya sea porque estos conflictos no se pueden plantear ni resolver en los términos y las condiciones normativas de este procedimiento, dejando el camino abierto para las luchas competitivas y los juegos

* Es doctor en filosofía por la Universidad del Salvador. Es titular ordinario de Filosofía Contemporánea en la UNER, titular de Ética y Filosofía Política en la UNSAM, e investigador principal del CONICET. Ha realizado estudios posdoctorales en Alemania como becario de la Humboldt-Stiftung (Hegel-Archiv-Bochum 1979/81) y del ICALA (Frankfurt 1987/88). Sus libros más recientes son: *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid, 2002; *La ética, los derechos y la justicia*, Montevideo, 2004; *Los sujetos de lo político en la filosofía moderna y contemporánea* (autor-coeditor), Buenos Aires, 2008; *La filosofía social y política de Hegel*, Buenos Aires, 2009.

de fuerza; o porque es necesario complementar el discurso, ya sea con el diálogo orientado no al consenso, sino a la comprensión hermenéutica de las diferencias y a la aceptación, o la tolerancia de las mismas; o con elementos estratégicos de negociación que no resuelven los disensos sobre pretensiones de validez, pero hacen posible la aceptación de compromisos para la convivencia pacífica. Los tipos de conflicto que analizaré son cuatro. Se trata de conflictos en sentido estricto, y no meramente de disensos, o desacuerdos argumentativos: 1) conflictos pre-morales; 2) conflictos de valores; 3) conflictos de intereses y, 4) conflictos políticos y sociales, en los que se encuentran involucrados siempre algunos de los anteriores.

1. La lucha por el reconocimiento y la constitución del sujeto moral

En un trabajo anterior¹ he tratado de mostrar algunos presupuestos fundamentales del planteamiento de la Ética discursiva, que pueden considerarse también como límites del argumento apeliano de la fundamentación última. En esta exposición me no me voy a centrar ya en los límites de la fundamentación discursiva, sino en los límites de la aplicación del procedimiento del discurso moral para el tratamiento de los conflictos de valores e intereses. Pero quiero sintetizar sin embargo primero el punto de vista desarrollado en el mencionado texto precedente sobre el presupuesto fundamental de la superación de la conflictividad natural como condición de posibilidad del discurso.

La condición fundamental, o el presupuesto primero de todo discurso es la *existencia* de la comunidad real de comunicación, y la *pertenencia* a ella como una comunidad moral de personas que *se reconocen recíprocamente* como tales, porque de lo contrario no podría comprenderse como comunidad *de comunicación*. El análisis de Apel comienza con la explicitación de todo lo que está implicado y ya dado en las prácticas argumentativas de estas comunidades². Pero lo que no se tematiza con esto es cómo se ha

¹ De Zan, J.: “¿Está agotado el programa de investigación de la ética discursiva?”. En el libro que hemos editado conjuntamente con Michelini, D. y Maliandi, R.: *Ética del discurso. Recepción y crítica desde América latina*, Río Cuarto, ICALA, 2007.

² W. Kuhlmann lo ha sintetizado en estos términos: “Quien argumenta con pretensiones de validez para su argumentación (y esto es lo que significa en rigor argumentar, puesto que quien no sostiene ninguna pretensión de validez, simplemente no argumenta), ha reconocido ya siempre necesariamente determinadas normas que se pueden comprobar como condiciones de posibilidad de toda argumentación con sentido. A estas condiciones de posibilidad de toda argumentación con sentido y validez pertenece en primer lugar la existencia y el reconocimiento de una comunidad de argumentación. [Una *comunidad de argumentación* en cuanto tal es aquella en la cual se separa idealmente la racionalidad consensual comunicativa de toda forma de interacción estratégica]. Pero a su vez pertenecen también a las mencionadas condiciones necesarias -y de esto es de lo que se trata ahora aquí- el que en la comunidad de argumentación se reconozcan determinadas normas éticas. Así, por ejemplo, el fin de toda argumentación con sentido... no se puede alcanzar por principio si el argumentante no reconoce///

llegado a aquella comunidad moral, y cómo se explica el reconocimiento recíproco y el respeto de las normas constitutivas de la misma. La *pertenencia* a esta comunidad es constitutiva de la propia *identidad moral* de la persona. Esta identidad y la pertenencia a la comunidad humana como comunidad moral no pueden comprenderse entonces como el resultado del discurso moral, porque esta pertenencia es ya condición necesaria de la posibilidad de todo discurso, y es constitutiva del sujeto mismo del discurso moral.

Si se quiere explicar este comienzo radical parece necesario recurrir entonces a otras estrategias filosóficas, porque la identidad moral y el reconocimiento recíproco de las personas en cuanto tales no pueden ser entendidos tampoco como un hecho dado, o un estado natural originario. En el estado de naturaleza como “estado de guerra de todos contra todos”, para evocar la descripción hobbesiana, que el propio Kant ha hecho suya de alguna manera en su filosofía política y de la historia, no puede siquiera formarse y funcionar un lenguaje común. Esta es una conclusión que se desprende también claramente del propio giro pragmático de la filosofía, especialmente en la versión de Apel y de Habermas. La constitución de todo sentido intersubjetivo por medio del lenguaje, y por lo tanto el tratamiento de toda pretensión de validez mediante el discurso, presuponen *una actitud moral prediscursiva de reconocimiento y de respeto del otro como sujeto moral autónomo y como fin en sí mismo*, para decirlo en el lenguaje de Kant. Sin estos presupuestos quedaríamos clausurados en el solipsismo de la más radical Filosofía de la conciencia, y no podría existir ninguna intersubjetividad humana.

El libro de Axel Honneth, el sucesor de Habermas en Frankfurt, sobre *La lucha por el reconocimiento como la gramática moral de los conflictos sociales*, representa a mi juicio un paso significativo en la aclaración del problema planteado, aunque se equivoca al interpretar ya la lucha en el estado de naturaleza como un acontecimiento moral, y en cierto modo reemplaza el discurso mediante la lucha como procedimiento de de la búsqueda de solución de los conflictos morales. En su último libro Paul Ricoeur retoma la interpretación de Honnet de los textos hegelianos, pero critica con razón

//que no le está permitido engañarse a sí mismo ni engañar a los otros, que no debe negarse a argumentar ni rehusar a los otros ese mismo derecho, que no puede negar su reconocimiento a los argumentos bien fundamentados, tanto los propios como los de todos los demás. Para que se preserve la posibilidad de alcanzar el objetivo de la argumentación se exige en última instancia que los argumentantes *se reconozcan recíprocamente como sujetos con igualdad de derechos, responsables y capaces de reconocer la verdad, en síntesis, que se reconozcan como personas en el sentido pleno del término*” (Kuhlmann, Wolfgang, «Zur logischen Struktur transzendentalpragmatischer Normenbegründung». En: Oelmüller, W. (edit.), Padeborn, 1978, *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, 1978, p. 23, el subrayado es nuestro JDZ).

la tesis central de este autor, y explora otros *Caminos del reconocimiento* como el presupuesto de toda ética (incluso de la ED)³. Fichte había sido el primero en estudiar la lógica de las relaciones del sí mismo y el otro yo como conceptos correlativos, de tal manera que el reconocimiento mutuo es constitutivo de ambos, y es el presupuesto fundamental de la moral y del derecho. Hegel retomó estos análisis preguntándose por la génesis originaria del reconocimiento recíproco, y nos dejó una reconstrucción fenomenológica del proceso antagónico que hay que tener en cuenta para la comprensión y la reproducción de este resultado⁴. La articulación de la teoría ética con este tipo de análisis y de puntos de vista del realismo filosófico-político me parece necesaria para explicar las propias presuposiciones de la normatividad moral y corregir el sesgo demasiado ingenuo, o idealista, que adquieren los principios morales en la medida en que no se tematizan las condiciones y experiencias previas o, para evocar otros léxicos: la prehistoria, o la arqueología y la infraestructura que los ha hecho posibles y sin las cuales no podrían tener ninguna realización.

El reconocimiento recíproco y universal no es inmediato, no procede de una actitud o un sentimiento moral de benevolencia en las relaciones sociales, ni de un cálculo racional del autointerés egoísta al estilo de Hobbes o de Rawls, sino que es el resultado de la experiencia de un largo y doloroso proceso de aprendizaje, que constituye una historia de la formación de la conciencia. (Solamente en los pequeños ámbitos de la familia, del amor y la amistad alcanza el sentimiento a realizar de manera inmediata comunidades particulares en las que el reconocimiento recíproco y la solidaridad son espontáneos y en cierto modo naturales, pero estos espacios del *nosotros* particular se construyen como la ampliación del propio yo, y no están abiertos a la alteridad en sentido fuerte del extraño). La universalización del reconocimiento solamente se puede comprender mediante un proceso histórico-evolutivo filogenético, que se desarrolla con otra lógica, que no es la del sentimiento del amor, sino la de la lucha, que no es en sí misma nada moral, ni se resuelve apelando a principios morales todavía inexistentes, pero que tendrá *como resultado* la superación de la conflictividad natural originaria mediante el reconocimiento mutuo, la formación del sujeto moral, de la intersubjetividad y de la racionalidad universal. Este proceso de aprendizaje y de formación histórica del espíritu es comprendido por Hegel con la categoría de la *Bildung*. La constitución de la *Sittlichkeit* y del estado de derecho no se puede comprender inmediatamente a partir de los individuos aislados como seres naturales de instintos y pasiones (con tal que

³ Ricoeur, P.: *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005; Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997.

⁴ Cfr. De Zan, J.: *La filosofía social y política Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009, Cap. 9, "La lucha por el reconocimiento, el estado de derecho y la constitución de lo político".

tengan entendimiento, como querían Hobbes y Kant), sino que presupone individualidades cultivadas y ya formadas a través de la *historia*, es decir, la transformación sustancial del animal humano en el sujeto mortal. Es el hombre como ser histórico, no como ser natural, el sujeto de la *Sittlichkeit*, o del mundo ético. Pero la historia tiene un comienzo a partir del estado de naturaleza y esta situación presocial de la que parte es concebida por Hegel, como por Kant y por Hobbes, como una situación de no reconocimiento, en la que predominan la conflictividad (*Kampf um Anerkennung*) y las relaciones de dominación como las formas primitivas de socialización humana.

En el estado de naturaleza (o en la “original position”, para emplear el lenguaje de Rawls), “Nadie puede convencer al otro mediante palabras” -escribe Hegel, porque el uso del lenguaje conlleva ya la existencia ideal del reconocimiento mutuo y aquí se trata de una contraposición efectivamente real de seres para sí que se excluyen recíprocamente. Su relación se sitúa enteramente en el terreno de la praxis, y por lo tanto la mediación de su reconocimiento tiene que ser también efectivamente real, en el terreno de la praxis (HGW 6.308). Esta mediación efectivamente real, en sentido fuerte, es precisamente la lucha. Como ha escrito Hannah Arendt, “la lucha pertenece al dominio de la violencia, y la violencia... es muda; comienza allí donde acaba el discurso”⁵. Esta situación de lucha que reconstruye Hegel también es muda, y no puede resolverse mediante palabras, pero porque está al comienzo, y es parte del proceso a través del cual se logra el estado de reconocimiento, que es constitutivo de las condiciones de posibilidad del lenguaje y del discurso.

La posibilidad, no solo de resolver los conflictos mediante la comunicación, sino de plantearlos incluso en este terreno del discurso, tal como lo postula el principio de la ED, presupone precisamente que ya se ha llevado a cabo en la realidad, o en el ser de las autoconciencias, la ruptura del solipsismo radical de la conciencia natural, es decir presupone la constitución de la intersubjetividad como algo ya logrado y existente, o el *Anerkanntsein* en el lenguaje de Hegel, que podríamos traducir como “el estar siendo reconocido”, o *el estado de reconocimiento* recíproco universal, como algo instituido, y naturalizado. Este no es sin embargo el estado natural, originario, sino que es ya el mundo ético, o la *Sittlichkeit*. Pero la constitución de este nuevo mundo humano, el reconocimiento de sí y de los otros como autoconciencias independientes, la libertad y los derechos, no son algo dado gratuitamente, sino algo que las autoconciencias tienen que conquistar para sí mediante su propia acción, forzando de alguna manera a los otros y viéndose forzada al mismo tiempo cada una en sí misma a reconocer y

⁵ Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 30.

respetar la autonomía de los otros en la sociedad civil. Este pasaje no se puede explicar ni se realiza sin la experiencia de la lucha (*E* § 433). El egocentrismo natural del individuo primitivo, que siempre renace otra vez en la vida civil, quiere ser reconocido, pero sin reconocer al otro, (no ha aprendido todavía que *el reconocimiento es recíproco, o no es*); pero como cada uno quiere lo mismo, este es en el estado de naturaleza el origen de una lucha que no puede cesar sino “con el absoluto sometimiento, o la muerte”, como escribe Hegel. La lucha por el reconocimiento significa la crisis radical de la conciencia natural que tiene que morir y aceptar el hundimiento de su propio mundo. Porque lo que produce el reconocimiento del otro como autoconciencia independiente y como centro de su propio mundo, es un *descentramiento radical del sujeto y de la concepción del mundo* propia de la conciencia natural, y este descentramiento es el que abre el espacio para la moralidad y para toda intersubjetividad humana⁶.

La figura de la lucha a muerte de las autoconciencias originarias es la expresión fuerte de su contradicción irreconciliable. Estas autoconciencias tienen que morir en la lucha para que nazca la intersubjetividad plural y universal. La figura de la lucha inevitable no es un mito antropogónico, sino que ha de interpretarse como una lucha real, que se reitera de algún modo en el proceso de la *Bildung* de toda autoconciencia individual, como lo han explicado Piaget y Kohlberg en sus estudios de psicología genética de la conciencia moral⁷; y esta lucha se replantea también en el ámbito de la sociedad civil, aunque no ya como lucha a muerte, como lo aclara Hegel, porque la transformación sustancial del hombre como resultado de esta misma historia, y la institución del reconocimiento recíproco, que es el estado de derecho, le imponen normalmente sus límites a las nuevas luchas por el reconocimiento en la vida social y política.

Pero la continuidad y la estabilidad del *Annerkantsein*: estado de reconocimiento recíproco, o estado de derecho, presupone de alguna manera la *reiteración* del camino de la experiencia de la lucha por el reconocimiento en la *Bildung* de cada uno de los individuos. El resultado de aquella lucha es algo ya adquirido en principio para el todo, pero este resultado tiene que ser incorporado en la formación de cada individuo por la mediación de su propia experiencia del descentramiento de la conciencia natural egocéntrica en las relaciones con los otros. Pero además, como ha escrito Axel Honneth: “La

⁶ “Es ist ein *Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*. Erst hierdurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein... Das *Selbstbewußtsein* ist an und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes... Hiermit ist schon der Begriff des *Geistes* für uns vorhanden” (Ph.G. 127).

⁷ J. Piaget: *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1984; también los trabajos de Lawrence Kohlberg. Cfr. Kohlberg y otros, *La educación moral*, Barcelona 1997.

lucha por el reconocimiento no solo contribuye a la reproducción del elemento espiritual [o moral] de la sociedad civil, sino que también actúa en el sentido de un empuje normativo innovador, hacia el desarrollo del derecho en su conformación interna”⁸, es decir: hacia el reconocimiento de nuevos derechos, o de nuevos y más exigentes reclamos de justicia. Por eso las luchas sociales por el reconocimiento siguen siendo un motor irremplazable del progreso moral y de la regeneración de las instituciones.

2. Conflictos de valores

La cuestión de los límites con los que se encuentra la ED en la aplicación de su procedimiento de fundamentación de las normas morales vinculantes ha sido expresamente tratada por los creadores de esta teoría ética, especialmente por K.-O. Apel, y ha llevado a este autor a enunciar un nuevo principio moral que es el principio de responsabilidad, el cual se ha de tener en cuenta especialmente en las situaciones en las que no es posible actuar comunicativamente sin poner en riesgo los legítimos intereses de las comunidades, grupos sociales o políticos a los que nos debemos, o los sistemas de autoafirmación de los que somos responsables. No diré nada más sobre este planteamiento importante y bien conocido de Apel, sino que me quiero referir a otras situaciones en las que se puede presuponer la voluntad de los interlocutores de resolver discursivamente sus diferencias y conflictos, pero nos encontramos sin embargo con que la naturaleza misma de las diferencias hacen muy difícil o imposible el éxito de este procedimiento moral, como ocurre en los conflictos de valores y de intereses.

La ED entiende los valores como constituyentes del *ethos* histórico de una cultura, o de una forma de vida particular. A diferencia de los principios morales, los valores éticos, así comprendidos, no plantean una pretensión de validez universal, y en este plano de la eticidad concreta, o simplemente de la “ética”, en cuanto diferente de la moral, no es posible un discurso en sentido estricto porque los enunciados valorativos se apoyan en un trasfondo de creencias y actitudes que no se pueden objetivar mediante enunciados y argumentos racionales. Es posible sin embargo todavía un cierto tipo de discurso en el interior de las comunidades o grupos sociales que se identifican con un *ethos* y una comprensión común de los valores, pero la pretensión de validez de estos discursos sobre la interpretación y la validez de ciertos valores, por ej., o sobre el juicio moral que merecen determinadas formas de obrar, etc. queda limitada al ámbito de los miembros de esa comunidad. En esta situación el discurso se encuentra con un límite para contribuir a la solución de uno de los problemas centrales de las sociedades actuales, que está dado por el pluralismo de los valores y la diferencia de las formas de vida de diferentes culturas y grupos humanos que conviven

⁸ Axel Honneth, ob. cit., p. 66.

en las grandes sociedades, y de las diversas naciones con las cuales se estrechan las relaciones en la aldea global.

El procedimiento del discurso es aplicable a las cuestiones o disensos que podemos tener esperanza de resolver, por lo menos a largo plazo, mediante el juego de argumentos racionales. Pero, como ya lo había visto la ética de los valores de las primeras décadas del Siglo pasado, el valor (ético, estético, religioso, etc.) es algo que no se puede *demostrar* mediante el discurso argumentativo, y solamente se puede *mostrar* en las obras, las acciones o en las vidas nobles, plenamente realizadas. Sin embargo, el propio Max Scheler, reconoce también que la intuición emocional puede fallar, y que hay que contar con los casos de la “ceguera axiológica”, frente a la cual en definitiva no hay nada que hacer. La hermenéutica contemporánea de la historicidad de los valores transmitidos por la tradición nos enfrenta igualmente con límites semejantes para la argumentación racional⁹.

Dado que los conflictos de valores, en cualquiera de estas concepciones, difícilmente pueden tener una solución racional, es posible que la conflictividad se incremente hasta alcanzar un grado de intensidad que los transforma en conflictos o enfrentamientos políticos, en los cuales se identifica al otro como enemigo. La lógica de la relación amigo-enemigo está siempre próxima a derivar, como bien sabemos, y en tantos casos ha derivado de hecho en la tragedia de la violencia. En este plano se puede no obstante por lo menos poner en evidencia desde el punto de vista moral la irracionalidad de estas derivaciones a partir de los conflictos de valores, por cuanto, toda pretensión de justificar la violencia a partir de valores, por más elevados que sean, resulta absolutamente contradictoria con los propios valores que se quieren defender o imponer por medio de la guerra.

Hay que contar con que las diferencias profundas de valores en las relaciones interculturales y entre grupos sociales que llevan formas de vida diferentes no se pueden resolver mediante el discurso racional, ni aceptarán este procedimiento. En tal situación se plantea otro tipo de exigencia moral, que es *la tolerancia*. En la sociedad pluralista no es aceptable incluso la mera tolerancia de las diferencias; una ética más exigente debería llevar a la estima y la valoración positiva de las diferencias en cuanto tales. No todas las diferencias de valores tienen que ser conflictivas. En la mayoría de los

⁹ La filosofía moral contemporánea parece en algunos autores embretada en la encerrona de abandonar, o relegar a un lugar marginal el tema de los valores para poder mantener la hegemonía de la racionalidad discursiva en la moral, o abandonar las pretensiones universalistas de los principios morales para recuperar la significación de los valores y los sentimientos morales. Yo pienso que esta es una falsa disyuntiva, y que es posible romper y abrir los breches de estos encierros. En todo caso mi trabajo en este campo prescinde deliberadamente de semejante disyuntiva.

casos pueden dar lugar a diálogos interculturales (e interreligiosos) que van mucho más allá de la mera tolerancia, pero no pretenden consensos que anulen las diferencias, sino la comprensión recíproca de estas diferencias. Es claro además que las diferencias de valores y formas de vida solamente se tornan conflictivas cuando van acompañadas de la intolerancia, y que en la mayoría de los casos es posible el diálogo que enriquece a todos los interlocutores.

Hay otro tipo de conflictos propiamente morales, y no meramente ético-políticos, que se plantean en la esfera pública, acerca de normas jurídicas que legalizan conductas consideradas por algunos como inmorales, o de la penalización legal de conductas que otros consideran violatorias de ciertos derechos y restrictivas de la libertad. Los fundamentos de las posiciones en conflicto suelen ser en estos casos de índole axiológica, religiosa, u originarios de costumbres ancestrales de otras culturas. En este tipo de conflictos las partes no pueden aceptar tampoco entrar en un proceso de negociación, porque lo que esté en juego son principios morales innegociables. Habrá que encontrar entonces otras estrategias que permitan un *modus vivendi* pacífico, a pesar del conflicto, mediante recaudos normativos que respeten en lo posible de alguna manera las convicciones de las minorías.

a) Conflictos de las concepciones del mundo y de las teorías éticas

Voy a esbozar ahora algunos problemas difíciles, y quizás imposibles de abordar mediante el procedimiento del discurso, que tienen su origen en concepciones cerradas o en las teorías no cognitivistas de la moral, que excluyen precisamente el procedimiento discursivo. La exposición de este punto sobre los límites con que se encuentra la ED en estos diversos contextos teóricos será relativamente breve y simplificada porque estos problemas han sido reiteradamente tratados y son bien conocidos, aunque las respuestas no sean siempre coincidentes.

Cuando se habla de pluralismo y de conflicto de valores se piensa por lo general en las diferencias de las tradiciones culturales o de las *Witanschauungen* que conllevan concepciones morales completas que serían inconmensurables y, por lo tanto, no podrían dialogar entre ellas, ni aprender las unas de las otras. Este pensamiento puede llevar a consecuencias muy diferentes y opuestas como el *fundamentalismo* y el *relativismo moral*.

El fundamentalismo se hace fuerte en uno de los tres cuernos del teorema del Mülhausen, que es la dogmatización de las premisas fundamentales de su razonamiento moral, que pueden tener su fuente en la religión, o en el etnocentrismo cultural. El fundamentalista no está abierto al diálogo en el sentido de tomar en serio las razones de los otros y dejarse cuestionar por ellas. Como el escéptico, no acepta entrar en el terreno del discurso sobre

los fundamentos de sus propios valores. Puede permanecer encerrado en una torre de marfil, pero esta incomunicación es cada vez menos posible en la sociedad contemporánea, y la interacción inevitable con los otros tiende a ser necesariamente conflictiva. La conflictividad del fundamentalismo es irreductible, o insoluble, y puede llegar hasta las formas más despiadadas de violencia, porque en su forma extrema juzga otras formas de vida como antinaturales, no humanas, o impías y maldecidas por Dios, por lo tanto como sociedades y sujetos disvaliosos y enemigos de la fe o de la humanidad que deben ser eliminados. Las descripciones más crudamente realistas que conozco de estas formas de fundamentalismo son las de dos autores tan diferentes como Carl Schmit y de Richard Rorty.

Tiene razón Rorty en que frente a esta situación el diálogo queda fuera de juego y nada puede hacer la argumentación racional. Como no hay premisas comunes del razonamiento, nada se puede demostrar, pero cabe por lo menos mostrar los valores de otras formas de vida, apelando a la intuición y el sentimiento de este mudo interlocutor. En lo que se equivoca este autor es al pensar que todas las diferencias y conflictos de valores se plantean de esta manera, porque las culturas son siempre como mónadas cerradas sobre sí mismas e incomunicables. Pero esta es otra discusión que nos enfrenta con la postura bien diferente del contextualismo y el relativismo.

En las sociedades actuales, en las que no existe ya aquella homogeneidad cultural de las comunidades premodernas, predomina una dinámica de diferenciación y movilidad interna, y de apertura e intercambio, que favorece el creciente pluralismo de los valores y formas de vida. En este contexto adquiere una relativa validez la reflexión metaética según la cual las concepciones de la vida buena de las diferentes tradiciones culturales, apoyadas en sus concepciones antropológicas y en sus creencias metafísico-religiosas, etc., solamente pueden ofrecer *fundamentaciones relativas de la ética*, porque dependen de esas creencias y valores particulares, que no pueden presuponerse como universalmente válidos y reconocidos por todos. La hermenéutica y el contextualismo reafirman esta vinculación de los valores culturales y de la “ética” con la identidad particular, histórica, de cada comunidad. El relativismo moral asume a menudo la forma de una teoría rudimentaria sobre el lenguaje valorativo y normativo (relativismo metaético) y sostiene la tesis de que este tipo de enunciados se deben comprender solamente como *expresivos* de los sentimientos del hablante, o de ciertos determinantes históricos contingentes y de las creencias particulares de una cultura. No tiene sentido, por lo tanto, pretender una justificación racional de la validez objetiva y universal de los principios y juicios morales. Esta forma de relativismo que está representado por el emotivismo ético tiene en su base una teoría del lenguaje moral como *lenguaje expresivo*, que manifiesta vivencias o sentimientos del propio sujeto hablante, o de su grupo

de pertenencia, pero carece de significado objetivo. Parece por lo tanto que las expresiones valorativas, si son sinceras, son siempre verdaderas, cualquiera sea su contenido. Pero por otro lado, al carecer de referencia objetiva, no pueden ser ni verdaderas ni falsas, por cuanto no afirman ni niegan nada con respecto al mundo objetivo, y por lo tanto no pueden dar lugar a un discurso racional. La estrategia argumentativa de la ED puede triunfar sobre esta posición porque, aunque ella no plantea ninguna pretensión de validez para sus enunciados morales, sostiene la pretensión de validez de su propia teoría sobre estos enunciados, y no puede negarse de manera consistente a ingresar en el terreno del discurso teórico sobre la ética.

Otras veces el relativismo moral se presenta además como una posición normativa acerca de *qué actitudes debemos* asumir frente a las prácticas de otras personas y grupos humanos que se orientan por valores incompatibles con los que nosotros aceptamos y sostiene que es incorrecto juzgar sus prácticas o discutir sus valores conforme a nuestros criterios morales (relativismo normativo), por cuanto nuestros propios valores son tan relativos como los de ellos.

El relativismo moral se suele asociar con la actitud de *la tolerancia y el respeto de las diferencias*. Pero los principios de la tolerancia y del respeto de las diferencias son verdaderos principios morales que deben observarse en toda sociedad, y el relativista niega la pretensión de validez universal de tales principios morales. (El relativista normativo debería tolerar por lo tanto al intolerante y, conforme a su concepción metaética, no podría defender tampoco mediante un discurso su propia actitud de tolerancia frente a la impugnación de dogmatismos fundamentalistas). El no relativista en cambio, que sostiene la posibilidad de la justificación racional de “verdades” morales objetivas universalmente válidas, puede justificar el deber de la tolerancia y del respeto de la alteridad como principios morales (¡sin desconocer por cierto que existen muchas concepciones no relativistas que son dogmáticas e intolerantes!). El sentido de la tolerancia no es patrimonio exclusivo de los relativistas, y puede sostenerse de manera más consistente en el contexto de una ética no relativista.

Ciertas interpretaciones y prácticas de la propia ética discursiva pueden ser también causas de un tipo especial de conflictividad y de intolerancia, o puede ser juzgada de este modo por el relativismo normativo. Este riesgo tiene su raíz en la pragmática universal, o trascendental del lenguaje que es uno de sus presupuestos teóricos fundamentales, y en la pretensión de validez universal, que es inherente al uso comunicativo del lenguaje. Este problema se plantea especialmente a partir de algunas formulaciones sobre la comprensión del sentido y sobre la interna vinculación de sentido y validez en la teoría del significado de Habermas.

Para la comprensión de los actos de habla de los interlocutores en el discurso, como para la hermenéutica de los textos, de las prácticas o instituciones de una cultura diferente, hay que partir de la presuposición, o de la confianza hermenéutica previa en estas expresiones conllevan pretensiones de validez susceptibles de ser justificadas mediante razones que pueden ser examinadas, discutidas mediante argumentos y sometidas a la crítica. Esto es simplemente presuponer la racionalidad de los interlocutores y actores sociales. Y en la medida en que las ciencias sociales, por ejemplo, no trabajan con estas presuposiciones, consideran entonces a la realidad social y a los propios sujetos humanos como meros objetos (a la manera los objetos de las ciencias naturales) *sobre* los cuales, (sobre el sentido o sinsentido, la racionalidad o irracionalidad de sus dichos y de sus actos) podríamos discutir *entre nosotros*, los investigadores u observadores externos, pero no ya *con* ellos mismos, con los sujetos que son objetos de nuestro discurso.

Comprender en general el significado de las formas simbólicas es comprender las razones que justifican sus pretensiones de validez. Ahora bien, escribe Habermas: “las razones, o fundamentos (*Gründe*) están hechas de un metal tan especial que no se pueden en absoluto describir [y entender como los fenómenos de la naturaleza], sino que su interpretación conlleva una reacción de aceptación o de rechazo... es decir, el entendimiento de las razones exige *eo ipso* una valoración... Las razones solamente se pueden comprender en la medida en que se entiende porqué son acertadas, o no son acertadas... [y si no es posible aclarar esto, entonces simplemente no se entiende, el trabajo hermenéutico ha fracasado, y es necesario suspender el juicio]... Por eso no se pueden comprender las razones de los otros sin tomar posición frente a ellas”¹⁰.

Esta concepción de la hermenéutica racional de Habermas tiene una indudable significación epistemológica para la teoría crítica de las ciencias sociales, pero su inmediata trasposición a toda interacción comunicativa me parece por lo menos muy problemática. Si para poder entendernos e interactuar con los otros en las modernas sociedades pluralistas comenzamos por pedirles las razones de su manera de pensar y de vivir y tenemos que discutir y enjuiciar sus pretensiones de validez, estaríamos bloqueando el entendimiento y generando desde el comienzo una situación potencialmente conflictiva. Es por esto, según entiendo, que R. Rorty ha escrito que “Habermas es un liberal que no se decide a ser ironista”, es decir, que no asume la validez relativa de las propias convicciones, o de todas las convicciones, en cuanto ligadas a las contingencias del lenguaje, y sostiene

¹⁰ Habermas, J., TAC, I, 168. Para una exposición más amplia de esta doctrina, cfr. De Zan, J., “Teoría crítica, hermenéutica y racionalidad comunicativa”. En: *Ciencia, Docencia y Tecnología*, UNER, n° 25, Año 12, 2002, pp. 57-92.

todavía una idea de racionalidad que no le permite “renunciar al proyecto de unificación de lo privado y lo público”¹¹.

En un sentido menos relativista, Thomas Mac Carty, sostiene que el intento de establecer la poderosa tesis de que el significado, la inteligibilidad y la comprensión son, en último término inseparables de la validez, la racionalidad y la valoración” representa por lo menos una amenaza contra la tolerancia de una sociedad liberal. De hecho los individuos que se han formado en sociedades pluralistas, habituados a convivir con la diferentes formas de vida y de cultura de los distintos grupos sociales, no tienen en general dificultades en comprender y aceptar esas diferencias sin sentirse interpelados por ellas, o desafiados a juzgarlas en confrontación con sus propios standards valorativos, y no reaccionan frente a las diferencias con la actitud cargosa e intolerante de quién pretende pedir constantemente explicaciones y justificaciones a los que piensan y viven de manera diferente. Esta no es tampoco la actitud del propio Habermas, sino de ciertas interpretaciones un tanto fundamentalistas de su doctrina¹².

b) Conflictos prácticos

En las sociedades actuales y en la cultura posmoderna el problema principal que se plantea es diferente. Se trata de la tensión y los conflictos entre los valores y las identidades diversas que han asumido las mismas personas en cuanto miembros de diversas comunidades, y como sujetos o actores morales comprometidos e identificados con distintos roles y valores en la sociedad civil y en el espacio público. Los valores propios de esos distintos contextos de acción no siempre son compatibles. Y hay situaciones en las que el agente puede tener que tomar decisiones contrarias a algunos de los valores que él mismo sostiene en otro contexto. Esta perplejidad solamente se puede vencer en estos casos mediante una *decisión responsable* y capaz de cargar con la conciencia de haber obrado mal en algún sentido. Los conflictos más graves de este tipo tienen los rasgos de la tragedia. Este no es tampoco un problema enteramente nuevo, porque ya había sido en cierto modo el tema de la tragedia griega antigua¹³.

Hay muchos valores que las personas aprecian y sostienen como moralmente significativos, pero se encuentran a veces en la vida profesional con

¹¹ Cfr. Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, 1991, p. 80-87.

¹² Sobre esta crítica y la posible respuesta desde el punto de vista de Habermas, cfr.: De Zan, J., “Teoría crítica, hermenéutica y racionalidad comunicativa”. En: *Ciencia, Docencia Tecnología*, xiii, nº 25, Concepción del Uruguay, UNER, p. 86.

¹³ Cfr. Sófocles, *Antígona*, y la interpretación de la tragedia en la literatura griega en Hegel, *Fenomenología del Espíritu y Lecciones sobre estética*. Cfr. también la reciente discusión del problema en Ricoeur, P., México, 1996, “Interludio sobre lo trágico en la acción”, p. 260-270.

situaciones en las que deben tomar decisiones contrarias a las exigencias de algunos de ellos. La vida de las personas no se limita a un único rol, y nada garantiza que los imperativos de los diferentes roles tengan que armonizar. La coherencia es sin dudas una regla básica de todo sistema teórico, pero esta regla no se puede trasladar *sistemáticamente a la vida* (la lógica sistémica es propia de las cosas muertas y hacer de la vida un sistema lógico equivale a matarla), cabe preguntarse por lo tanto si la coherencia es una *virtud* relevante, o incondicionada en la *moral*. En este sentido, según escribe J. L. Mackie, en determinada circunstancia alguien podría decir deliberadamente: “Admito que la moral requiere que yo haga esto o aquello, pero no tengo el propósito de hacerlo: para mí existen aquí otras consideraciones que desbordan la consideración moral. (Y no necesita poner la palabra *moral* entre comillas. Muy bien podría estar hablando de su propia moral, de las restricciones morales que él mismo acepta y respalda como tales por lo general)”¹⁴. Este razonamiento desconcertante presupone un concepto restringido de la moral, que se aparta de la concepción amplia e incluyente, cuya normatividad comprensiva de toda la conducta no permitiría un razonamiento semejante. El problema de ese otro concepto amplio es que lleva a pensar a veces que con la moral se pueden resolver todos los problemas de justificabilidad racional de las acciones, lo cual es erróneo porque la razón moral puede no tener incluso algo significativo que decirnos con respecto a muchas decisiones o elecciones posibles. Lo cierto es que cuando hay razones morales que son relevantes y de peso, parece que estas deben tener la palabra final frente a otras consideraciones rivales, como instancia última de valoración y de justificación de las acciones, como he sostenido al comienzo.

Podría intentarse neutralizar el problema planteado incorporando a la moral también “las otras consideraciones” importantes que invalidarían las razones morales en algunas situaciones como la de Mackie. Esto es lo que hace en cierto modo la reconstrucción utilitarista de la moralidad. Dicho un poco toscamente: el utilitarismo convierte en una razón moral a cualquier razón para actuar que se imponga *racionalmente* como la más fuerte o ventajosa en un cálculo de utilidad. Esta estrategia permite solucionar aparentemente de manera muy racional los conflictos morales, puede llegar a eliminar toda incoherencia de la vida moral, pero al precio de empobrecerla de una manera desoladora. Una teoría que pretenda que todos los bienes son conmensurables, y que pueden intercambiarse mediante compensaciones de las diferencias de valor, es una teoría que destruye el concepto mismo de los bienes no negociables y que carece del sentido del bien moral.

¹⁴ Mackie, John L.: *Ética. La invención de lo bueno y de lo malo* (1977), Barcelona, 2000, p. 121.

El pluralismo de los valores morales sostiene que “puede haber alternativas que sean igualmente razonables y correctas, pero incompatibles desde el propio punto de vista moral”, y por lo tanto la decisión por una de ellas es una acción inmoral y reprochable en la medida en que no habrá respetado el valor propio de la otra. El utilitarismo no nos ayuda para este tipo de problemas morales, o mejor, esta teoría desconoce los auténticos conflictos morales porque presupone que todos los bienes y valores son conmensurables y, por lo tanto, se trata solamente de hacer un balance entre ellos, de sumar y restar utilidades. Todo se puede negociar o canjear, incluso las personas, conforme a una ley de convertibilidad de la moneda utilitaria. Esta ética no considera a las personas como fines en sí mismos. Justifica el tratamiento del ser humano individual como mero medio en beneficio de los demás, al permitir o recomendar que algunas personas sean sacrificadas si el beneficio que un mayor número de individuos obtienen gracias a ello es tal que se produce un incremento neto de la utilidad social, la felicidad general, o cualquier otro estado de cosas que el principio moral utilitarista prescriba maximizar¹⁵.

Para explicar el conflicto de valores que son inconmensurables John Gray aduce, entre otros ejemplos, una historia real que le relató Isaiah Berlin. “Cuando en tiempos de guerra un ministro británico despidió a todo su equipo de dactilógrafas al descubrir que una de ellas (no sabía quien) estaba pasando información al enemigo, confesó que estaba haciendo algo horriblemente injusto con todas ellas, menos con una... pero que creía que era la decisión correcta en esas circunstancias”. Es decir, que era su deber como funcionario el que lo obligaba a cometer esta injusticia. Para el autor la *decisión* del ministro resolvió con “admirable” valentía y fuerza de carácter la contradicción de las exigencias morales incompatibles, cargando con la el sentimiento de culpa, o el dolor moral por la injusticia cometida¹⁶. Otro caso formalmente igual, pero que sin embargo nos produce intuitivamente una reacción moral profundamente diferente, es el que relata Hannah Arendt como reportera del juicio a Eichmann¹⁷. La observación de las actitudes del acusado a lo largo de todo el juicio, el contexto de todas las argumentaciones de su defensa, y otros datos objetivos, le permitieron interpretar a la autora que las aseveraciones de

¹⁵ Cfr. Nino, Carlos, 1984, p. 110-113. El principio de la ética utilitarista que ordena maximizar la felicidad del mayor número no reconoce la separabilidad y la independencia de las personas y pretende compensar las privaciones de unos individuos con los beneficios de otros. Esta estrategia no es aceptable: “solo puede haber compensaciones cuando se gratifica a la misma persona... y no pueden imponerse compensaciones interpersonales” (C. Nino, loc. cit).

¹⁶ Gray, J., *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 61.

¹⁷ H. Arendt, *Eichmann en Jersalen*, Barcelona, Lumen, 1999.

Eichmann no eran enteramente insinceras, ni meras expresiones de cinismo cuando declaró, citando a Kant, que en sus contribuciones decisivas al genocidio judío había actuado “solamente por deber, y no por inclinación”, y que para cumplir con su deber de funcionario de la nación alemana debió reprimir sus propios sentimientos morales de simpatía por las víctimas¹⁸. Este es el tipo de conflictos morales que quisiera dejar planteados, para los cuales no hay reglas, porque no son las situaciones normales y no puede haber normas para los casos excepcionales. No obstante, en el caso de Eichmann, como en el de la obediencia debida invocada por los criminales de la dictadura militar en Argentina, es claro que se trata de pseudodilemas morales que pueden ser y han sido desenmascarados. Pero en el caso de auténticos conflictos de valores morales el discurso se tiene que limitar a sopesar las razones en pro y en contra, para callar luego finalmente y dejar lugar a la reflexión moral de la conciencia personal de quien ha de tomar el riesgo de la decisión y cargar sobre sus espaldas la responsabilidad de la acción. En otro lugar, refiriéndome al juicio de los jueces (la sentencia), escribía lo siguiente:

“La exigencia hermenéutica de la comprensión diálogo de las tradiciones, y la teoría intersubjetiva de la justificación racional mediante procedimientos discursivos de argumentación racional, no pueden eliminar sin embargo (ni lo pretenden) el momento personalísimo de recogimiento y de soledad de la decisión del sujeto responsable. Después de haber escuchado y confrontado todos los argumentos en pro y en contra de un determinado curso de acción, puede ser que subsistan desacuerdos más o menos amplios y profundos, y sin embargo no se puede prolongar el debate y hay que tomar la decisión en condiciones de incertidumbre. La teoría de las decisiones racionales ofrece modelos matemáticos para el cálculo de posibilidades de la decisión más correcta, pero no obstante la enorme simplificación del concepto de racionalidad con el que trabaja esta teoría, no logra eliminar la incertidumbre. En algunos casos la democracia prevé el recurso al principio de la mayoría. Pero en las decisiones del poder ejecutivo y de los jueces (así como en tantos otros casos de la vida cotidiana) el responsable tiene que decidir finalmente “en solitario”... En el momento final de la sentencia, después que se han escuchado todos los argumentos jurídicos de los abogados de y de la fiscalía, cuando todo el proceso está terminado, queda el espacio de la reflexión personal del juez, y en este lugar el derecho mismo también enmudece. En los casos difíciles puede haber buenas razones de ambas partes (toda una biblioteca jurídica a cada lado, como suele decirse)... En ese momento culminante, después que se han agotado la discusión y el consejo, toda persona que tiene que tomar decisiones importantes y difíciles que afectan a otros, queda sola con su conciencia, y no puede

¹⁸ Arendt, H.: *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, 1999, p. 206-209.

dejar de experimentar el peso de hacerse cargo de la responsabilidad moral de su decisión”¹⁹.

3. Conflictos de intereses

El discurso es el procedimiento epistémica y moralmente adecuado (en las condiciones expuestas en el primer punto de este ensayo) para el tratamiento de cuestiones de validez veritativa y moral, o de justicia. Entre las precondiciones de validez del discurso de la verdad y del discurso moral y jurídico es preciso contar con que los interlocutores puedan y estén dispuestos a ingresar en el terreno discursivo con una *Handlungsentlastete* actitud. Es decir, con una actitud descargada o *libre de intereses* inmediatos de acción, y que estén interesados solamente en la búsqueda cooperativa de la verdad, o de lo que es justo y correcto en las relaciones con el prójimo. Pero esta condición no puede presuponerse en la competencia económica del mercado ni en las luchas políticas y los juegos de poder. La conflictividad es constitutiva de estas esferas de la interacción, y la supresión de las relaciones competitivas del mercado, y de las luchas políticas por el poder equivaldría a la eliminación del sistema económico y de la política en sentido moderno, y a su reemplazo mediante la moral y el derecho. El problema cambia entonces de foco y la discusión debería centrarse en la propuesta de cuál sería el modelo de reemplazo para estos dos sistemas competitivos de la economía de mercado y del pluralismo democrático.

La ED no se orienta sin embargo en esta dirección de un cambio revolucionario de las estructuras sociales y políticas de la modernidad, sino que plantea más bien una exigencia moral a las partes que mantienen relaciones conflictivas. Se trata de poner entre paréntesis sus intereses particulares para adoptar la actitud desinteresada e imparcial del punto de vista moral de la justicia, a fin de poder celebrar un discurso que pueda resolver el conflicto. Pero el cumplimiento de este requisito me parece muy improbable en el contexto de los sistemas de autoafirmación de la sociedad contemporánea (como una empresa económica, un partido político, o un Estado en el ámbito internacional) y, aunque aceptáramos la hipótesis de que las partes estuvieran dispuestas a dejar de lado por un momento la defensa de sus intereses, o de las organizaciones por las que son responsables, a fin de cumplir el prerrequisito para ingresar en el terreno de un discurso moral, es dudoso que pudieran realmente hacer esto, y es probable que el interés continuara operando de manera encubierta, a sus espaldas. Si a pesar de todas estas dificultades se logran las condiciones requeridas para el discurso, este llegaría en cierto modo demasiado tarde, porque la resolución

¹⁹ De Zan, J.: *La ética, los derechos y la justicia*, Montevideo, Fundación Konrad Adenauer, 2004, p.278-279.

del conflicto no sería el rendimiento del discurso sino de aquella improbable decisión previa de renunciamiento a los propios intereses de las partes.

La antigua sabiduría del derecho procesal ha institucionalizado en cambio desde tiempos inmemoriales la sospecha de que las partes de un conflicto de intereses no pueden dejar de lado la defensa de sus intereses, y por eso (en el caso que hayan quebrado las reglas de juego permitidas por la ley o la costumbre), delega la resolución del conflicto al juicio de un tercero imparcial, que no es parte del proceso, sino *ante quién* exponen las partes sus argumentos. El tercero que debe ser independiente de las partes para poder juzgar con imparcialidad es *el juez*. Y el derecho penal reconoce incluso al acusado y a la defensa, *como un derecho* legítimo que debe respetarse en el proceso la reserva de no testimoniar en contra de sus intereses.

4. Conflictos políticos

Cuando se trata en la Ética del Discurso el problema de la resolución discursiva de los conflictos de intereses se tiene en cuenta por lo general solamente los intereses particulares no generalizables de los individuos, o los sectores particulares, y los conflictos de este tipo de intereses con el interés general, o el bien común. Mucho más complejos son sin embargo los conflictos que se plantean en torno a la interpretación y la valoración de lo que es favorable o no para el interés general, y los que derivan de la discusión de la tesis utilitarista de la subalternación de los derechos al mayor beneficio del mayor número. Estos problemas tienen su origen también muchas veces en diferencias conceptuales sobre lo que es el interés general y sobre la concepción de los principios de justicia. Parece que este sí es un terreno adecuado para la construcción de consensos porque la discusión versa ahora sobre intereses generalizables, o de suma positiva. Pero nada indica que en la vida real pueda presuponerse un consenso universal acerca de una teoría de la justicia, como la de Rawls, por ejemplo. ¿Es posible resolver estas cuestiones centrales de la política mediante el discurso práctico, tal como lo concibe la ED? -se pregunta Thomas MacCarthy²⁰. La gran complejidad de los problemas políticos y la fuerte incidencia de factores no racionales, hacen que incluso el propio ciudadano responsable tenga que tomar sus decisiones políticas en situación de incertidumbre. Los conflictos entre los partidos políticos solamente se pueden superar, en el mejor de los casos, mediante procedimientos discursivos de la racionalidad estratégica, como la *negociación* de algún tipo de pacto estratégico sobre políticas de Estado y, cuando estas negociaciones fracasan, hay que recurrir al sucedáneo provisorio de la votación. En muchos casos sin embargo el fracaso

²⁰ MacCarthy, Thomas: "Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics". En: Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts y Londres, 1999, pp. 51-72.

de las negociaciones deriva en la confrontación y las diversas formas de luchas sociales en el ámbito doméstico, y en las tensiones de la política internacional que desembocan en la amenaza de la guerra. El *límite absoluto* que la ética pone a la confrontación y la lucha política es la *violencia*, la cual no puede justificarse nunca mediante ninguna argumentación racional. No obstante, la política ha tenido que contar siempre de hecho con este riesgo, frente al cual las naciones han institucionalizado el recaudo estratégico de las fuerzas armadas. No deberíamos abandonar nunca sin embargo el proyecto kantiano de la *paz perpetua*, manteniéndolo por lo menos como una idea regulativa de la razón práctica.

Thomas MacCarthy ha analizado, desde la posición de una crítica inmanente a la teoría habermasiana del discurso político, el problema de estos desacuerdos y la dificultad de llegar a consensos racionales mediante el discurso práctico en el campo de lo político²¹. En este punto expondré los análisis de MacCarthy en el texto citado, agregando algunas reflexiones y puntos de vista personales que serán expresadas en primera persona. La cuestión de fondo que se plantea es si la concepción habermasiana del discurso ético y político y del consenso racional son modelos apropiados (aunque idealizados) para el debate político y para la toma de decisiones colectiva. Me parece que en líneas generales los resultados de esta discusión pueden referirse también a K.-O. Apel y a toda la ética discursiva.

La conocida diferenciación entre ética y moral, que Habermas toma de Hegel, y que se ha generalizado en la filosofía contemporánea²², es una pieza clave para una sistematización de la Filosofía práctica que permita comprender la complejidad de las sociedades modernas. En las sociedades tradicionales los ordenamientos legal y político se encontraban entretreídos con el tácito trasfondo de certezas de una forma de vida heredada y corporizada en la eticidad concreta, para emplear el lenguaje hegeliano. Las instituciones sociales y las normas intersubjetivamente vinculantes formaban parte del

²¹ MacCarthy, Th.: "Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics". En: Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts y Londres, 1999, pp. 51-72. Las referencias a este artículo se harán en adelante en el cuerpo del texto, con la sola mención del N° de página.

Para las discusiones recientes de esta cuestión cfr. También: Stephen K. White, *The Recent Work of Jurgen Habermas* (Cambridge, 1988); Benhabib, Seyla y Dallmayr, Fred (eds.), *The communicative Ethic Controversy* (Cambridge, 1990) y Baynes, Kenneth, *From Social Contract Theory to Normative Social Criticism* (Albany, 1991). Ver también el número especial de *Philosophical Forum*, 21 (1989-1990), números 1-2, y *Philosophy and Social Criticism*, 14 (1989), n° 3-4.

²² Cfr. De Zan, J.: *Panorama de la Ética continental contemporánea*, Madrid, Akal, 2002, Cap. 1 y 6. Cfr. también, del mismo autor: *La ética los derechos y la justicia*, Montevideo, Fundación Konrad Adenauer, 2004, Cap. 1 y 2.

ethos sustantivo del *Lebenswelt*. El proceso de modernización de la sociedad ha producido en cambio, desde Kant, una progresiva diferenciación y autonomización de la conciencia moral y de la legalidad jurídica frente a la eticidad tradicional. En estas sociedades la validez incondicionada de las tradiciones y valores socialmente establecidos queda expuesta cada vez más a la discusión. Ahora bien, cuando los valores y las prácticas tradicionales son sometidos también al examen crítico desde el punto de vista de la equidad, se introduce con esto la clave de diferenciación entre la ética y la moral. Por un lado, están las cuestiones de justicia e igual trato de las personas en cuanto tales, que tienen que ser reguladas por normas vinculantes para todos por igual; por otro lado están los valores culturales y los modelos éticos de la virtud y de la vida buena, que no son moralmente vinculantes ni pueden ser objeto de una legislación jurídica general, sino que tienen que ser considerados como expresión de las diferentes formas de vida y como resultados de las historias particulares de las diversas comunidades que forman parte de la sociedad global²³. En este contexto se torna problemático, y queda vacío de significado el lenguaje político de la “comunidad nacional”, como el macro-sujeto de un proyecto colectivo gestionado por el Estado. El concepto mismo de “comunidad” aparece como inadecuado en el nivel de lo político-estatal, que se construye más bien como *la asociación política de una pluralidad de comunidades* autónomas, muchas de ellas anteriores al Estado, y de nuevas formas de vida surgidas de la dinámica de los cambios sociales y culturales de la vida contemporánea. En este contexto las cuestiones normativas concernientes a lo que es moralmente vinculante, o las cuestiones justicia, tienen que ser tratadas de manera autónoma y diferenciada de las cuestiones valorativas, o de lo que es considerado como bueno en esta o aquella comunidad particular.

Las mencionadas diferenciaciones conceptuales son claras en teoría, pero en los discursos reales de la esfera pública no siempre es posible sin embargo mantener separado en las cuestiones políticas y jurídicas el punto de vista moral de la justicia, y dejar enteramente entre paréntesis las diferencias conflictivas de los valores culturales, es decir, la diferencia de la “razón pública” y las “razones no públicas”, en el sentido de Rawls. En los discursos o debates políticos está siempre abierta la posibilidad de que los participantes pongan en cuestión el propio lenguaje o las categorías que se ponen en juego en el debate, los términos con los cuales han sido identificados y planteados los problemas, seleccionados y descriptos los datos, formuladas

²³ Habermas, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 177. “Las ideas de la buena vida no son nociones que simplemente se le ocurren a los individuos como imperativos abstractos; ellas modelan las identidades de los grupos e individuos de manera tal que forman una parte integral de la cultura y la personalidad”.

y sopesadas las razones propuestas y evaluadas las justificaciones, etc.²⁴. Esta es precisamente la clase de cosa que se plantean normalmente en el discurso político de las sociedades pluralistas. Pero en este nivel de la discusión no es posible mantener desacoplados los argumentos morales de las razones éticas, y es inevitable que los desacuerdos normativos sobre cuestiones de justicia se conviertan en conflictos de valores. Parece por lo menos muy difícil llegar a un acuerdo sobre lo que es justo en el contexto de un desacuerdo global y profundo sobre lo que es bueno. Con esto se pone en evidencia una cierta inconsistencia en el planteo general de la ética del discurso, en cuanto esta sostiene que la adopción del punto de vista moral de la justicia por parte de los participantes en el discurso práctico, los habilita para trascender no solamente las perspectivas orientadas por interés sino también las basadas en los propios valores culturales²⁵.

El mismo Habermas considera que presuponer una identidad cultural homogénea y los mismos valores sería requerir demasiado de los participantes en el debate político, y aún si ese fuera el caso, no sería todavía suficiente, por cuanto, aunque las presuposiciones axiológicas fueran las mismas, difiere casi siempre todavía no solamente la valoración de las consecuencias de la aplicación de las normas que hacen los diferentes individuos y grupos sociales, sino también la interpretación de estas consecuencias y de las propias necesidades o intereses que se verían afectados²⁶. El “intercambio ideal de roles” (*ideal role taking*) en el cual tienen que comprometerse los participantes en un discurso que quieren justificar un punto de vista imparcial, requerirá de cada uno el ponerse en el lugar de los otros participantes, ver las cosas y valorar las consecuencias desde las propias perspectivas interpretativas y valorativas (teniendo en cuenta incluso la diferencia de los grados de intensidad de las distintas valoraciones) de cada uno de ellos²⁷.

²⁴ Cfr. Habermas, J.: “Wahrheitstheorien”. En: Habermas, *Vorstudien un Ergänzungen zur Theories des kommunikativen Handels* (Frankfurt, 1984), pp. 127-183, esp. 166-174.

²⁵ En este punto habría que tener en cuenta también las críticas externas, desde el punto de vista de otros conceptos de lo político que niegan la posibilidad de una completa racionalización de los debates y de las decisiones en este campo, porque en ellas juegan un papel importante también los sentimientos, las pasiones, el miedo y los deseos, las tradiciones y el imaginario colectivo, un cúmulo de motivaciones no racionales, que ya habían sido rescatadas por el Romanticismo contra los excesos racionalistas de la Ilustración.

²⁶ MacCarthy (*loc. cit.*, nota 20, p. 70) aclara en este punto que no se puede separar incluso la perspectiva evaluativa, de la perspectiva interpretativa, porque de hecho las dos están estrechamente conectadas, y los hechos (*the facts of the matter*) no son ajenos a la disputa en los debates ético-políticos. No solamente la evaluación de las consecuencias sino también su misma descripción, para no mencionar la probabilidad de ciertas consecuencias indeseables, estarán también, por lo tanto, frecuentemente en discusión.

²⁷ “¿Cómo sopesar entonces los sentimientos y deseos de x frente a los de y, o lo que afecta negativamente las necesidades intensamente experimentadas de unos pocos, frente a lo que///

En esta perspectiva el consenso aparece entonces como una utopía difícilmente alcanzable.

Llegado a este punto la pregunta que hay que plantear entonces es ¿qué carácter tiene la idea de consenso en la Ética discursiva? Según la interpretación de MacCarthy la suposición de la posibilidad del consenso racional es la clave de la concepción de la razón práctica en esta Ética, porque tiene el carácter de un principio constitutivo del discurso, o de una condición necesaria de posibilidad del sentido y la validez de este procedimiento. Pero si se acepta esta interpretación, entonces nos encontraríamos aquí con una inconsistencia sistemática demasiado fuerte y evidente, porque de acuerdo a lo que venimos viendo esta condición necesaria de posibilidad aparece como muy improbable, o imposible en la mayoría de los casos. Para evitar su ruina la ED tiene que comprender entonces la idea del consenso racional como una idea regulativa, es decir como algo que no existe de hecho nunca en ninguna parte de modo acabado (de la misma manera que idea contrafáctica de la comunidad ideal de comunicación, y como consecuencia de este carácter de tal comunidad), pero que se tiene que presuponer como posible, y se tiene que buscar en todo auténtico discurso como una meta a largo plazo, a la cual podemos aproximarnos siempre, sin que pueda marcarse un límite irrebalsable para la voluntad del entendimiento intersubjetivo²⁸.

“Si los participantes en el discurso no hacen esta presuposición, si ellos asumieran en cambio que es imposible alcanzar acuerdos sobre las solas bases de argumentos, entonces su conducta lingüística tendría una significación diferente que el de la argumentación racional. De manera más general, si nosotros (*por un imposible*) dejáramos de lado la presuposición pragmática de que podemos convencer a los otros sobre las pretensiones de validez mediante el ofrecimiento de buenas razones en apoyo de las

///afecta desventajosamente, a las necesidades menos intensamente sentidas de muchos, y así sucesivamente? Después de haber oído los argumentos de todos, cada uno tendrá que juzgar por él o por ella misma, cuáles son las regulaciones normativas que aparecen como más equitativas para todos los diferentes intereses involucrados, en sus diversas interpretaciones, evaluaciones y pesos relativos” (MacCarthy, *loc. cit.*, p. 61).

²⁸ Con respecto a las *ideas* de la razón práctica escribe Kant precisamente que, para pensarlas “debe hacerse abstracción desde el comienzo de los obstáculos actuales... En efecto, nada hay mas pernicioso e indigno de un filósofo que la plebeya apelación a una presunta experiencia contradictoria [con una idea de la razón]... Aunque no llegue a producirse nunca, la idea que presenta ese *máximum* como arquetipo es plenamente adecuada para aproximar progresivamente la constitución jurídica de los hombres a la mayor perfección posible. En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada (KrV, A316-17, B373-74).

mismas, la mayoría de nuestras prácticas racionales perdería su sentido, y esto, se sobreentiende, implicaría cambios de importantes consecuencias en nuestra forma de vida. En la concepción de Habermas ello significaría la eliminación de nuestra principal alternativa a la violencia, a la coerción y a la manipulación como medios de resolución de los conflictos y de la coordinación social. Si la significación *moral* y *política* fundamental del acuerdo basado en razones es la de proveer una alternativa a la coerción abierta o latente como medio de reducir las conflictividad y producir de coordinación social, entonces esta limitación de las pretensiones de universalidad del discurso se presenta como una cuestión de vital importancia, porque el condicionamiento de todo acuerdo válido a condiciones de imparcialidad imposibles desde el punto de vista de los participantes en el discurso, se transformaría en un encubrimiento ideológico del problema” (MacCarthy, *loc. cit*, p. 65).

Si tenemos que contar con una irreductible pluralidad de puntos de vista interpretativos y valorativos que hacen que las disputas políticas muchas veces resulten insolubles, y presuponemos al mismo tiempo que los participantes de los diálogos políticos de la democracia buscan sinceramente entenderse y llegar a un consenso sobre las mejores y más equitativas decisiones políticas, cómo reconciliar entonces estas dos cosas? ¿Existe una concepción del debate público -se pregunta MacCarthy- que sea compatible tanto con el conocimiento de la dificultad, muchas veces insalvable, como también, con la suposición de que es posible alguna forma de acuerdo racionalmente motivado y basado en buenas razones? Para responder a estas preguntas cruciales el autor citado propone “articular la idea de acuerdo racional, o del consenso argumentativamente logrado sobre cuestiones de validez, con la práctica de la búsqueda de compromisos de intereses, mediante negociaciones estratégicamente motivadas”. En realidad esta propuesta no es original, pero le otorga un espacio mayor a un punto de vista que ya estaba en Habermas, por lo menos desde la *Teoría de la Acción comunicativa*, si bien este autor no lo ha tratado con el detenimiento que se merece en la Filosofía política, lo cual ha dado lugar malentendidos y a interpretaciones que ven en la concepción del discurso práctico-político y en la teoría de la democracia deliberativa de Habermas un reemplazo de la política por la moral y el derecho.

Según mi modo de ver las negociaciones políticas razonables son una clase de discurso en sentido amplio que, si bien no constituyen un procedimiento adecuado para el tratamiento de cuestiones de validez veritativa, o moral, pueden practicarse como un procedimiento no meramente competitivo, sino cooperativo, para la resolución pragmática o *política* de conflictos o desacuerdos que obstaculizan la interacción comunicativa en este campo. Este es, precisamente el sentido de la palabra “política” cuando decimos que no

hay que judicializar o moralizar los conflictos políticos y sociales sino buscar ante todo una solución *política* de los diferendos. La trasposición directa de la idea del discurso moral, o del discurso filosófico de la verdad al campo de los debates políticos, hace de la ética del discurso una teoría completamente utópica, incapaz de comprender el tipo de problemas y conflictos de este campo, en el cual hay también por cierto verdaderos discursos en el sentido más exigente del discurso moral. Pero la forma y el fondo de los debates más frecuentes, aunque mantengan la apariencia de discursos en el sentido de Habermas, y aunque estén racionalmente motivados por el interés común, y por la búsqueda de un auténtico entendimiento acerca del mismo, y no por meros intereses particulares o pretensiones de poder, conllevan sin embargo negociaciones estratégicas, retóricas persuasivas y razones específicamente políticas, o meramente pragmáticas. Este punto de vista presupone el reconocimiento de limitaciones o restricciones de la pretensión de universalidad del discurso moral en el espacio propio de lo político. Los conflictos políticos solamente pueden tener, la mayoría de las veces, soluciones políticas.

MacCarthy formula dos propuestas, que él considera como variantes, o como correcciones a las pretensiones de universalidad del discurso moral.

a) la primera se refiere a los desacuerdos acerca de lo que es bueno para los ciudadanos de un Estado en particular, y acerca de lo que puede ser sancionado jurídicamente de manera legítima²⁹. Si el discurso fracasa en el objetivo de producir un consenso, “es preciso alcanzar un acuerdo razonable de otro tipo si es que se quiere hacer algo más que simplemente votar [e imponer la dictadura de la mayoría]. Si este acuerdo habrá de servir como una base estable para la cooperación social, tendrá que ser alguna forma de compromiso, no entre sujetos que actúan estratégicamente para maximizar sus utilidades, sino entre asociados que están orientados por un sentido consociativo (o cooperativo), los cuales quieren convivir en armonía incluso estando en desacuerdo acerca del bien común. La posición que quiero sostener es que el acuerdo *racionalmente motivado* como una alternativa político-moral a la coerción, bien podría involucrar elementos de conciliación, *compromise, consent, accomodation, and the like*” (p. 66).

b) En la segunda propuesta se tienen en cuenta ya conflictos que son propiamente morales porque conciernen a lo que es justo para los seres humanos en general. Se trata de casos que tienen que ver con *normas que algunos consideran como morales*, es decir como normas vinculantes para

²⁹ Este tipo de desacuerdos son los que se dan por ejemplo en las situaciones en que la preservación de los valores tradicionales de la sociedad entra en conflicto con el proceso de modernización, o con las exigencias del desarrollo de la economía y de apertura a la globalización. En estos casos típicos la disputa no gira en torno a los intereses particulares, sino acerca de lo cual es *realmente* el interés general.

todos los seres humanos (por ejemplo normas en conexión con el aborto, la eutanasia, la pornografía, etc.). Los conflictos se plantean si, por ejemplo, “lo que una parte juzga ser un asunto moral, otra parte lo considerar como meramente pragmático, como una cuestión de valores abierta a la elección; también puede acontecer que los oponentes estén de acuerdo acerca de la naturaleza del asunto, pero disientan con respecto a la respuesta moralmente correcta... Estos tipos de desacuerdos se derivan por lo común de diferentes ‘concepciones generales y comprensivas de lo moral’ para tomar prestada una expresión de Rawls³⁰. Por ejemplo los miembros de diferentes comunidades religiosas pueden tener concepciones del significado y el valor de la vida humana que difieren de los de alguna otra y de las concepciones de las comunidades interpretativas secularizadas... Es razonable pensar que los desacuerdos de este tipo serán un rasgo permanente de la vida pública democrática” (p. 67). Pero es evidente que, dado su carácter moral, los desacuerdos de este otro tipo ya no se pueden resolver, y ni siquiera plantear en términos de negociación, o de compromisos estratégicos. Es decir que en estos casos ya no nos puede ayudar el discurso en ninguna de sus formas. Tenemos que contar por lo tanto con que estos desacuerdos morales dividirán de manera permanente a la sociedad, pero no obstante, en el marco del estado democrático de derecho, tampoco los desacuerdos insolubles de este tipo deberían llevar a la confrontación violenta porque, en la medida en que las decisiones colectivas apoyadas por la mayoría se han tomado conforme a los procedimientos democráticos, se deberían considerar como legítimas, aunque no estemos de acuerdo con las mismas y, llegado el caso, podemos interponer una objeción de conciencia para negarles obediencia.

Ninguna de estas consideraciones representa una novedad en la teoría política. Se considera necesario tenerlas en cuenta aquí solamente para mostrar que, si consideramos a la concepción habermasiana del discurso práctico como demasiado restrictiva para servir como un modelo, incluso como un modelo ideal de la formación racional de la voluntad común y de la toma de decisiones colectivas en la esfera pública democrática, y tenemos que abandonar este modelo, esto no abre las puertas a la violencia, abierta o encubierta, porque hay otras alternativas a la coerción, que han sido experimentadas como viables, más allá las nociones de compromiso negociado y de consenso racional. Son formas de acuerdo razonado entre personas libres e iguales, que están motivadas por buenas razones, pero siguen vías diferentes de la concepción fuerte de la argumentación que sostiene Habermas. La convivencia pacífica en el contexto de este tipo de desacuerdos morales presupone sin embargo el abandono del dogmatismo y la conciencia falibilista frente a las propias convicciones.

³⁰ Rawls, John: “The Idea of Overlapping Consensus”, *Journal of Legal Studies*, 7, Oxford, 1987, pp. 1-25.

Ética, moral y política

Rubén Dri*

Resumen

La sociedad en la que el ser humano se desarrolla conoce diversos niveles, de los cuales aquí nos interesan el jurídico, el moral, el ético y el político. El ámbito puramente *jurídico* es incapaz de resolver el problema de la injusticia que se plantea desde que el ser humano ocupa un terreno como posesión propia, pues el contrato puede ser violado de múltiples maneras. Ascendiendo a la *moral* que debe regir el comportamiento del individuo, como lo plantea Kant, ya se avizora una solución en la medida en que se fija un (o el) criterio de comportamiento, pero ese criterio solo puede tener sustento, piensa Hegel, si se lo arraiga en la *ética* como ámbito de la intersubjetividad o de las relaciones sociales. Ahora bien, la ética como el entramado de costumbres, valores, símbolos, leyes, se desarrolla dialécticamente. Por una parte, está presupuesta desde siempre y por otra, continuamente se crea y recrea. Aquí interviene la *política*. Solo una política ética o, en otras palabras, un Estado ético, puede señalar el rumbo para la solución, nunca lograda del todo, del problema de la injusticia, tema que se encuentra íntimamente relacionado con el poder.

Artículo

1. El ser humano o sujeto en el nivel jurídico

Las relaciones entre los seres humanos requieren un marco jurídico en el cual se establezca las leyes de comportamiento. Siendo el sujeto humano una totalidad de materia y espíritu, o de espíritu organizado materialmente, necesita un espacio físico en el que pueda desarrollarse. A ese espacio físico pertenecen la vivienda con sus muebles, la vestimenta, los instrumentos de trabajo.

Cada sujeto, pues, hace suyo un espacio físico o, en otras palabras, toma posesión del mismo. Pero siendo los espacios físicos acotados, es lógico que entre los diversos sujetos se produzcan conflictos. ¿Cómo se solucionan los conflictos? No hay otra manera de hacerlo que mediante contratos.

* Profesor consulto de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA e investigador del Instituto de Estudios Latinoamericanos y del Caribe. Se desempeña como profesor titular en la Cátedra de Sociología de la Religión en la misma Facultad y dicta seminarios de temas filosóficos en el Doctorado en Ciencias Sociales. Es autor de numerosos libros tanto en el área filosófica como en la socio-teológica. Dirige *Diaporias*, revista de Filosofía y Ciencias Sociales. Participó en numerosos Congresos Internacionales y Nacionales en temas de yeología, sociología de la religión y filosofía.

Pero ¿qué sucede con los contratos? Que la mayoría de las veces no se cumplen, y ello debido a múltiples motivos. Puede ser por fraude, por ignorancia, por engaño, por mala intención. En definitiva, el contrato no soluciona el problema y allí donde debiera reinar la justicia es lo contrario lo que reina, lo injusto.

Ello se debe a que el contrato depende de la voluntad individual de los contratantes y esta no necesariamente es recta. El engaño puede estar desde el inicio en la misma intención con la que se realiza el contrato. Ello no quiere decir que no se deban realizar contratos. Todo lo contrario, sabemos que los contratos son absolutamente necesarios. El problema es que los contratos en la medida en que permanezca en el ámbito del puro derecho no poseen fuerza, pues el derecho de por sí no obliga, no incluye mandato alguno.

La esfera jurídica debe, pues, ser trascendida. Hegel la presenta como la necesidad de “superar el ser en sí y la forma de la inmediatez en que existe primeramente y a la que tiene como figura en el derecho abstracto”. Esta superación implica el “afirmarse primeramente en la oposición de la voluntad universal *en sí* y de la voluntad particular *para sí*”, es decir, salir del mero universal abstracto en que estamos en el ámbito puramente jurídico e ir al enfrentamiento entre el universal del derecho abstracto y el individuo particular que reclama su propiedad, “y después, por la superación de esta oposición, la negación de la negación, determinarse, en cuanto negatividad referida a sí misma, como voluntad *en su existencia*, de manera que la voluntad no solo es libre en sí, sino *para sí misma*” (Hegel, 1993, # 104).

Con ello hemos salido del mero universal abstracto en que se despliega el derecho como tal, por lo cual Hegel lo denomina “derecho abstracto”. Con el paso del universal al particular, paso que da lugar a la contraposición se produce la primera negación, la negación del universal por medio del particular. La nueva negación recuperará el universal pero ya no como abstracto, sino como concreto.

Con ello se pasa, en la terminología hegeliana, de la mera *persona*, mero punto o átomo cuyo único contenido es el derecho, al *sujeto*, universal concreto. Así lo expresa Hegel: “Su *personalidad*, en tanto que la voluntad solo existe como tal personalidad en el derecho abstracto, la tiene de este modo la voluntad misma en adelante como su *objeto*; la así infinita subjetividad *para sí* de la libertad constituye el principio del *punto de vista moral*” (ibidem).

En el ámbito del puro derecho “se despliega el concepto de libertad desde la determinación de la voluntad primeramente abstracta y referida a sí

sobre sí misma y por ende a la *autodeterminación* de la *subjetividad*” (Hegel, 1993, # 104). Como puede verse, el concepto de libertad se halla se halla subjetualizado. La libertad es aquí la voluntad referida a sí misma y a la autodeterminación del sujeto, pero todo ello en el momento de máxima abstracción. Ahora bien, esta “determinación es en la propiedad lo *mío abstracto*, y por tanto en una cosa exterior” (ibídem). No hemos salido de la abstracción.

“En el contrato es lo *mediado* por la *voluntad* y *mío solo común*” (ibídem). Para hacer el contrato se necesitan por lo menos dos personas. Esta mediación saca al individuo de su particularidad y lo introduce en lo común, pero no en lo universal a donde no hay manera de entrar, pues en ello se está o no se está. El Estado y el matrimonio no resultan de un contrato porque radican en lo universal.

“En lo injusto es la voluntad de la esfera jurídica, su abstracto ser en sí o inmediatez en cuanto *contingencia* puesta por la voluntad individual, ella misma *contingente* (ibídem)”. Dependiendo el contrato de voluntades individuales, no sobrepasa el ámbito de la contingencia, la cual no puede remediar el hecho de que sea lo injusto lo que termine predominando. La contingencia no puede superarse en el puro ámbito jurídico. Debemos pasar a un ámbito superior.

“En el punto de vista moral la contingencia está superada de tal manera que esta contingencia misma, en cuanto reflejada *en sí e idéntica consigo misma*, es la contingencia infinita que existe en sí de la voluntad, su *subjetividad*” (ibídem).

2. El ser humano o sujeto en el nivel moral

El punto de vista del derecho es el de la abstracción y, en consecuencia, el de la universalidad vacía en la cual nada se ha determinado. Cuando la persona se determina hemos pasado del universal al particular, de la persona al sujeto. Es Kant quien ha desarrollado el ámbito de la moralidad que pertenece a los tiempos modernos cuando hace su aparición el individuo como tal. Hasta el advenimiento de la modernidad el individuo se encontraba completamente ensamblado en las redes de totalidades como la etnia, la tribu, la familia extendida, el feudo.

“El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en cuanto que es *infinita* no solamente *en sí*, sino también *para sí*” (Hegel, 1993, # 105). Es el ámbito de la libertad subjetiva o formal y del deber que hallará su expresión en el principio categórico kantiano que significa elevar la propia voluntad a supremo juez de las acciones.

En el ámbito del derecho el conflicto no se resuelve porque el contrato depende de la pura voluntad de los contratantes. Estos pueden eludir su cumplimiento de múltiples maneras. En el ámbito de la moralidad el debe poner una valla a la pura contingencia del derecho, pero no termina de superar el conflicto.

Efectivamente, del sentimiento del deber hace que la pura contingencia sea superada en la medida en los contratantes se sienten obligados. Pero esta obligación no deja de ser subjetiva, puramente individual. ¿Dónde asienta la obligación? En el *a priori*. El imperativo categórico es muy sublime, pero es completamente abstracto, vacío de contenido. Este queda en manos del sujeto el que decide en cada caso cuál es el contenido que se le ha de poner.

La filosofía kantiana tiene el mérito, dice Hegel, de se ha llegado al conocimiento de la “autonomía infinita de la voluntad”, pero lamentablemente rebaja la moral a “un *formalismo vacío* y la ciencia moral a una retórica del *deber por el deber*. Desde este punto de vista no es posible ninguna teoría inmanente del deber; se puede ciertamente recoger *del exterior* un material y a su través llegar a deberes *particulares*, pero a partir de aquella determinación del deber como *ausencia de contradicción*, la *formal concordancia consigo* que no es otra cosa que el establecimiento de la *indeterminación abstracta*, no se puede pasar a la determinación de deberes particulares, ni cuando un contenido particular tal se presenta en orden al actuar existe en ese principio un criterio sobre si es un deber o no. Por el contrario, todas las modalidades de acción injustas o inmorales pueden justificarse de esa manera” (Hegel, 1993, # 135).

La filosofía kantiana significa la superación del ámbito jurídico. El sujeto “en sí” que Hegel denomina persona, mero punto de derechos jurídicos, pasa a ser sujeto. El mero punto pasa a ser “voluntad autónoma”, voluntad que decide, que se sabe infinita, pero que no posee criterio alguno para sus decisiones. El querer que su decisión sea considerada como ley universal, según el imperativo categórico, no deja de ser una pura abstracción, algo formal, sin contenido y que, en consecuencia se presta para que se le otorgue cualquier contenido.

Los conflictos que necesariamente surcan las relaciones intersubjetivas no encuentran solución en el puro ámbito de la moral, porque todo se puede justificar cuando el criterio de la actuación es una pura abstracción. Ello da lugar a una serie de comportamientos que son otras tantas figuras de la hipocresía.

El ámbito de la moral es subjetivo. Busca en el interior de cada uno lo que es bueno y justo. Su origen se encuentra en Sócrates y es desarrollado por

los estoicos, en circunstancias en que “lo que vale como lo justo y bueno en la realidad y costumbres no puede satisfacer a las mejores voluntades” (Id. # 138). Con el proceso de disolución de la polis, el sujeto se vuelve sobre sí mismo, buscando en su interior lo que se ha perdido. Ello se acentúa con la transformación de la república romana en imperio que impone una dominación que transforma a los ciudadanos en súbditos.

Es una de esas épocas de desorientación, de pérdida de sentido, de falta de proyectos tanto individuales como colectivos, de desamparo. El interior aparece como el único lugar donde encontrar fuerzas para enfrentar los el desamparo y los peligros. Pronto el interior se muestra como insuficiente y su insuficiencia tiende a ser reemplazada por la represión. Es el momento de la fuerza policial.

“La autoconciencia [...] en la pura interioridad de la voluntad, es la posibilidad de elevar a principio tanto lo *universal en sí y para sí* como el *arbitrio*, la *propia particularidad* sobre lo universal, y de realizarla por medio de su actuar: la posibilidad de *ser mala*” (Id. # 139). En el ámbito de la moralidad la autoconciencia no tiene criterios objetivos de comportamiento, sino que estos son fijados por ella misma y, de esa manera fácilmente es presa de autoengaños.

Su filosofía es la de la subjetividad absolutizada que se despliega en una serie de figuras como *el actuar con mala conciencia*, *la hipocresía*, *el probabilismo*, *la pura buena intención que lleva a la “ética de la convicción”* y *la ironía romántica*. Las dos primeras figuras son claras de suyo. Las otras requieren alguna explicación.

El “probabilismo” consiste en encontrar un fundamento para la acción que muestre la probabilidad de ser buena. Generalmente se recurre para ello a la autoridad de algunos teólogos con los pergaminos suficientes. Ello es suficiente para justificar un accionar, aunque haya otros teólogos con pergaminos parecidos que opinen lo contrario. Este tipo de razonamiento no deja de ser pura “sofistería” según la cual, afirma Hegel en notas marginales “el sujeto según su particularidad es la *finalidad absoluta*” (Id., p. 491) Está claro que, mediante esa manera de justificarse, el probabilismo no de ja de ser más que “una figura de la hipocresía”.

La siguiente figura es “el actuar con buena intención”, es decir, el tener la intención de querer el bien y actuar en consecuencia, cuando es bien no deja de ser abstracto, pudiéndose, de esa manera, atribuirle cualquier contenido. La subjetividad particular es el supremo juez. Bien y mal dejan de tener un contenido concreto para el cual se tenga algún criterio objetivo de validez, dejando al criterio de la pura subjetividad tal juicio.

La figura siguiente, íntimamente conectada con la anterior, de la cual depende, es la “ética de convicción” que fácilmente deriva en verdaderas conductas hipócritas. El verdadero fundamento tanto de esta figura como de la anterior es la filosofía que “rechaza la cognoscibilidad de lo verdadero”.

Finalmente, “la forma más elevada en que esta subjetividad se aprehende y expresa plenamente es la figura que con un nombre prestado de Platón se ha denominado *ironía*” que solo se refería a la conciencia de la persona que participaba en el diálogo, y no “a la idea misma”, diferente absolutamente de la ironía romántica que se refiere a la misma realidad que queda completamente desvalorizada.

3. El ser humano o sujeto en el nivel ético

En el nivel de la moralidad el bien, objeto del actuar moral permanece en el ámbito de las abstracciones, y lo mismo pasa con la conciencia moral. Ello hace que esta determina por sí y ante sí qué es el bien y actúe de acuerdo a las diferentes figuras que hemos nombrado. Ambos momentos, el subjetivo de la conciencia y el objetivo necesitan ser determinados, pasando del ámbito de la moralidad al de la eticidad, o sea, salir de lo puramente subjetivo a lo subjetivo-objetivo que solo se da en la plena inter-subjetividad de un pueblo.

“La eticidad es la idea de la libertad en cuanto bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y -por medio de su actuar-*durch dessen Handeln-* su realidad -*seine Wirklichkeit-* así como este actuar tiene en el ser ético su base en sí y para sí y su fin motor, el concepto de la libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia” (Hegel, 1993, # 142).

“La eticidad es la idea de la libertad como bien viviente”. La “idea” no es una mera idea, propia del intelecto, sino la realidad en su más alto grado de realización. Como lo dice en la Lógica: “La idea es el concepto adecuado, lo verdadero como tal. Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea, o sea, algo tiene verdad solo por cuanto es idea” (Hegel, 1976, p. 665)¹. Ello significa, en consecuencia, que la eticidad es la máxima realización de la libertad; es la libertad en su máximo esplendor y desarrollo.

Se trata de la libertad como “bien viviente”. No es la libertad del liberalismo o, en general, del individualismo que acota su “propiedad” como espacio de su propia libertad, sino la libertad que es bien viviente, es decir, vida intersubjetiva que continuamente se expande en la medida en que realiza la “voluntad general”. “Solo en un pueblo libre se realiza la razón” (Hegel,

¹ Ver Dri, Rubén: *Hegel y la lógica de la liberación*, Buenos Aires, Biblos, 2004, pp. 165-166.

1973, p. 210), según sabemos, es decir, la libertad, porque libertad y razón son lo mismo.

La eticidad o la libertad, tiene en la autoconciencia “su saber y su querer”. La eticidad es la plena realización de la intersubjetividad. Es decir, no es una cosa, no es un objeto, no es una especie de magma que atraviesa a toda la sociedad. Es la interconexión de las conciencias, o mejor, de los sujetos autoconscientes. En ellos radica el “saber y el querer” de la eticidad”, saber y querer, en consecuencia, que son colectivos, sin que en esa colectividad se ahoguen los sujetos individuales.

Por otra parte la eticidad es la realidad que brota del actuar. Lamentablemente eticidad -*Sittlichkeit*- es un sustantivo y, como sabemos, todo sustantivo significa algo estático, “algo”, una cosa, un objeto, cuando de lo que estamos hablando es de sujetos que solo lo son en la medida en que devienen, se transforman, cambian. Son los sujetos quienes al crear, creándose a sí mismos, crean la eticidad. Con ello hemos pasado a la política, o mejor, tomamos conciencia de que nos encontramos en la acción política.

La eticidad, en consecuencia, no es algo que está hecho. Se crea, se transforma, se desarrolla y así como se desarrolla, también decae, se atrofia, se descompone, se destruye. Es lo que sucede cuando se expande una concepción como la del neoliberalismo cuyo efecto es altamente destructivo, pues todas las claves, todos los valores compartidos, se destruyen y la eticidad o ética queda destrozada. Es lo que en la Argentina sucedió en la infausta década del 90.

Ahora bien, ¿de dónde surge el actuar que crea la eticidad? En otras palabras, ¿cuál es el origen de la eticidad? Cuando uno se pregunta por el origen, por el principio en el sentido de comienzo, uno se ha salido del movimiento dialéctico de la realidad. No hay un comienzo. El movimiento dialéctico ya ha comenzado. Siempre ha comenzado. Implica siempre la creación o posición del sujeto, de los sujetos colectivos, de los intersujetos.

Ahora bien, ningún sujeto se puede poner desde la nada. Siempre hay una presuposición. El poner presupone. Comenzar con la posición “tesis” fue un error de Fichte, repetido después sin cesar por comentaristas de todo tipo para explicar la dialéctica hegeliana, cuando Hegel no dejó en ningún momento de criticar dicho error. Lo hemos comentado en varios de los diversos libros que hemos escrito sobre la dialéctica hegeliana.

El actuar creador de la eticidad “tiene en el ser ético su base”. La creación intersubjetiva en que consiste la eticidad no es una creación de la nada. Es una creación que presupone la misma eticidad. Es decir, la misma que

no es la misma. El ámbito intersubjetivo en que consiste la eticidad continuamente se transforma. Es el sujeto, son los sujetos que lo hacen, pero pueden hacerlo desde la intersubjetividad encontrada. El sujeto transforma la intersubjetividad en la misma medida en que es transformado por esta.

El motor de las transformaciones que se producen en la eticidad es la libertad devenida “mundo existente”, es decir, es la libertad como “voluntad general”, la libertad intersubjetiva, libertad que crece en la medida en que se construyen mejores relaciones intersubjetivas. El otro no es el límite de mi libertad, sino la potenciación y expansión de la misma. Es evidente que ello no se realiza sin contradicciones, pero en conjunto el espacio de la libertad como espacio de creación y expansión es el motor de las transformaciones.

Naturalmente que ello plantea el tema central de las relaciones entre el particular y el universal, entre la totalidad y la parte, entre el sujeto colectivo que es la eticidad que, en último término, es el Estado, y los sujetos particulares que son los ciudadanos. En el nacimiento histórico de la eticidad, o sea, en la polis, el individuo como tal no tenía cabida. Se encontraba absorbido por la totalidad, o sea, por la polis.

4. El ser humano o sujeto en el nivel político

Así hemos llegado al nivel político. En realidad nunca hemos salido de él, pues lo político implica la totalidad intersubjetiva que constituye lo que denominamos sociedad que se estructura como Estado, pero hasta ahora el acento no se encontraba en lo político.

Cuando nos hemos referido al momento creativo de la eticidad ya nos encontramos en el ámbito político. Podríamos expresar esto diciendo que lo ético es político y viceversa, lo político es ético. Se nos presenta, de esta manera, la misma o parecida problemática que está presente en la afirmación que lo real es racional y lo racional, real.

Se trata, pues de especificar los significados y su mutua relación. Ninguna sociedad escapa al ámbito ético, pues sin él desaparece el hábitat en el que la vida humana es posible. Cuando ese ámbito se destruye, es la sociedad la que destruye. Ahora bien, la creación del ámbito ético es política. Es momento esencial del proyecto político. Es por ello que en la filosofía hegeliana el Estado es necesariamente un Estado ético.

Ahora bien, lo político implica necesariamente lo contradictorio, lo problemático, los intereses, en una palabra, la lucha. Max Weber, uno de los teóricos políticos señeros, señala que “quien hace política pacta con los seres

diabólicos que acechan en torno de todo poder”, por lo cual “los virtuosos del amor al prójimo y del bien acósmico” como Jesús de Nazaret no trabajó “con medios políticos, con el poder” (Max Weber, II, 1982, p. 361).

Queda desvalorizada entonces como política la ética del sermón de la montaña o del evangelio pues “quien quiere obrar conforme a la moral del evangelio debe abstenerse de participar en una huelga, que es una forma de coacción, e ingresar en un sindicato amarillo. Y, sobre todo, debe abstenerse de hablar de ‘revolución’” (Id. p. 354).

Dos tipos de confusiones incluye esta concepción weberiana. En primer lugar, el desconocimiento del contexto al que corresponde al denominado “sermón” de la montaña, que implica extender a todo el evangelio, o, a toda la práctica de Jesús la ética de dicho sermón o discurso, y en segundo lugar, la reducción del poder a poder de dominación².

Si en Mateo nos encontramos con la expresión “*Yo les digo: no resistir al mal, sino al que te abofetee en la mejilla derecha, preséntale también la otra*” (Mt 5, 39), también nos encontramos con esta otra: “*Serpientes, hijos de víboras*” (Mt 23, 33), dirigida a los escribas y fariseos. Sin salir del mismo evangelio de Mateo podríamos continuar con estas contraposiciones.

La primera frase citada, la de dar la otra mejilla, la habría pronunciado Jesús frente al pueblo, en un discurso pedagógico, pues dice Mateo “*les enseñaba diciendo*” (Mt 5, 2). Jesús actúa allí como maestro frente al pueblo. Les inculca el comportamiento que deben tener entre ellos. Se trata de las relaciones intersubjetivas. Muchas veces se producen conflictos entre los amigos, los vecinos, los familiares. La solución, les inculca Jesús, no es devolver mal por mal, el célebre “*ojo por ojo*” (Mt 5, 38), sino el cambio de actitud. Dar la otra mejilla es la metáfora que usa, cuyo significado es el de desarmar el odio o la afrenta mediante el cambio de clima.

Pero cuando Jesús se dirigía a los dominadores, a quienes ejercían el poder, su lenguaje era completamente distinto. Nunca dijo en esas oportunidades que era necesario dar la otra mejilla. Todo lo contrario, su lenguaje era directo, hiriente, cortante. Emplea los insultos propios de la cultura popular. Jesús nunca se prestó para desarmar al pueblo. Todo lo contrario.

La actitud de Jesús frente al imperio, a los herodianos, los sacerdotes, los escribas, los fariseos, está muy lejos de ser benevolente. Nada de dar la “otra mejilla”, sino dar la cara en un enfrentamiento sin concesiones. Al

² En todo lo referente al “Sermón de la montaña” y al concepto de poder en Jesús de Nazaret, reproducimos algunos textos de *El movimiento antiimperial de Jesús*.

“fuerte”³ hay que amarrarlo para saquearle la casa (Mc 3, 27) y a la legión hay que despeñarla en el “mar” (Mc 5, 13-14)⁴. Los enfrentamientos con herodianos, sacerdotes, escribas y fariseos comienzan no bien Jesús inicia su actividad (Mc 2, 1-3, 6) y culminan con su muerte.

Cuando lo va a prender a Jesús “*una turba con espadas y palos, de parte de los sacerdotes jefes, de los escribas y de los ancianos*”, con Judas quien mediante un beso les indica quién es Jesús “*uno de los presentes sacó la espada, hirió al siervo del sumo sacerdote y le cortó la oreja*”, después de lo cual “*dejándolo huyeron todos*”. (Mc 14, 43; 47; 50).

En Getsemaní, uno de sus escondites, Jesús está con sus discípulos. ¿Cómo apareció la espada? ¿No sabía Jesús que había espadas en el grupo de sus discípulos? Marcos no nos dice nada al respecto. Lucas sí. En efecto, en ese evangelio leemos que cuando Jesús envía a sus discípulos a misionar, estando en Galilea, les recomienda ir sin bolsa, ni alforjas (Lc 10, 1-9). En cambio en Judea, en el momento de la Cena les dice:

“*Cuando los envié sin bolsa, sin alforja y sin sandalias, ¿acaso les faltó algo?’. Ellos dijeron: ‘Nada’. Díjoles: ‘Pues ahora el que tenga bolsa que la tome, y lo mismo alforja; y el que no tenga, que venda su manto y compre una espada’”* (Lc 22, 35-36). Es evidente que el grupo que está acompañando a Jesús está armado. Probablemente se trate de autodefensa.

La narración de Marcos sobre la manera cómo prenden a Jesús y que, con matices diferentes, repiten Mateo y Lucas, habla a las claras que allí hubo una lucha. El relato está completamente estilizado, no tiene ninguna intención de relatar la lucha, pero es evidente que el evangelista no pudo obviar el hecho de la lucha, cosa en la que coinciden los otros evangelistas.

El hecho reviste para nosotros, habitantes de un Tercer Mundo que lucha de diversas maneras por su liberación, extraordinaria importancia, porque desde las usinas de la dominación continuamente se nos bombardea con el estribillo de que Jesús estuvo contra toda violencia y, en especial, contra la violencia armada. Max Weber coincide con esta interpretación.

La segunda confusión weberiana se refiere al concepto del poder, pues él piensa solo en el poder dominación. Jesús, en cambio, tiene dos concepciones del poder contrapuestas, claramente expresadas mientras sube a

³ El “fuerte” al que es necesario “saquearle -*diarpásai*- la casa” es el imperio romano. Ver: Ched, Myers: *Binding the strong man*, Orbis Books, 1988, pp. 164-168; Dri, Rubén, *El movimiento antiimperial de Jesús*, 2004, pp. 54-60.

⁴ Ver: Dri, Rubén, ob. cit., pp. 75-81.

Jerusalén con sus discípulos cuando “se acercan a él Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, y le dicen: ‘Maestro, queremos que cualquier cosa que te pidamos, nos la hagas’. Él les dijo: ‘¿Qué quieren que yo haga con ustedes?’. Ellos le dijeron: ‘Concédenos que, en tu gloria, nos sentemos uno a tu derecha y uno a la izquierda’. Pero Jesús les dijo: ‘No saben lo que piden. ¿Pueden beber el cáliz que yo bebo o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?’ Ellos le dijeron: ‘Podemos’. Jesús entonces les dijo: ‘El cáliz que yo bebo, lo beberán, y con el bautismo con que yo soy bautizado, serán bautizados, pero sentarse a mi derecha o a mi izquierda, no es cosa mía concederlo, sino que es para quienes está preparado’”.

“Al oír esto los diez, comenzaron a indignarse contra Santiago y Juan. Entonces Jesús los convocó y les dice: ‘Saben que los que son tenidos como jefes de las naciones -árjein ton éthnesin- se enseñorean -katakyrieúousin- de ellas; y los grandes entre ellos ejercen poder -katecsousiádsousin- sobre ellas. No será, pues, así entre ustedes; sino el que quiera llegar a ser grande entre ustedes, será su -de ustedes- servidor -diákonos-; y el que quiera ser el primero entre ustedes, será el siervo -doúlos- de todos; porque aun el Hijo del Hombre no vino a ser servido -diakonethésai- , sino a servir -diakonésai- y a dar su vida como rescate por muchos’” (Mc 10, 35-45).

Los discípulos interpretan que en la nueva sociedad Jesús será el rey todopoderoso. Es la típica concepción del poder de dominación. Se está llegando a Jerusalén, donde se encuentra el poder. Una vez allí se lo toma y se ocupa el lugar de los que lo detentaban hasta ese momento. Estos discípulos no dejaron de pensar en el poder con la típica concepción de la monarquía. El poder está arriba. Hay que llegar allí y, una vez llegados, repartirlo entre los que llegan.

El pedido es sentarse uno “a la derecha” y otro “a la izquierda”. La posición típica del rey es el estar sentado en el trono. Desde esa posición manda, imparte justicia, condena a muerte, concede gracia, decreta la guerra o la paz. Quienes comparten inmediatamente el poder se sientan a su lado. A la derecha el segundo en poder, y a la izquierda, el tercero.

Ello significa que Santiago y Juan piden ser los primeros en el reparto del poder que ha de tener lugar luego de la toma del poder, o en otras palabras, luego de realizada la revolución. En la terminología política de nuestras repúblicas; “sentarse a la derecha” sería como ser presidente o primer ministro o ministro de economía y “sentarse a la izquierda”, ser ministro del interior, por ejemplo.

Lo importante en la intervención de Santiago y Juan es la concepción del poder que implica, que es, al mismo tiempo, la concepción de la nueva sociedad, es decir del Reino de Dios del que ellos eran militantes. Lo han

entendido a la manera monárquica. El poder es poder de dominación. En lugar de los actuales dominadores estaremos nosotros que no somos corruptos. Pero las relaciones dominadores-dominados no cambian.

Pero no son solamente Santiago y Juan quienes tienen esta concepción. De la misma participan los demás discípulos. Efectivamente, cuando se enteran de la movida de los hijos del Zebedeo, se indignan. Comienza entre ellos una áspera discusión, simplemente porque los dos les han ganado de mano, se les han adelantado.

La respuesta inmediata de Jesús a los hijos de Zebedeo ha sido leída en general como el anuncio de la muerte en la cruz. En realidad da toda la impresión de que en la misma se mezcla lo histórico con lo interpretado, lo que sucedió fácticamente con la interpretación de la comunidad de Marcos. Efectivamente, no es nada raro pensar que Jesús a esa altura de los acontecimientos vislumbrase como posible su muerte y que ello esté como trasfondo de la respuesta con el símbolo del cáliz a beber.

Pero incluso sin incluir la propia muerte, que sin duda debía estar presente como posibilidad, el símbolo del cáliz puede referirse a las luchas que se aproximan, con todos los sufrimientos que conllevarían. Esto tiene todas las posibilidades de ser histórico. Pero la comunidad de Marcos ya leía el símbolo del cáliz a la luz de la muerte en la cruz. La terminación de la respuesta de Jesús: “sentarse a mi derecha o a mi izquierda, no es cosa mía concederlo, sino que es para quienes está preparado” evidentemente pertenece a la comunidad de Marcos. Ya es teología.

La reacción de los otros discípulos y la discusión que se arma entre ellos tienen todos los visos de ser históricas. Sin duda que responde a una serie de discusiones que habían tenido lugar en el seno del grupo que se agudizó en los momentos en que veían próximo el triunfo. Es esta reacción la que le permite a Jesús aclarar su concepción del poder.

Jesús no está hablando de una realidad sagrada separada de la realidad social y política; no está hablando de la iglesia. Se está refiriendo al Reino de Dios, es decir, a la sociedad como será en la realización del Reino de Dios. Aquí habla del poder, del poder político que se realiza tanto en el Estado, como en los diversos ámbitos de la sociedad civil, tanto en las empresas como en las sinagogas y en la familia patriarcal.

Jesús plantea primero cuál es el concepto del poder dominante para corregirlo enseguida y plantear cuál debe ser el concepto y la práctica del poder en la nueva sociedad. “Saben que los que son tenidos como jefes de las

naciones *-árjein ton éthnesin-* se enseñorean *-katakryrieúousin-* de ellas; y los grandes entre ellos ejercen poder *-katecsousiádsousin-* sobre ellas". El poder es ejercido como dominación. El otro no es reconocido sino sometido.

Dominar en griego se dice *árjein*. La traducción literal del texto griego en lugar de "ser jefes de las naciones", sería "dominar de las naciones", lo cual es totalmente incorrecto. El sustantivo *arjé* significa tanto principio, fundamento, causa primera, como autoridad, dominio, imperio, reino. El poder es como el principio, el fundamento de una sociedad. De ese fundamento todo depende. Por ello en esta concepción no hay reconocimiento del otro como otro. Todo lo contrario, el otro es el dominado. El dominador lo objetualiza.

Jesús dice: "se enseñorean", se hacen "señores". El dominador es el célebre "*kyrios*", el señor de horca y cuchillo que podía decretar la muerte bajando el pulgar y conceder la vida, levantándolo. En esta concepción solo hay señores y siervos, amos y esclavos. En la memoria profética de Jesús se agolpan las experiencias históricas del pueblo hebreo, la pérdida de libertad de la primitiva confederación, el dominio de la monarquía davídico-salomónica, los crímenes de David y Salomón para hacerse del poder, el aplastamiento de las comunidades campesinas.

La división del Reino a la muerte de Salomón cuando, ante la negativa del sucesor Roboam, a rebajar los pesados tributos que los agobiaban los representantes de las tribus se retiraron al grito de "¿Qué parte tenemos nosotros con David? ¡No tenemos herencia en el hijo de Jesé! ¡A tus tiendas, Israel! ¡Mira ahora por tu casa, David!" (1Re 12, 16). Pero no lograron refundar la confederación. Surgen entonces los grandes profetas enfrentados siempre al poder monárquico-sacerdotal de dominación.

Sin duda que recordaría Jesús en esos momentos la lucha intransigente de Elías contra la dominación de la pareja Ajab-Jezabel; las diatribas furibundas de Amós contra el rey los poderosos de la corte; las de Miqueas contra la capital Jerusalén, sede de la monarquía y el sacerdocio, que oprimía y esquilmba a las comunidades campesinas; el discurso de Jeremías contra el templo.

Recordaría la vuelta del exilio de los sacerdotes, que retornan bajo la protección de la monarquía persa con un proyecto de sociedad sacerdotal, dividida entre los puros y los impuros. Recordaría la resistencia del pueblo que había quedado luego de la destrucción de Jerusalén por los babilonios y había reconstruido su vida. Allí estaban los libros de Ruth, Judith, Jonás, Ester, que expresaban esa resistencia y esa voluntad de vivir sin la opresión de los poderes de dominación.

Reflexionaría cómo esa historia desembocaba en la actual situación que le tocaba vivir en la cual el pueblo se encontraba bajo el doble poder de dominación imperial y sacerdotal. La fortaleza Antonia donde se alojaba la legión romana y el templo donde residía el estamento sacerdotal eran los símbolos de ese poder de dominación que se había enseñoreado del pueblo.

La propuesta de Jesús frente a esta concepción y práctica del poder suena así: *“Pero entre ustedes no será así, sino el que quiera llegar a ser grande -mégas- entre ustedes, será el servidor -diákonos- de ustedes; y el que quiera ser el primero -prótos- entre ustedes, será el siervo -doúlos- de todos: porque aun el Hijo del hombre no vino a ser servido -diakonethénai- sino a servir -diakonésai- y a dar su vida como rescate por muchos”* (Mc 10, 43).

En esta respuesta se encuentra sintetizado el núcleo de la concepción del poder de Jesús y de la comunidad de Marcos. Se trata de una propuesta innovadora, revolucionaria que, en desventaja en la conformación de los imperios, monarquías, repúblicas, se encontrará en las comunidades como germen corrosivo, que no dará paz a los dominadores.

La respuesta se organiza en forma de contraposiciones:

Grande -megas-	<----->	servidor-diákonos-
Primero -prótos-	<----->	siervo -doúlos-
Ser servido -diakonethénai-	<----->	Servir-diakonésai-

Ser grande, ser primero, ser servido. Es la concepción del poder de dominación. La contraposición entre los grandes y los pequeños es una contraposición sociológica, como la que se da entre los soberbios y los humildes. Los grandes, los soberbios, son los emperadores, reyes, sumos sacerdotes y sacerdotes jefes. Los pequeños son los campesinos, los servidores del palacio, los jornaleros, los trabajadores que fueron a cortar los cedros del Líbano para las construcciones monumentales de la monarquía.

Los grandes siempre tienen los primeros puestos ya sea en las ceremonias civiles o en las ceremonias religiosas; en los espectáculos públicos y en los banquetes; en ser atendidos por las autoridades. Los primeros lugares siempre están reservados. Los pequeños ya saben que tienen que esperar y, generalmente tienen que esperar eternamente, sin límites, porque ellos no cuentan.

Los grandes, que son los primeros, están destinados a “ser servidos”. Para eso son grandes y ocupan los primeros puestos. Ser grande, sentarse a la derecha y a la izquierda, no serían objetivos apetecibles si no estuviesen

para ser gozados. El poder está unido al placer. La imagen de la corte es, a su vez, la imagen del placer, del banquete, de la orgía. Es así como se ve la corte de Herodes en la que se decide la muerte del Bautista y la corte de Jeroboam anatematizada por Amós.

Lo propio del siervo es servir, ejercer el servicio *-diakonía* o *douléia-*. Para captar en toda su dimensión el concepto de poder en su significado de servicio menester es contextualizarlo. En el texto se toman como sinónimos *diákonos* y *doúlos*. Ahora bien, está claro que el segundo término era el más apropiado para designar al esclavo.

En la sociedad de Jesús había esclavos y los había en la sociedad de la comunidad de Marcos. Cuando nosotros hablamos de diaconado, de servir, de servicio, para nada lo asociamos con el hecho de la esclavitud. Pero ése es el contexto en el que se inserta este debate sobre el poder. Jesús contrapone al grande, o sea, al que manda con el esclavo y toma partido por el esclavo.

Pero no se trata de compasión, de conmiseración, de ayuda, de dar a mano al pobre simplemente. No. De lo que se trata es del poder. Ese es el tema que se debate. Jesús y su movimiento, especialmente el grupo más cercano a él, viven momentos de excitación. Están por enfrentar a directamente a los poderes dominantes y, en consecuencia, de dar un salto cualitativo en la construcción de la nueva sociedad.

Sus discípulos interpretan el poder como dominación. Es la concepción tradicional, compartida por los zelotes. Naturalmente que piensan que ahora el poder de va a ejercer de una manera distinta, no para oprimir, sino para liberar. Desde arriba se ejercerá hacia abajo una acción bienhechora. Ahora se dará de comer a todos, de repararán las injusticias, se devolverán las tierras a los campesinos. Pero no se revolucionará radicalmente la sociedad estamental.

Jesús da vuelta todo el planteo. El dicho “muchos que eran últimos serán primeros, y los últimos, primeros” (Mc 10, 31) expresa claramente esa revolución. La contraposición es entre los “primeros” *-prótoi-* y los “últimos” *-ésjatoi-*. Los “primeros” son los “grandes”, los *árjontes*, los que mandan, y los “últimos” son los *arjómnoi*, los mandados, los súbditos. En una sociedad bien constituida los “primeros” mandan y los “últimos” obedecen.

Jesús da vuelta la relación y cambia su sentido. Una doble revolución. Primera revolución: Los primeros pasan a ser últimos y estos, primeros. Segunda revolución, los “últimos” no se transforman en “grandes”, en árjontes,

sino en diákonoi, en douloi. Ello implica que los pobres, los campesinos marginados, los siervos, no pasan a ejercer el poder como lo ejercían los "grandes".

Los que en las naciones mandan, se transforman en dictadores o tiranos, semejantes al Faraón o a Herodes, símbolos del poder de dominación, opresivo, corrupto. En el Reino de Dios se ejercerán funciones, servicios. Ello significa que el poder será horizontal. Ello había sido señalado en diversas parábolas, especialmente en la que se refiere a "la semilla que crece por sí sola" (Mc 4, 26-29) y a la del "grano de mostaza" (Mc 4, 30-32).

El poder será horizontal, lo cual implica que los sujetos se reconocen mutuamente como tales. Este mutuo reconocimiento significa la creación del ámbito ético. La política es el ejercicio del poder. Política y ética son dos momentos dialécticos de la totalidad que es el Estado. Los poderes diabólicos a los que se refiere Max Weber, son los poderes de dominación. El momento ético exige su eliminación.

Bibliografía citada

Dri, Rubén: *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007.

Dri, Rubén: *El movimiento antiimperial de Jesús*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004.

Hegel, G.W.F.: *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias/Prodhuji, Madrid, 1993.

Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

Hegel, G.W.F.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1976.

Weber, Max: *Escritos políticos II*, México, Folios Ediciones, 1982.

Conflictos constitucionales, inconmensurabilidad y resolución racional*

Guillermo Lariguet**

Resumen

En este trabajo intento responder dos preguntas. La primera es si puede haber inconmensurabilidad entre principios o valores constitucionales. La segunda es si existen conflictos constitucionales que deban considerarse racionalmente irresolubles.

Artículo

1. Introducción

En el presente trabajo me propongo llevar a cabo un análisis conceptual de dos preguntas:

1. ¿Puede haber valores o principios¹ constitucionales inconmensurables o incomparables²?

* Quiero agradecer a Rodrigo Sánchez Brígido por sus comentarios a una de las primeras versiones de este trabajo y también a los participantes del seminario sobre “Conflictos Constitucionales y Ponderación” que ofrecí en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba en el mes de mayo de 2006.

** Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Córdoba con una tesis sobre la aplicación de normas conflictivas a casos particulares. Trabaja en filosofía moral, jurídica y política. Su investigación actual es acerca de dilemas morales, pluralismo de valores, inconmensurabilidad, límites del razonamiento práctico, propuestas filosóficas de solución de conflictos morales recalcitrantes y el rol de las emociones en la argumentación moral. Es investigador del CONICET y profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Nacional de Córdoba, así como profesor visitante de diversas universidades nacionales y extranjeras. Ha publicado 4 libros y diversos artículos en revistas de filosofía del país y el extranjero.

¹ Aunque se pueden distinguir, a efectos de simplificación de mi análisis aquí usaré los términos “valor” y “principio” de manera indistinta.

² A los efectos de mi argumentación supondré la validez de la tesis tricotómica, según la cual “dos ítems son incomparables si *no puede afirmarse* que alguno de ellos es mejor, peor o vale tanto como el otro (respecto de la última posibilidad, ambos ítems resultan “indiferentes” al agente). No usaré la tesis cuatricotómica que añade la categoría “estar a la par” y que suele ser un arma para defender que allí donde se alega incomparabilidad en realidad existe comparabilidad en el sentido de que los ítems se encuentran “a la par”. Véase Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., pp. 25-27.

2. En caso de que la respuesta a 1 sea afirmativa, ¿puede haber conflictos constitucionales racionalmente irresolubles, es decir, conflictos para los cuales no exista ningún mecanismo aceptable de control racional de su resolución?

Ante todo hay que aclarar que estoy *admitiendo a los fines de mi argumentación* que los conflictos, en este caso constitucionales, son *genuinos*. La aclaración es pertinente por cuanto hay filósofos y juristas que con distintas estrategias argumentales niegan que los conflictos normativos en general, y constitucionales en especial, sean genuinos³. Por ejemplo, una adecuada interpretación *especificacionista*⁴ podría mostrar que solo resulta estrictamente aplicable una norma o principio; por lo tanto, no habría un conflicto genuino.

Las preguntas planteadas resultan atractivas por dos motivos: El primero surge cuando se confrontan las preguntas con una afirmación como la vertida por Cass Sunstein: “algunas de las más influyentes aproximaciones a la teoría y práctica jurídica han insistido en que los valores son unitarios y los bienes son conmensurables”⁵.

El segundo motivo surge cuando se admite que la *comparabilidad* es un *requisito de justificación racional* de la elección de alguna de las alternativas a la que nos enfrentamos cada vez que debemos actuar⁶. Como diré más adelante, esta idea es controvertible por razones distintas. Desde luego, aquí no analizaré todas estas razones⁷. Básicamente me detendré en dos

³ Por ejemplo, un análisis de varias de estas estrategias se encuentra en Martínez, David: “Conflictos constitucionales, ponderación e indeterminación normativa”, Tesis Doctoral, inédita.

⁴ Para entender la naturaleza de un modelo “especificacionista” ver Richardson, Henry: “Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, N° 4, Otoño de 1990, pp. 279-310.

⁵ Sunstein, Cass. R: “Incommensurability and Kinds of Valuation: Some Applications in Law”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Harvard University Press, Ruth Chang, 1997, p. 234.

⁶ Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p.12.

⁷ Existen otras estrategias que no analizaré aquí. Por ejemplo, según una de ellas la elección entre inconmensurables puede ser racional pues se puede mostrar cómo en estas hipótesis la elección está “permitida” por la razón. Ver Mather, Henry: “Law-Making and Incommensurability”, *McGill Law Journal, Revue de Droit de McGill*, vol. 45, 2002. Otra estrategia consiste en decir que, aun si hay inconmensurabilidad, el sistema de preferencias del agente no es incompleto. Un sistema de preferencias es completo cuando habilita al agente a elegir justificamente A porque es mejor que B, donde B es peor que A o ambos podrían valer lo mismo. Ver Andreou, Chrisoula: “Incommensurable Alternatives and Rational Choice”, *Ratio (new series)*, XVIII, Septiembre de 2005. En dos trabajos inéditos, respectivamente, analizo críticamente estas dos estrategias.

propuestas. La primera es la conocida como *no comparativismo* y sostiene que la elección de una alternativa puede estar justificada racionalmente sin presuponer la exigencia de comparabilidad entre ítems. La segunda, defendida por Joseph Raz, al menos de cómo yo interpreto sus ideas, es que aún si hay inconmensurabilidad, no se sigue de ello que la elección por un ítem resulte *ininteligible*.

Mi punto para este trabajo consiste en explorar el alcance y problemas que genera la idea de comparabilidad en tanto requisito para la justificación racional de una elección entre ítems. La idea es que si la comparabilidad falla, no habría manera de justificar racionalmente la elección por un ítem, lo cual indicaría un *límite de la razón*. Una de las consecuencias de este límite impacta directamente en terrenos de tanta importancia práctica como los *conflictos constitucionales*. Dado que en los conflictos constitucionales se asume que es necesario *ponderar* a efectos de determinar qué principio debe triunfar en un caso concreto, alegar una falla de incomparabilidad sería un obstáculo serio para una ponderación racional. En esta línea intentaré mostrar cómo ese obstáculo puede volverse más serio aún si se *asocia* a la incomparabilidad la existencia de conflictos constitucionales que presupongan alguna forma de *dilema moral o jurídico*⁸ (en una versión fuerte o débil que luego explicaré).

Mi análisis seguirá el siguiente camino. Primero, abordaré algunas cuestiones respecto de las ideas de incomparabilidad e inconmensurabilidad. Segundo, expondré brevemente dos concepciones de la idea de 'elección' entre valores o principios. Tercero, proyectaré el background filosófico construido a partir del desarrollo de los puntos anteriores al *examen* de un caso que entraña cierto tipo de discusión constitucional. Para este examen se requieren ciertas caracterizaciones y distinciones previas relativas a la naturaleza de los principios constitucionales y a posibles situaciones dilemáticas.

2. Incomparabilidad/inconmensurabilidad: cuestiones preliminares

La discusión acerca de la inconmensurabilidad de alternativas (se trate de teorías o bienes, valores, etc.) cobra cada vez mayor interés en filosofía moral, política y jurídica. El interés se articuló explícitamente antes en el terreno de la epistemología, especialmente por las diferentes tesis defendidas por autores como Kuhn⁹ o Feyerabend¹⁰.

⁸ Todo depende de cómo se reconstruya el *contenido* de estos dilemas. No discutiré, empero, este punto pues aquí estoy más bien interesado en la *forma* de estas situaciones.

⁹ Ver referencias a esto en Chang, Ruth: "Introduction". En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 1.

¹⁰ Véase, por ejemplo, la disputa relativa a dos interpretaciones rivales de Kuhn: una realista y otra constructivista. Sankey promueve la primera interpretación. Sankey, Howard:///

Ahora bien, el “interés cada vez mayor” que se tiene sobre la cuestión de la inconmensurabilidad en dominios de la filosofía práctica no implica que la discusión filosófica se encuentre en una “etapa avanzada”¹¹ si por tal cosa se entiende la existencia de acuerdos claros sobre aspectos básicos de la inconmensurabilidad y sus consecuencias en el dominio práctico.

De todas formas no se puede negar la existencia de avances significativos en cuanto a la elucidación filosófica de la naturaleza de la inconmensurabilidad. En esta parte consideraré algunas cuestiones preliminares sobre la inconmensurabilidad que me ayudarán a despejar el camino para mi análisis conceptual. Bajo la consideración de estas cuestiones, trataré, brevemente, los siguientes aspectos:

2.1. La distinción entre “inconmensurabilidad” e “incomparabilidad”

Hay autores como Joseph Raz que no hacen una distinción entre conmensurabilidad/inconmensurabilidad y comparabilidad/incomparabilidad¹². La distinción que ofreceré, sin embargo, no se vincula con un prurito terminológico sino con una necesidad de diferenciación conceptual que no carece de consecuencias tanto teóricas como prácticas.

La ‘conmensurabilidad’ de alternativas supone que es posible encontrar una unidad singular de *medición* de alternativas o preferencias que, por ejemplo, las trate en términos de *utilidades*¹³. Al contrario, la ‘inconmensurabilidad’ supone que “no hay una unidad común de valor en términos del cual dos ítems puedan ser medidos”¹⁴.

///“Incommensurability: the current state of play”, THEORIA, vol. 12, N° 30, San Sebastián, 1997, pp. 425-445. El realismo de Sankey es criticado en Oberheim, Eric and Hoyningen-Huene, Paul: “Incommensurability, Realism and Meta-Incommensurability”, ob. cit., pp. 447-465.

¹¹ Concuerdo con Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 1.

¹² Ver nota 1 (p. 273) a su artículo “Incommensurability and Agency”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit.

¹³ Para una buena reconstrucción de esto, puede verse Cudd, Ann. E.: “Game theory and the history of ideas about rationality. *An Introductory Survey*”. En: *Economics and Philosophy*, 9, 1993. Ver especialmente la sección 1, “Rationality as Utility Maximization”, pp. 103-110.

¹⁴ Cfr. Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 1. Siguiendo a Chang se podría decir que el problema surge cuando “no hay” tal unidad de medición, pero también se podría pensar en que la imposibilidad de encontrar tal unidad obedece a un déficit en los instrumentos racionales de que dispone el agente. En el primer caso la inconmensurabilidad es “ontológica”, en el segundo “epistémica”. A lo largo de este trabajo no me preocuparé por marcar esta distinción y sus consecuencias.

Ahora bien, la ausencia de una unidad de medición como la descrita *no implica incomparabilidad*¹⁵. Tal como aduce Ruth Chang, la comparación no requiere de una *escala singular de unidades de valor* acorde con la cual dos ítems puedan ser medidos; una alternativa puede ser *moralmente mejor* que otra sin que este “ser mejor” equivalga a que es “2.4” o “4.7” mejor que la otra¹⁶.

Quiero destacar dos consecuencias que podrían estar presupuestas en la distinción que acabo de establecer. La *primera* tiene que ver con la distinción, presente habitualmente en los debates de filosofía política, entre “monismo/pluralismo”. La *segunda* tiene que ver con la discusión entablada, especialmente entre los filósofos morales, acerca de la posibilidad y status de la ‘resolución racional’ de dilemas morales.

Con respecto a la *primera consecuencia* hay que señalar que habitualmente se entiende que una postura *monista*, por ejemplo sobre los valores, *podría* presuponer la creencia en que hay un valor último que permite *maximizar*¹⁷ los demás a través de razonamientos consecuencialistas¹⁸. Un ejemplo paradigmático de esta manera de pensar se puede apoyar

¹⁵ Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 1.

¹⁶ Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 2.

¹⁷ Creo necesario aclarar que la “maximización” puede vincularse con una ordenación de preferencias de un agente en términos de una escala cardinal o de una ordinal. Respecto de esta última, es importante recordar que no hay un solo tipo de regla de ordenación de preferencias, sino varias. En este sentido, no está de más mencionar las conocidas reglas “maximín”, “arrepentimiento minimax”, “maximax”, “pesimismo-optimismo” y “razón insuficiente” utilizadas, según los distintos tipos de situaciones y propósitos de un agente racional ideal en la ordenación de preferencias. Una aplicación interesantísima de esto puede encontrarse en el análisis de la discusión de Rawls/Harsanyi en torno de qué principios escogerían seres racionales ubicados tras el velo de ignorancia. Como se sabe, Rawls defiende una concepción no utilitarista y uno de los dos principios que explicita es el de “diferencia” (que supone una regla maximín), mientras que Harsanyi tiene una aproximación utilitarista al problema y se centra en el principio de razón insuficiente. Para una reconstrucción lúcida de la discusión véase Resnik, Michael. D.: *Elecciones. Una introducción a la teoría de la decisión*, Traducción de Stella Villarrea y Blanca Rodríguez, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 79-83.

¹⁸ Desde luego, el uso en este texto de las expresiones “monismo” y “pluralismo” es una simplificación, pues soy consciente de que no existe una única versión de los mismos en teoría política. Por ejemplo, la propuesta de orden lexicográfico de principios de Rawls podría ser, para algunos, de tipo monista. Por ejemplo, así piensa Galston, William: *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 8. Un estudio específico interesante sobre este debate y sus implicancias en el tema de los conflictos de valores en Barberis, Mauro: “I conflitti fra diritti tra monismo e pluralismo etico”, *Analisi e Diritto, Ricerche di Giurisprudenza Analitica*, a cura di R. Guastini y P. Comanducci, Génova, 2005.

en las *concepciones utilitaristas*. Así, en estas concepciones, se afirma que ciertos valores últimos, por ejemplo “la felicidad del mayor número” permite maximizar y medir alternativas, garantizando su presunta conmensurabilidad.

Ahora bien, si la distinción conceptual que tracé entre conmensurabilidad/inconmensurabilidad y comparabilidad/incomparabilidad es correcta, la afirmación anterior debe ser mejor precisada. Paso con esto al examen de *a segunda consecuencia anticipada*. Aun si es cierto que se pueden “resolver racionalmente” determinados conflictos¹⁹ entre ciertas alternativas mediante su ordenación *cardinal* y un razonamiento maximizador, todavía queda *pendiente* la cuestión de su posible “incomparabilidad”. Entonces, el monismo no deriva necesariamente en comparabilidad. Si la comparabilidad no pudiese establecerse, entonces el conflicto no podría resolverse racionalmente. En parte, el corolario de las anteriores consideraciones debiera ser el siguiente: ni el monismo entraña *per se* la posibilidad de comparar y resolver racionalmente todo tipo de conflicto entre ítems valorativos; ni tampoco el “pluralismo”, entendido aquí en el sentido de “diversidad de valores”, entraña *per se* la incomparabilidad e imposibilidad de resolución racional. Es cierto que hay autores como Isaiah Berlin que parecen establecer una conexión analítica entre pluralismo de valores e inevitabilidad de conflictos que no pueden resolverse racionalmente²⁰. Sin embargo, no es completamente evidente que, del hecho de que haya diversos valores, se sigue que estos no puedan compararse de algún modo²¹. Esto se entenderá mejor cuando examine algunas ideas defendidas por los filósofos *comparativistas*.

¹⁹ Pensando en conflictos normativos específicos como los “dilemas morales” (luego distinguiré dos tipos de ellos) hay que recordar que el utilitarismo tradicionalmente ha sido una versión teórica que ha pretendido mostrar que *no hay conflictos racionalmente irresolubles*. Téngase en cuenta que para los utilitaristas el “concepto de obligación moral” no es independiente del “concepto de utilidad o de consecuencias”. Conforme esto, un utilitarista podría decir que “un agente está moralmente obligado a hacer A en circunstancias C si y solo si hacer A en C le reportará mejores -que peores- consecuencias que si hiciese B”. No puedo discutir cuán defendible sea esta tesis sobre el concepto de obligación moral. Tampoco puedo debatir cuán defendible sea la tesis utilitarista según la cual los dilemas morales genuinos, *qua conflictos irresolubles racionalmente*, no existen o no son posibles. Terrance McConnell tiene un detallado trabajo acerca de esto que intenta mostrar las inconsistencias internas subyacentes a la teoría utilitarista que destruirían su pretensión de eliminar los dilemas morales, recludéndolos en el lugar de meros conflictos aparentes. Véase McConnell, Terrance: “Utilitarianism and Conflict Resolution”. En: *Logique et Analyse*, 1981, pp. 245-257.

²⁰ Discuto esto con bastante detalle en Lariguet, Guillermo: “Pluralismo, conflictos trágicos de valores y diseño institucional. En torno de algunas ideas de Isaiah Berlin”, de próxima publicación en *Derechos y Libertades. Nueva Época*, N° 15, Madrid.

²¹ Sobre este punto se puede ahondar en Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., pp. 14-17.

2.2. “Incomparabilidad” y “No-comparabilidad”: los “valores cobertura”, las fallas “sustantivas” y las fallas “formales” de la comparabilidad

Ruth Chang plantea que detrás de diversos argumentos que fomentan la incomparabilidad entre ítems subyacen dos tipos de problemas que se pueden diferenciar.

El *primer tipo de problema* tiene que ver con la importancia de los denominados “valores cobertura”²². Los “valores cobertura” son aquellos valores que cubren o se aplican a los ítems que se pretende comparar. Según Chang es importante percatarse de que las supuestas fallas en comparar dos ítems se deben, en ocasiones, a la falta de conciencia sobre el carácter “relativizado”²³ de la incomparabilidad a *determinados* valores cobertura. Quizás los ítems A y B no sean comparables con respecto a un valor cobertura X pero sí lo sean con respecto a un valor cobertura Y. Esto se puede explicar con el siguiente ejemplo: Quizás, en cierto contexto podría ser problemático elegir entre naranjas o manzanas. Sin embargo, si se lograra identificar un valor cobertura adecuado para el contexto y los propósitos del que elige, uno podría afirmar, por ejemplo, que las naranjas *son mejores* que las manzanas si ayudan a prevenir el escorbuto²⁴.

El *segundo tipo de problema* tiene que ver con la distinción entre “fallas formales” y “sustantivas” de la comparación. Esta distinción tiene un paralelo con la siguiente: ítems “no-comparables” e “ítems incomparables”.

Según Chang, aquellos que alegan incomparabilidad suelen obviar las dos distinciones anteriores y ello hace que su argumentación sea frágil. Pues allí donde se afirma “incomparabilidad”, en realidad se verifica una cuestión de “no-comparabilidad”.

Mientras la “incomparabilidad” se explica en fallas sustantivas (relacionadas a la naturaleza misma de los ítems), la “no-comparabilidad” es parasitaria de fallas formales, vinculadas a un valor cobertura.

Las fallas formales son aquellas que no satisfacen una “condición formal”. La condición formal de una comparación requiere que haya un valor cobertura con respecto al cual la comparación pueda proceder. Esto podría no ocurrir (y habría por consiguiente una falla formal) si: i) el valor de cobertura no existe o ii) aún si está establecido o implicado no cubra los ítems. Estas dos condiciones son las que expresan las hipótesis de no-comparabilidad.

²² Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 5.

²³ Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 6.

²⁴ De todas formas, debe tenerse en cuenta que dos ítems pueden satisfacer simultáneamente diversos valores cobertura, parasitarios de distintos criterios de relevancia, con lo cual el problema de la comparabilidad no deja de ser complejo.

Una falla sustantiva de comparabilidad, por el contrario, presupone que las condiciones formales de posibilidad de la comparabilidad y la incomparabilidad se mantienen, pero *como cuestión sustantiva*, los ítems no pueden ser comparados con respecto al valor cobertura²⁵. La tesis adicional de Chang, por cierto, está del lado de tesis *comparativistas*, lo cual implica, en mi opinión, que para ella: i) las fallas son formales y ii) las fallas sustantivas son fenómenos si no inexistentes, al menos extraños.

2.3. Comparabilidad y elecciones justificadas. Algunas alternativas a la comparabilidad como fuente de justificación

La última cuestión preliminar que deseo tratar tiene que ver con mostrar el tipo de relevancia que tiene la discusión filosófica sobre la naturaleza y posibilidad de comparabilidad entre alternativas. La relevancia que tengo en mente es “práctica” en el siguiente sentido: tiene que ver con el papel *justificadorio* de la comparabilidad con relación a un acto de *elección* entre alternativas. Este papel, a su vez, es relevante por un motivo que tiene que ver con la racionalidad y la cuestión de sus eventuales límites. La comparabilidad presupone que hay una base racional para considerar una elección como “justificada” e “inteligible”. La cuestión de considerar que dos alternativas son comparables y que, por tanto, la elección entre ellas está justificada racionalmente tiene, a su vez, una importante consecuencia para la discusión sobre la idea de “balance” o “ponderación”. Se supone que la actividad de balancear o ponderar permite *sopesar* alternativas y, por ende, ante un eventual “conflicto”, permite determinar cuál de las alternativas debe ser seguida por el agente. Un fracaso en la posibilidad de comparar, entonces, debe precipitarse en un fracaso en la ponderación, al menos en una de corte objetivo o racional.

De todas maneras, todavía es menester reflexionar acerca de dónde procede la “fuerza justificatoria” de una elección entre alternativas basada en la comparabilidad.

Una reflexión como la mencionada necesita distinguir entre “una razón justificatoria para elegir A en vez de B respecto de *aquello en virtud de lo cual la razón justifica dicha elección*”²⁶. La índole de esta distinción se puede entender con una analogía. Piénsese en un razonamiento donde se infiere q a partir de p en cuanto se admita que “si p, entonces q”. Debería ser patente que si el razonamiento es válido ello obedece a que la premisa soporta lógicamente la conclusión. Pero aquello en virtud de lo cual la premisa soporta

²⁵ Ver Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., pp. 27-34.

²⁶ Cfr. Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 12.

lógicamente la conclusión es algo que no forma parte de esa relación entre premisa y conclusión; en este caso, “ese algo” es la regla de inferencia conocida como *modus ponens*. Esta regla no forma parte del lenguaje al que se aplica; sin embargo es aquello que da a las premisas del razonamiento su *fuerza lógica*²⁷. En el caso que estoy examinando la “razón justificatoria” de una elección entre alternativas obtiene su “fuerza” *en virtud de la comparación de alternativas*²⁸.

En cualquier caso, la distinción anteriormente efectuada da por sentado algo que todavía quizás haya que probar. Me refiero a que la *base* de una elección “justificada” e “inteligible” debe su fuerza a la *comparabilidad de alternativas*. Frente a esta tesisura hay diversas posiciones cuyo común denominador parece el siguiente: “aun si una comparación entre alternativas fallase, ello no significa que *no pueda haber una elección justificada*”.²⁹ Solo que ahora, tal “elección justificada” dependería de *otro tipo de consideraciones*: unas de tipo *no comparativo*.

Sin ánimo de ofrecer un registro exhaustivo de las posiciones no comparativistas diría que un rasgo presente en la mayoría de las mismas³⁰ tiene la siguiente característica: que a la hora de elegir justificadamente entre alternativas hay que reconstruir el tipo de *exigencias racionales o normativas* relativas a la *naturaleza conceptual* de las alternativas sobre las que un agente debería decidir³¹. Por ejemplo, para un no comparativista la “amistad” y el “dinero” *no son comparables* y ello es así por la naturaleza misma del *concepto de amistad* que supone un tipo de relación que no es intercambiable con el dinero. Steven Lukes ofrece un ejemplo del estilo cuando sostiene que la elección de la opción del celibato por parte de alguien que pretende ser un monje no está supeditada a la “comparación de opciones” sino al “sacrificio” del que debe estar consciente el agente que elija dicha opción. *Con independencia* de la posición no-comparativista, hay autores como

²⁷ El mismo tipo de argumentación analógica se podría trazar con la fuerza justificatoria de una relación causal o con disposiciones motivacionales. Ver Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 12.

²⁸ Cfr. Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 12.

²⁹ Cfr. Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 9.

³⁰ Defendidas con diferentes argumentos por autores como Elizabeth Anderson, James Griffin, Charles Taylor, Steven Lukes, etc. Cfr. Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 9. Ver los trabajos de ellos en el libro ya citado de Chang.

³¹ Ver Chang, Ruth: “Introduction”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., pp. 19;9.

Alexy o Sunstein que también piensan que la *naturaleza de ciertos dominios normativos* -tal como ellos la entienden- delimita el tipo de consideraciones comparativas o no comparativas adecuadas. Por ejemplo, según Alexy la misma naturaleza de ciertos dominios del Derecho, *exigen un tipo de comparabilidad “ordinal” y no uno “cardinal”*³². Este último tipo de ordenamiento apunta a la commensurabilidad de bienes mediante su alineación en una escala métrica; pero seguir esta estrategia, según Sunstein, puede hacer “violencia” a un conjunto de *juicios considerados* acerca de cómo ciertos estados de cosas *deberían* ser entendidos, evaluados y experimentados³³.

Sea como fuere, una *variante* de las mencionadas alternativas, en la que quiero detenerme, pertenece a Joseph Raz. Él admite: i) que la incommensurabilidad es un fenómeno posible e inerradicable y ii) que cuando esto ocurre la razón no guía la elección sino que la misma es un acto de “voluntad”; sin embargo, su conclusión no es tan escéptica pues: iii) tal acto de elección voluntaria sigue resultando “inteligible” dado que la misma se basa en deseos –no meras pulsiones- que se encuentran bajo “control” del agente y iv) la razón juega algún papel en un sentido no exactamente justificatorio³⁴.

Una posición como la de Raz merece cierta atención porque ofrece una alternativa interesante de cara a mi interés en posibles conflictos normativos, especialmente constitucionales, que enfrenten a dos alternativas incommensurables pero que no conduzcan a una salida escéptica. Brevemente explicaré la posición de Raz pero con la siguiente estrategia: iluminaré sus puntos de vista oponiéndolos a una tesis contraria: el comparativismo fuertemente defendido por Donald Regan.

3. Comparabilidad, incomparabilidad y elección de alternativas: breve relación de las concepciones de Donald Regan y Joseph Raz

Puede haber situaciones -en este caso de alternativas incommensurables- en que no exista una base racional que suministre una respuesta unívoca

³² Una explicación de la posición de Alexy se encuentra en mi trabajo “Robert Alexy y el desafío de los Conflictos Trágicos”, *El Dial.com*, 2006.

³³ Sunstein, Cass: “Incommensurability and Kinds of Valuation: Some Applications in Law”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., pp. 238-239. Sunstein pone diversos ejemplos de cómo ciertos dominios normativos imponen restricciones en cuanto a la “clase de evaluación” que se considera aceptable. Por ejemplo, el valor de la libertad de expresión no puede ser evaluado en los mismos términos que el consumo de productos ordinarios, la protección ambiental no puede ser evaluada exclusivamente en términos de costo-beneficio, etc. Ver Sunstein, Cass: “Incommensurability and Kinds of Valuation: Some Applications in Law”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., pp. 245-253; los ejemplos citados en pp. 247-249.

³⁴ Ver Raz, Joseph: “Incommensurability and Agency”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., pp. 110-128. Chang explica la posición de Raz en p.10. Este trabajo de Raz también está en *Engaging Reason*, Oxford, 1999.

o correcta a una cuestión práctica. Joseph Raz no piensa de esta forma. Acepta que la inconmensurabilidad de alternativas (por ejemplo morales) puede existir efectivamente, pero de allí no se sigue que la elección resulte “ininteligible”.

Según Raz, la elección es “inteligible” dado que el agente decide sobre la base de lo que él *quiere hacer* y este “querer” no es “bruto” dado que no es producto de “pulsiones” sino que está bajo “control” del agente. Dado que tal querer está bajo control, el agente puede reconocerlo “como suyo”.

Este tipo de posición es enmarcada por Raz en una concepción que él denomina “clásica”³⁵ (presuntamente los griegos la manejaban). Según la concepción clásica cuando hay alternativas inconmensurables ello significa que la razón está indeterminada con respecto a un caso, sin embargo la razón juega un papel indirecto dado que *delimita* qué alternativas son “elegibles” (esto es independiente de que estas opciones elegibles sean inconmensurables). Se podría decir entonces que la elección sigue operando para Raz en el marco de la racionalidad. El agente decide sobre la base de lo que “quiere” y esto operaría como una suerte de razón de primera orden sustantiva que excluye otras decisiones posibles.

El ejemplo de Raz es el de un agente que podría estar frente a la disyuntiva de elegir bananas o peras para el postre³⁶. Admitiendo que las alternativas son inconmensurables el agente podría elegir en forma inteligible una de ellas y esto no requiere del empleo del recurso a una situación de indiferencia. ¿Bajo qué estrategia del análisis filosófico se podría mostrar que la elección es “inteligible”? Una primera estrategia podría ser la de pensar la elección en términos de “racionalidad objetiva”, esto es, como consideraciones impersonales. Para que esta estrategia funcione el ejemplo debería ser uno como el siguiente: el doctor podría recomendarle al agente comer bananas dado su alto contenido en potasio y que este alto contenido es bueno para la salud del agente. De acuerdo con esta versión del ejemplo, la idea de Raz podría ser que este alto contenido en potasio opera como una “consideración impersonal” que favorece la elección de la banana. Es claro que también podría haber razones así para las peras. Dado que estas tienen alto contenido en vitamina C también son buenas para la salud del agente.

Ahora bien, no siempre existirá la posibilidad de que un agente *delegue* en otro la obtención de las razones para decidir. Además no es nítido que la

³⁵ Raz, Joseph: “Incommensurability and Agency”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit, p. 111.

³⁶ Raz, Joseph: “Incommensurability and Agency”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit, p. 121 y ss.

estrategia para entender a Raz tenga que presuponer una idea de racionalidad objetiva. Más bien, la estrategia más plausible podría ser la de acudir a la idea de racionalidad subjetiva, esto es, aquella parasitaria del conjunto de deseos y/o creencias de un agente. Desde este punto de vista, la elección entre estas alternativas inconmensurables se basará, finalmente, en lo que al agente le guste o le “guste más”³⁷. Esto no parece ser racional en sentido “objetivo”, es decir, en función de razones impersonales independientes de los deseos del agente. En todo caso puede que sea racional en sentido “subjetivo” pues los deseos del agente forman parte del contenido de sus razones para elegir bananas o peras³⁸.

Conforme lo anterior, Raz parece pensar más bien en términos de lo que el agente quiere en términos de lo que “siente gusto” hacer³⁹. Si es así, la idea de Raz no parece tan misteriosa y es un sucedáneo -más sofisticado- de la idea que Sastre sugirió a aquél estudiante enfrentado a la disyuntiva de quedarse a cuidar a su madre o unirse a la resistencia nazi en el sentido de que tenía que “elegir” y hacerse cargo de las consecuencias⁴⁰: si hay alternativas inconmensurables no queda otra cosa que seguir el curso de acción influenciado por el sentimiento que “tira más” en esa dirección. En términos más técnicos se podría decir que ese sentimiento que tira más es una versión de la idea de querer en tanto que “disposición” o “tendencia” a actuar en determinado sentido.

En cualquier caso, sea cual fuere el sentido que adquiera la idea de “querer” de Raz (sentir gusto, disfrutar, tendencia o disposición, etc.⁴¹.) no es claro plenamente porqué la “elección” sería inteligible. Sí parece claro porqué el agente “tiene que” elegir (aunque en ciertas ocasiones pudiera abstenerse). Tener que elegir obedece a una motivación práctica en el sentido de no seguir el destino del “asno de Buridán”. Sin embargo, puede que este “elegir” no sea inteligible como dice Raz y ni siquiera sea racional en el sentido subjetivo, pues el *querer* del agente puede también estar *indeterminado* y la situación de inconmensurabilidad no ser más que un síntoma del

³⁷ Si esta fuese la interpretación, incluso habría un argumento para mostrar que en realidad no hay inconmensurabilidad o incomparabilidad (recuérdese que Raz trata como indistintas estas dos categorías) dado que el hecho de que al agente le “guste más” A que B podría presuponer algún tipo de comparación. No discutiré, empero, esta posibilidad.

³⁸ Chang, Ruth: “Personal and Impersonal Reasons”, *Draft for Berkeley Workshop*, 20/04/2006, p. 36, nota pie de página 34.

³⁹ Ver Chang, Ruth: “Personal and Impersonal Reasons”, ob. cit., p. 26.

⁴⁰ Análisis la posición de Sartre en “Conflictos trágicos genuinos y Derecho: posibles desafíos”, *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 27, Alicante, 2004.

⁴¹ Ver Regan, Donald: “Value, Comparability and Choice”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., pp. 145-149.

fenómeno. La última posibilidad para volver caritativa la oscura tesis de Raz sería quitando peso a la idea de que la elección entre inconmensurables es “racional” y quedándose con que es “inteligible”. Empero, si la situación de inconmensurabilidad existe efectivamente quizás ni siquiera sea posible esta “inteligibilidad” o entendimiento: el agente podría percibir, como percibían varios de los personajes de las tragedias, que su elección fue más algo “que le pasó” que algo que “él hizo” o eligió. Si esta percepción del agente no fuese una alucinación habría que reconsiderar, incluso, dos ideas con que Raz fundamenta la tesis de que allí donde reina inconmensurabilidad hay elección inteligible en vez de una irracional y/o ininteligible. Por una parte la idea de “control” del agente sobre sus deseos; por la otra, la idea de que la razón cumple el rol de delimitación de opciones elegibles. Respecto de la primera idea lo mínimo que hay que decir es que el surgimiento de alternativas inconmensurables, articuladas generalmente bajo la forma de un dilema para un agente, puede obedecer a hechos del mundo o de la personalidad del agente que resultan contingentes, no previsibles siempre y difícilmente controlables. Piénsese en la situación de Fedra que descubre estar enamorada de Hipólito, hijo de su marido Teseo y esto la enfrenta no solo a un dilema sino a deseos que le hacen “hervir la sangre” y ella admite no poder controlar. Respecto de la segunda idea es necesario concebir la posibilidad de que no siempre es la razón la que delimita opciones. Piénsese en el caso de Sofía que tiene que decidir cuál de sus dos hijos, alojados junto con ella en un campo de concentración, debe matar a resultas de un marco de opciones impuestas por un guardia nazi y que difícilmente puedan verse como emanación de la razón.

Frente a las dificultades que veo en la posición de Raz se opone una concepción no menos problemática como la de Donald Regan que él mismo admite es calificada de “excéntrica”. La presunta “excentricidad” radicaría en que este autor defiende una *concepción comparativista fuerte*⁴² en cuanto acepta la tesis de la “completa comparabilidad del valor”. Esta tesis está compuesta de dos proposiciones que aquí simplemente voy a presentar.

- a) Hay una y solo una clase de valor que importa a la razón práctica en un análisis final⁴³. Este valor único final es el equivalente a la idea de

⁴² Ver Regan, Donald: “Value, Comparability and Choice”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 129.

⁴³ “Análisis final” por la siguiente idea que Regan suscribe. El objetivo último y propio de la razón práctica es producir el mejor estado de cosas posible (el cual depende tanto de nuestros sentimientos como de nuestros actos) dadas ciertas circunstancias en que las elecciones tienen lugar. El punto es que, dado que la idea de bien es la mooreana, el bien al que se apele será el último y definitivo en un análisis final. Ver Regan, Donald: “Value, Comparability and///

“bueno” que defiende G.E. Moore⁴⁴.

- b) Dados dos ítems (objetos, experiencias, estados de cosas, etc.) suficientemente bien especificados de tal modo que sea viable inquirir en su valor intrínseco en sentido mooreano, resultará posible determinar cuando uno es mejor que el otro o cuando ambos son iguales en valor⁴⁵.

La idea básica de Regan que pretendo resaltar es la siguiente: o bien se asume que hay comparabilidad (en el sentido ya indicado) o bien se asume que no la hay. Si se asume que la hay se cuenta con un criterio para evaluar la justificabilidad e inteligibilidad de una elección. Pero si no la hay (como acepta Raz) no puede seguirse la tesis de que aun así la elección resulta justificada e inteligible. Con otras palabras, hablar de “elección” en medio de inconmensurables supone una captación inadecuada del significado del concepto de “elección”. Téngase en cuenta que hay otra tesis que es rechazada tanto por Regan como por Raz según la cual cuando dos valores son iguales la cuestión es materia de “indiferencia”⁴⁶.

Según Regan solo puede hablarse correctamente de “elección” cuando se asume que *la misma se apoya directamente en la razón*, sobre la base de alternativas comparables.

El debate filosófico Regan/Raz tiene sin duda varios detalles más para apuntar. Pero mi idea no es hacer una exégesis completa de este debate sino poner de manifiesto uno de sus puntos nodales. Este punto tiene que ver con cuál es la mejor manera de concebir el concepto de “elección”. La cuestión es de capital importancia cuando este concepto interviene en hipótesis de alternativas consideradas incomparables. Las tesis sobre la cuestión son dos: o bien no hay elección racional propiamente hablando, esto es, una elección apoyada en la razón (Regan) o bien hay elección, en

///Choice”, en *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., pp. 131-132. Propiamente hablando la concepción del valor de Regan no es utilitarista. Cuando se dice que en un análisis final se determina el “mejor estado de cosas” se quiere decir “el mejor estado de cosas que podamos alcanzar”. No se trata de “maximizar la ocurrencia de una determinada propiedad”. Regan, Donald: “Value, Comparability and Choice”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 134.

⁴⁴ Es decir, en el sentido de que el predicado “bueno” es “no-natural” y es simple y por tanto es “no-analizable”. Regan, Donald: “Value, Comparability and Choice”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 131.

⁴⁵ Cfr. Regan, Donald: “Value, Comparability and Choice”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 129.

⁴⁶ Recuérdese que, según la “teoría de la decisión”, para que a un agente le resulten indiferentes dos alternativas ha de haber considerado ambas y estar dispuesto a intercambiar una por la otra. Si hay una situación de indiferencia esto equivale a que el agente no puede ordenar sus preferencias transitivamente. Ver Resnik, Michael: *Elecciones*, ob. cit., pp. 49; 51.

el sentido de un *querer*⁴⁷ inteligible bajo control del agente⁴⁸, aun si la razón ha seguido otro curso (Raz).

Pienso que la discusión sobre el concepto de *elección* tiene consecuencias teóricas y prácticas importantes en dos niveles: el primer nivel es el de la teoría de la razón práctica y del valor⁴⁹; el segundo el de la filosofía jurídica; en particular, para el análisis de los conflictos constitucionales. Esto último se muestra relevante en cuanto se hipotetiza sobre la posibilidad de conflictos constitucionales que supongan algún tipo de incommensurabilidad. El argumento más *obvio* diría que en este caso no se puede esperar una ponderación *racional*⁵⁰. Lo que cabría esperar, por razones conceptuales, es un *acto decisional puramente subjetivo*, esto es, un acto de “elección” puramente “arbitrario” equivalente a lo que los juristas entienden por “discreción fuerte”⁵¹.

Frente al debate que he resumido, esta posición *decisionista o subjetivista* debería ser reajustada o al menos debería asumirse su controvertibilidad, especialmente si se atiende a una concepción de la “elección” como la sustentada por Raz. En verdad, esto es así porque, haciendo ahora a un lado las objeciones que se le pueden hacer al concepto de elección manejado por Raz, parece que este concepto es mucho más atractivo todavía que el concepto de elección presupuesto en la posición que denominé “decisionista” o “subjetivista” dado el componente de racionalidad que le adjudica a la decisión de un agente enfrentado a incommensurables. Regan *podría decir* que una posición como la subjetivista está envuelta en una seria confusión pues no es un purismo simplemente terminológico *no llamar* ‘elección’ a una decisión arbitraria. Raz *podría decir* también que el sentido en que se está usando la expresión ‘elección’ es extraño porque un requisito para hablar en forma inteligible de elección es que esta se encuentre bajo control del agente y tenga un respaldo al menos indirecto en la razón.

De todas maneras, en filosofía jurídica se encuentra disponible otra concepción de la ponderación opuesta a la que acabo de presentar arriba. Esta

⁴⁷ Ver Regan, Donald: “Value, Comparability and Choice”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., pp. 145-150.

⁴⁸ Ver Raz, Joseph: “Incommensurability and Agency”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., pp. 113-124.

⁴⁹ Regan, Donald: “Value, Comparability and Choice”. En: *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ob. cit., p. 129.

⁵⁰ Me atrevo a sugerir que Riccardo Guastini se podría incluir en esta posición.

⁵¹ Analizo esto en “Conflictos trágicos y ponderación constitucional. En torno a algunas ideas de Gustavo Zagrebelsky y Riccardo Guastini”, *Diritto & Questioni Pubbliche*, N° 5, Palermo, Italia, 2005.

concepción “racionalista” de la ponderación está apoyada en una fuerte confianza en las posibilidades de la razón práctica de guiar elecciones justificadas de principios constitucionales en hipótesis de conflicto. Es más, esta posición parece defender una postura comparativista del estilo establecido por Regan. La posición a la que me refiero es la de Robert Alexy y su pregnancia en teoría constitucional no carece de importancia. Dado que en otro sitio me he ocupado de Alexy⁵², en lo que sigue pretendo aplicar el background construido hasta ahora al examen de ciertos aspectos de los conflictos constitucionales que son normalmente eludidos en los debates filosófico-jurídicos sobre los mismos.

4. Conflictos constitucionales

Corrientemente, el debate sobre los conflictos constitucionales se realiza en torno a dos cuestiones: por un lado, a la cuestión de cómo caracterizar mejor la *naturaleza de estos conflictos*, por otro lado, a la cuestión de cuál sería el *mejor procedimiento* para ‘resolverlos’.

Respecto de la primera cuestión, la posición habitual insiste en que el conflicto se da entre principios y no entre reglas. Respecto de la segunda cuestión, de acuerdo con la posición habitual, se insiste en que el procedimiento adecuado es la ponderación o el balance mediante el cual se asignan pesos a los principios rivales, de modo que no opera el método subsuntivo, al menos, en forma inmediata. En este orden de ideas, muchos juristas *estilo Dworkin o Alexy* suponen que si el conflicto se da entre principios habrá un mecanismo *distintivo* -la ponderación- para resolverlos. Estos juristas suelen suponer también que si el conflicto se da entre principios y directrices, serán los primeros y no los segundos los que deban ganar la contienda. En ambas hipótesis se supone que hay una resolución “racional” de los conflictos constitucionales, en la medida en que existe un procedimiento objetivo (no sujeto a los caprichos subjetivos del intérprete) y controlado mediante razonamientos aceptados por una comunidad racional de juristas que determina las condiciones bajo las cuales -en forma universal y estable- triunfa el *principio x* sobre el *principio z* o la *directriz y* en el caso c.

Desgraciadamente, un debate así resulta una simplificación exagerada apoyada en suposiciones -como las arriba nombradas- que podrían ponerse en tela de juicio. No será sin embargo este el lugar para cuestionar estos supuestos comunes. Más bien me interesa destacar que, desde el punto de vista de esta *visión* sobre los conflictos constitucionales, las dos -preguntas que formulé al comienzo de este trabajo pueden parecer bizarras.

⁵² Alexy no parece admitir la posibilidad real de inconmensurabilidad entre alternativas constitucionales aunque sí su empate, del que se seguiría discreción fuerte por parte del intérprete. Me refiero a esto en Lariguet, Guillermo: “Robert Alexy y el desafío de los conflictos trágicos”, ob. cit.

No obstante ello, cuando menos a título de experimento mental, se pueden defender dos tesis en vinculación con las dos preguntas formuladas en la introducción al trabajo.

Según la *primera tesis* sí existe la posibilidad de que haya conflictos entre principios -o valores- incomparables. La primera tesis lleva a que la *segunda* tenga el siguiente contenido: en efecto, hay conflictos constitucionales que no pueden resolverse racionalmente debido a fallas sustanciales de comparabilidad de alternativas.

4.1. Los conflictos constitucionales y dos tipos de dilema moral

Pero lo dicho anteriormente supone que los conflictos constitucionales pueden *envolver situaciones especiales*. Las posibilidades de incomparabilidad y no-resolución racional de conflictos constitucionales no suelen darse sin más. Si ellas se dan es porque, generalmente, pueden encontrarse situaciones de dilema moral (o jurídico, según el caso) *presupuestas* en el conflicto constitucional.

Dado el razonamiento anterior, supóngase que los dilemas morales son fenómenos posibles e inerradicables de nuestro mundo. Bajo esta suposición, distinguiré⁵³ dos tipos de situaciones dilemáticas a las que, de aquí en adelante, habré de referirme como dilemas morales en sentido fuerte y dilemas morales en sentido débil.

Los *dilemas morales en sentido fuerte* (dmf) son aquellos en que un agente S está obligado a realizar A y está obligado a realizar B pero no puede realizar ambos y no cuenta con ningún criterio de comparación o jerarquización de las alternativas. Los *dilemas morales en sentido débil* (dmd) son aquellos en que un agente S está obligado a realizar A y está obligado a realizar B pero no puede realizar ambos. En los (dmd) hay alguna manera de determinar si S 'debe' seguir A o 'debe' seguir B debido a que existe algún criterio de comparabilidad entre ambas alternativas. Normalmente, este criterio determina que hay que elegir aquella elección que tiene menor costo en *sufrimiento* para el agente. Sin embargo, la situación tiene carácter dilemático debido a que la elección de alguna alternativa no erradica la *lamentación objetiva* del agente⁵⁴ de que se ha "sacrificado" una alternativa valiosa, en este caso, la dejada a un lado por la elección⁵⁵.

⁵³ Siguiendo, un tanto libremente, a Raz, Joseph: "Incommensurability", en *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1988, Chapter 13, p. 359.

⁵⁴ Me refiero a que su lamentación no es un estado simplemente subjetivo sino que está correlacionado con un estado de cosas del mundo independiente, en este caso, un estado de cosas que suponemos valioso.

⁵⁵ Desde luego, también en los dilemas morales en sentido fuerte el agente que escoge una de las alternativas "sacrifica" la otra y, desde este punto de vista, tiene un justificativo para///

Mientras en los dmf no hay lugar para la comparabilidad de alternativas, en los dmd pareciera que sí debido a lo siguiente. La elección de un curso de acción por parte del agente, basado en que dicho curso tiene menores costos en sufrimiento para él, supone una comparación entre “menores costos y mayores costos”.

Sea como fuere, y antes analizar el caso que escogí para este trabajo, ofreceré algunas precisiones mínimas de vocabulario.

4.2. Conflictos de reglas, principios, valores y directrices: algunas distinciones básicas

Desde el punto de vista de una distinción entre dominios normativos, en este trabajo estoy interesado especialmente en una subclase de conflicto normativo: el conflicto constitucional. El conflicto constitucional que me interesa es aquél que tiene que ver con la intervención de principios y/o directrices y no con reglas.

Es importante precisar que, con el empleo de este vocabulario, asumiré, a los fines de mi argumentación, que las reglas, principios y directrices son enunciados normativos conceptualmente diferentes en cuanto a su estructura-función y el tipo de razonamiento que con pie en ellos habitualmente se practica.

Desde luego, no necesito embarcarme aquí en la elaboración o adhesión a alguna taxonomía más o menos completa sobre las distinciones entre los mencionados enunciados. Más bien, asumiré que: i) las reglas en general, a diferencia de los principios, son enunciados que se pueden aplicar sin gran esfuerzo deliberativo⁵⁶; ii) que los principios son enunciados que expresan valores determinados y que ofrecen razones de corrección o deontológicas; iii) que los principios y valores se pueden tratar de forma indistinta, de manera que sus diferencias posibles no afectan mi argumentación⁵⁷ y iv) que las directrices son una subclase de principio que expresan razones teleológicas o consecuencialistas, proyectando estados de cosas a lograr.

///lamentarse y existe una base para dar cuenta del residuo normativo. La diferencia con los dilemas morales en sentido débil es que en estos existe una ligera posibilidad de inclinar la balanza entre los males (mal menor/mal mayor).

⁵⁶ Sigo a Garfield, Jay: “Particularity and Principle”. En: *Moral Particularism*, ob. cit., pp. 186-189. Aunque Garfield restringe esto para un tipo de reglas.

⁵⁷ Las diferencias posibles que considero no afectan mi argumentación. Generalmente, cuando se habla de valores se piensa en la función “valorativa” y no en la “directiva” de los principios y se presupone que los valores son de mayor abstracción que los principios. Véase Atienza, Manuel y Ruis Manero, Juan: *Las piezas del Derecho. Teoría de los enunciados jurídicos*, Barcelona, Ariel Derecho, 1996, nota 10, p. 135.

4.3. Aplicación del background construido a un caso

En lo que sigue, aplicaré el background construido hasta aquí al análisis de un caso que podría involucrar una estructura dilemática en algunos de los sentidos ya precisados. Vale la pena aclarar que la elección de un solo caso obedece a la necesidad de concentrar el análisis de una manera más profunda.

4.3.1. El caso

Supóngase que el jefe de una comunidad aborígen x, situada en una localidad del Estado de México, expulsa a uno de sus miembros debido a que este profesa una religión distinta de la que rige en la comunidad⁵⁸. Supóngase, a su vez, que se encuentran en conflicto, respecto de este caso, dos disposiciones constitucionales del Estado de México. Entre otras cosas, la disposición del art. 24 de la Constitución de México prescribe que “todo hombre” es “libre de profesar la creencia religiosa que más le agrade...”. La disposición del art. 4 de la misma Constitución, por su parte, afirma que “la nación mexicana tiene una composición multicultural...la ley protegerá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, formas específicas de organización social...”.

Una de las primeras cuestiones que se podrían suscitar es qué significa aquí el término “expulsar”⁵⁹. ¿Acaso el miembro expulsado no tiene un “derecho de propiedad” sobre una porción de tierra ubicada en la comunidad a la que pertenece? La pregunta, desde ya, está mal planteada. Porque no hay aquí, al menos tal como se plantea el caso, un *conflicto* entre el supuesto derecho del jefe de la comunidad a expulsar a uno de sus miembros y el derecho de propiedad que presuntamente este último detentaría. Ello es así porque la propiedad no es entendida en *términos individuales*; aquí no rige el criterio liberal de distribución entre individuos sino que se reconoce o adjudica prioridad al “grupo” y se acepta el criterio de ‘membresía’ al grupo. Además, téngase en cuenta que la fracción VII del art. 27 de la Const. Mexicana, entre otras cosas, protege y reconoce este tipo de propiedad comunal y no el derecho de propiedad individual, aunque sí admite que los indígenas, *qua* ciudadanos del estado nacional, tienen el derecho de libertad de cultos; pero la propiedad no es entendida en términos de derechos (distribución entre individuos); este concepto individualista no forma parte de su cultura: la sanción no es quitar una propiedad que “no tienen” sino *expulsarlos* de una “tierra a la que pertenecían en función de ciertas condiciones satisfechas: lengua, práctica de religión, etc.”. Se les

⁵⁸ Un poco más genéricamente tomo este caso de Dieterlen, Paulette: “Sobre el principio de rectificación de injusticias”. En: Platts, Mark (comp.), *Dilemas éticos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 165.

⁵⁹ Debo a Claudio Viale la necesidad de clarificar este punto.

quita la membresía, con lo cual no surge un problema semántico en torno al significado del término “expulsar”.

El problema, más bien, surge de la “doble” condición del expulsado por su comunidad: de ciudadano del Estado mexicano y de miembro de la comunidad aborigen. Esto explica un conflicto entre un principio constitucional como el presupuesto en el art. 24 de la Constitución mexicana que apunta a la “libertad religiosa” y un principio como el presupuesto en el art. 4 de la misma Constitución que reconoce la “diversidad cultural” y ciertos ordenamientos normativos comunitarios independientes de los consagrados por el Estado-Nación mexicano.

Ahora bien, el problema que acabo de despejar no elimina la existencia de posibles problemas genuinos. En lo que sigue los analizo.

4.3.2. Análisis

El caso descrito arriba es particularmente complejo porque involucra dos niveles de problemas interconectados. El *primer nivel* involucra la relación entre Estado Nación (en un sentido de homogeneidad socio-cultural presupuesta) y minorías culturales (en el sentido de que está presupuesta la diversidad cultural o multiculturalismo). El *segundo nivel* integrado por la disyuntiva “individuos” vs “grupos” suscita dos preguntas: i) ¿A cuál de ellos *debe* darse prioridad? ii) ¿Quién es el que otorga prioridad?

Es mucho más sencillo responder ii), explicitando el papel de legisladores y jueces en cuanto a incumbencias, que responder la primera. La pregunta i) requiere una respuesta filosófica densa en el sentido de que debe contener: i) elementos conceptuales (relativos al status conceptual de individuos y grupos), ii) elementos evaluativos (relativos a cuál de estas categorías debe tener prioridad normativa y bajo qué condiciones). Ambos elementos pueden ser desarrollados en diversos sentidos y no es mi cometido ocuparme de esta cuestión. Más bien estoy interesado en orientar mi análisis hacia dos puntos: por una parte, hacia la cuestión de la inconmensurabilidad; por la otra, hacia la cuestión de si el caso ejemplificado no es parte de una serie de casos que testifican la posibilidad de conflictos constitucionales no resolubles racionalmente en el sentido oportunamente especificado. Analizar estos puntos requiere de las siguientes consideraciones.

- i) Primero, *supóngase* que las principales entidades en conflicto no son reglas ni directrices sino principios constitucionales. Ahora bien, concorde con una teoría liberal estándar el problema es que se acepta que los principios constitucionales, a diferencia de las directrices, *distribuyen derechos*. El disfrute de los derechos es *desagregacionista*; es decir, se “desagrega” en “individuos”. Esto tiene dos problemas

vinculados que enfrentar: en primer lugar que se establecería, sin mayor discusión, una conexión analítica entre principios y derechos individuales; en segundo lugar que habría que explicar cuál es el lugar de los llamados “derechos sociales” y cuál es su relación –si la hay– con los principios constitucionales. Respecto de esto último, ¿los principios constitucionales *no expresan también derechos sociales*? Pero, ¿qué significa que “expresen”? Si “expresen” significa “distribuir” bienes determinados entonces el concepto de derecho social *colapsaría* en el de derecho individual. Evidentemente aquí hay un problema cuyo origen, y estoy de acuerdo con Fernando Atria, surge del *confuso uso conceptual* que se ha hecho de la idea de “derechos sociales”. Este uso ha tenido una finalidad política: plantear exigencias comunitaristas de solidaridad e igualdad, relativamente independientes de los individuos, bajo el lenguaje legitimado de los derechos individuales. Sobre todo esto se explica en que ordinariamente, por influjo de la teoría liberal estándar, siempre ha sido este tipo de derechos el que ha tenido *prioridad normativa* sobre objetivos colectivos como los subyacentes a los “derechos” *sociales*⁶⁰. Solo entonces, bajo el “lenguaje de los derechos”⁶¹ parecía que estos objetivos colectivos podían tener alguna chance en la discusión política o en la ponderación judicial. Desde luego, no es mi propósito tomar una posición sustancial sobre este tema que, por sí mismo, requiere de una reflexión específica. Mi idea aquí es mostrar que, llame como se llame a las exigencias normativas que habitualmente se denominan “derechos sociales”, este lenguaje confuso del que habla Atria ha oscurecido el problema de la comparación de alternativas diversas y la existencia de ciertos “conflictos trágicos” entre formas distintas de asignar recursos (derechos individuales vs derechos sociales)⁶².

- II) En efecto, un obstáculo serio para pensar en algún tipo de resolución racional de este conflicto tiene que ver con la cuestión de la incomensurabilidad, en el sentido de “incomparabilidad” de alternativas ya referido. Por cierto, hablar de “incomparabilidad”, requiere descartar fenómenos como los de la “comparabilidad” y la “no-comparabilidad” (debido a fallas formales) que ya expliqué. La idea es pensar que las alternativas en juego son incomparables porque responden a ontologías diferentes: una a individuos (la libertad religiosa del art.

⁶⁰ Ver Atria, Fernando: “¿Existen derechos sociales?”, *Discusiones*, Año 4, N° 4, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, pp. 15-59.

⁶¹ Además “derechos” en un sentido estricto: exigencias “justiciables”.

⁶² Así opina –y coincide– Claudio Michelón en el prólogo a la discusión de Atria sobre si existen los derechos sociales. Ver Michelón Jr., Claudio: “Introducción: derechos sociales y la dignidad de la igualdad”, *Discusiones*, ob. cit., p. 10.

24) la otra a grupos (la membresía a una comunidad culturalmente distinta de la “sociedad mayor” del art. 4).

- III) La incomparabilidad es un argumento que permite entender porqué la visión estándar según la cual ante un conflicto de esta índole se dará prioridad al “individuo” en función del mayor peso de la categoría de “autonomía” y “dignidad personal” no prueba lo que hay que probar. Para probar que una alternativa (en este caso la individualista) tiene más peso que la colectivista hay que poner primero en evidencia que *ambas alternativas son comparables*.
- IV) Si las alternativas resultan incomparables, entonces el conflicto constitucional que describí envuelve *una situación dilemática fuerte*. Si esta situación supone que no hay criterios de jerarquización o comparación de las alternativas el corolario sería asumir que tal conflicto *no puede resolverse racionalmente*.
- V) Desde luego, se podría barruntar lo siguiente: aún si las alternativas no fuesen comparables, sí podrían ser *conmensurables*. Si esto fuese correcto, lo que habría que hacer es identificar, mediante algún mecanismo fiable, si existe algún principio que permita ordenar cardinalmente el conflicto. En este sentido, habría que mostrar que tiene *mejores consecuencias*⁶³ o *evita las peores consecuencias*⁶⁴ maximizar por ejemplo el objetivo de la diversidad cultural que el objetivo de respetar los individuos. Si este razonamiento fuese exitoso en algún sentido ello indicaría que el conflicto constitucional descrito no envolvería una *situación dilemática fuerte* sino una *débil*, lo cual no evaporaría el problema del sacrificio de una alternativa valiosa y la cuestión de un residuo normativo. Por lo tanto, si en la anterior hipótesis el conflicto se consideraba no resoluble racionalmente aquí quizás habría algún tipo de resolución racional pero en un sentido francamente menguado porque aún dándose un razonamiento en base a maximizar beneficios o evitar ciertos costos, lo cual supone alguna clase de vía comparativa, no se eliminaría el problema del sacrificio, el lamento objetivo del agente y la existencia de un residuo normativo. Independientemente de esto, es posible que un razonamiento *agregacionista* así debería salvar, cuando menos, dos clases de objeciones. La *primera objeción* podría indicar cosas como las siguientes: a) el principio identificado como criterio de ordenación cardinal del

⁶³ En una versión de la aplicación de la regla “minimax”. Cfr. Resnik, Michael. D. *Elecciones. Una introducción a la teoría de la decisión*, ob. cit., p. 58 y ss.

⁶⁴ En una versión de la aplicación de la regla “maximin”. Cfr. Resnik, Michael. D. *Elecciones. Una introducción a la teoría de la decisión*, ob. cit., p. 56 y ss.

conflicto es erróneo pues hay otros candidatos plausibles; b) aún si el principio fuese correcto no serviría pues ambas alternativas resultan evidentemente *simétricas*. La *segunda objeción* podría reunir críticas como las siguientes: a) aun si la diversidad cultural es un objetivo colectivo no necesariamente el razonamiento apropiado para dar cuenta de él es uno agregacionista; con otras palabras, no hay una relación biunívoca necesaria entre objetivos colectivos y directrices políticas, pues estos objetivos políticos podrían ser reconstruidos en sentido deontológico y no teleológico, esto es, *qua* razones de corrección; b) hay clases de evaluación específicamente establecidas por los ordenamientos constitucionales que excluyen otras clases de evaluación, en este caso, una de tipo agregacionista o consecuencialista, tal como piensan autores del estilo de Alexy o Sunstein.

- VI) Suponiendo, para hacer justicia a mi argumentación, que este tipo de conflicto no tuviese una resolución racional, ¿qué consecuencias se seguirían? En primer lugar es necesario recordar que, desde el punto de vista de la comparabilidad, se asume que ella tiene *fuerza justificatoria* en una ponderación que aspire a decir *objetivamente* que el *principio x* tiene más peso⁶⁵ en el caso que el *principio y*⁶⁶. Decir “en el caso” no necesariamente lleva agua al molino de un partilurismo duro a la *Dancy*⁶⁷. Si la comparación precede la justificación parece que la idea es que tal solución podría *universalizarse* para casos semejantes⁶⁸. La comparabilidad, en términos de un comparativista fuerte como Regan, implica que la elección de uno de los principios resulta racional e inteligible en la medida en que afirmar que el *principio x* es mejor que el *principio y* se apoya en la comparabilidad de alternativas (y en el caso de Regan también en la idea de “bueno” mooreana).
- VII) Otra alternativa a la de Regan podría ser la sostenida por Raz en el sentido de que aún si hay alternativas incomparables queda un resquicio para una elección inteligible. Esta, por cierto, podría ser una tesis importante, pero si los argumentos objetores a la tesis de Raz son correctos, entonces cabría desechar esta opción. Empero, si se

⁶⁵ O “es mejor que”.

⁶⁶ Con lo cual se admite que un agente racional puede ordenar sus preferencias en forma asimétrica, conexa y transitiva. Cfr. Resnik, Michael. D: *Elecciones. Una introducción a la teoría de la decisión*, ob. cit., pp.48-54.

⁶⁷ Especialmente ver Dancy, Jonathan: *Ethics without principles*, Oxford University Press, 2004, p. 7.

⁶⁸ Obviamente que esto puede sonar a una mera expresión de deseo y entonces hay que discutir seriamente con posturas duras del particularismo moral. Con todo, hacer esto aquí me desviaría de los objetivos trazados.

desecha, lo que diría Regan es que asumir que el conflicto constitucional se asocia a una situación dilemática fuerte no puede ir de la mano con usar libremente el concepto de “elección”, pues aquí no habría propiamente tal cosa.

- VIII) Para escapar a esto último uno podría intentar ver si la reconstrucción del conflicto constitucional analizado en términos de la situación dilemática débil *no le hace violencia* al caso. Si esto fuera viable, ¿qué consecuencias habría? Parece que algún tipo de ponderación es viable, tal como sostuve. Sin embargo, las ideas de sacrificio, lamentación objetiva del agente y residuo normativo harían repensar en cómo usar el concepto de “elección” y si es posible hacerlo adecuadamente en el marco de esta situación dilemática.
- IX) No obstante, si uno descarta la tesis de Raz, parece que se incorpora al análisis una idea distinta de elección como la que maneja Regan: una elección “trágica” en el sentido de que cualquier opción que se ejerza sacrifica algo valioso⁶⁹.
- X) Asumir que una consecuencia de lo analizado comprometa a una elección trágica es algo que puede producir escozor. Cual Pilatos, los juristas, quizás, preferirían no tener que tomar ellos personalmente esta decisión. Así, algunos preferirían “tirar la moneda”, e incluso legislar este recurso de la moneda para que los jueces tengan una potestad explícita, en casos de indeterminación grave como estos, de hacerlo sin ser responsabilizados política y/o jurídicamente.
- XI) Pero esta última opción tampoco sería inobjetable. Hay filósofos como Eduardo Rivera López que piensan que el recurso de la moneda resulta “admisible” en casos de “simetría” o “empate” pero no en casos de “incomparabilidad”⁷⁰. Es decir, si un sujeto tiene un caramelo y dos hijos no estaría mal tirar la moneda para decidir a quién dárselo⁷¹. Pero si el caso fuera el del estudiante de Sartre que no sabe si unirse a los aliados en su lucha contra los nazis o si quedarse

⁶⁹ Ver Atienza, Manuel: *Tras la Justicia. Una introducción al Derecho y al razonamiento jurídico*, Barcelona, Ariel, 1993, especialmente capítulo V, p. 177.

⁷⁰ De este autor, “Dilemas morales, discrecionalidad y azar”, versión manuscrita.

⁷¹ Eduardo olvida una alternativa relevante de estilo salomónico: partir el caramelo en partes iguales sería una forma de evitar el dilema y concedería una solución al problema mucho más aceptable que la que se sigue de su modo de encarar el problema y darle una respuesta por medio del recurso a tirar la moneda. Es decir, Eduardo estaría construyendo un “falso dilema” dado que las alternativas de su ejemplo no serían exhaustivas, por lo cual es todavía posible “escapar entre los cuernos” ofreciendo una alternativa intermedia.

a cuidar a su madre enferma, Rivera López diría que “tirar la moneda” *no* es un “recurso aceptable”. Desgraciadamente en la versión a mi mano, Rivera López no explica porqué el empleo de este recurso sería *admisible* en una hipótesis y no en otra. Es como si Rivera López nos dijera que hay criterios -tácitos- que permitirían discriminar racionalmente cuándo este recurso es válido y cuándo no. Pero no nos dice porqué esto sería así y cuáles serían estos criterios. Pienso que él tiene alguna intuición difusa de tipo *sustantivo*, es decir, una intuición acerca de la naturaleza de un caso y otro. Pero dado que la incomparabilidad es un fenómeno que indica que hay conflictos no resolubles racionalmente, no veo porqué no pueda echarse mano del recurso a tirar la moneda, generalmente empleado en situaciones como esta de límites de la razón. Por tanto, la intuición de Rivera López permanecerá -al menos por un tiempo- en el misterio.

Conflictividad y convergencia en el Derecho

Luis Aníbal Maggio*

Resumen

Los aportes de la ética y la metaética de raíz kantiana trasladados al ámbito del Derecho han dado lugar al desarrollo de las “*Teorías Procesalistas de la Justicia*” que, al desarrollarse en un nivel de abstracción formal, no alcanzan a satisfacer la necesidad de argumentar y fundamentar sobre contenidos concretos que caracterizan al Derecho. No obstante, se advierte progresivo acercamiento del nivel formal metaético al nivel material jurídico. La “*Teoría de la Argumentación Jurídica*” de R. Alexy, y la “*ética convergente*” desarrollada por R. Maliandi, representan contribuciones por demás relevantes para superar el dualismo materia-forma.

Artículo

1. Sea como facultad de constreñir (Kant), sea como atributo de la persona (derechos humanos), el Derecho supone esencialmente un complejo de relaciones bilaterales. La justicia, ya lo dijo Aristóteles¹, es la virtud más alta por cuanto se ejerce con relación al otro. Tratándose del reparto de los bienes y cargas sociales que han de ser distribuidos en términos de justicia (“*suum ius cuique tribuere*”) la alteridad jurídica presupone un sustrato de conflictos, se asienta en una superficie signada por la conflictividad. La existencia del conflicto conlleva la necesidad de resolverlo y el resolverlo, la de una fundamentación racional que ampare y pueda esgrimirse en defensa de la opción escogida. Nos encontramos, entonces, con uno de los problemas más reacios en el campo del conocimiento práctico como es

* Es profesor consulto de Derecho Romano de la Universidad de Morón (UM), director del Instituto de Ética y Derecho y de la Cátedra Abierta de Ética en UM, profesor titular de Filosofía del Derecho en UCES, profesor titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Flores (UFLO). Fue profesor de Filosofía del Derecho en la UADE. Ha publicado numerosos trabajos sobre filosofía del Derecho, ética y Derecho romano en revistas nacionales y extranjeras de esas especialidades y participado con ponencias en diversos congresos nacionales e internacionales. Ha dictado conferencias varias en el país y en el extranjero. Es miembro de distintas instituciones académicas y científicas nacionales y extranjeras. Ha recibido varios premios por sus publicaciones literarias.

¹ Aristóteles: *Étic. Nic.*, V, 1.

el de la fundamentación de los juicios o enunciados normativos (juicios de valor y de deber). Tal problematización se enseorea en las instancias de la ética y del Derecho.

En materia ética la necesidad de fundamentación se hace presente en la formulación de principios generales conformantes de una moral social, colectiva o “pública” y en la toma de decisiones personales. En el primer ámbito, se trata de cuestiones siempre abiertas al debate que incluso pueden dar lugar a concepciones opuestas igualmente racionales como las que preocupan a J. Rawls hasta llevarlo a revisar su Teoría de la Justicia². En el segundo, los motivos del obrar de una u otra manera quedan diferidos al tribunal autónomo de cada conciencia que reflexiona para sí mismo. Hay también en el Derecho requerimiento insoslayable de fundamentación. Aquí el “principio de razonabilidad” es condición de validez de todo pronunciamiento e implica exigencia de fundamentación y pretensión de corrección en el marco de un ordenamiento jurídico determinado. La “argumentación jurídica” se desempeña en diversos campos de controversias, pero fundamentalmente en el proceso de formación de las normas y en el de su efectiva aplicación por la jurisprudencia (*lato sensu*) caracterizándose con relación al discurso práctico general por su vinculatoriedad³. Ahora bien, en el proceso de elaboración de las normas jurídicas las cuestiones no pueden quedar en trance de debate permanente; es necesario clausurarlas en la efectiva plasmación de una norma, lo que implica, aunque la regulación de las mismas sea de carácter general, una toma de posición y decisión concreta sobre los temas controvertidos. Las líneas de lo moral y lo inmoral, lo correcto y lo incorrecto, etc. pueden presentarse flexibles y susceptibles de progresivas demarcaciones, puede haber un más o un menos, zonas de incertidumbres o marcos de referencia lábiles. Las del Derecho son más tajantes y agregan un “plus” de determinación al asumir una de las posibles variantes como lícita y coercible confinando las restantes en el rezago de lo ilícito. El momento de la aplicación de la norma general a la singularidad del caso, sea por vía doctrinaria del jurista o jurisdiccional del juez, a más de encontrarse también condicionado en el tiempo, por un lado está específicamente delimitado por márgenes normativos positivos (fuentes de Derecho) que, a su vez, responden a un cierto modelo social en el que los actores se hallan inmersos y no cabe desairar so pretexto de originalidad o riesgo de extravagancia; por el otro, la decisión jurisdiccional aborda un problema “ajeno”, de un actor o de un demandado, no del sujeto al que le toca reflexionar para resolverlo. En el orden moral individual la Esfinge acosa con un “adivina o serás devorado”; en el jurídico “adivina o dejarás de ser lo que eres” (art.15, Cód. Civil).

² J. Rawls: “Introducción”. En: *Liberalismo Político*, México, FCE, 1995. Cfr. Rosenkrantz, “El nuevo Rawls”. En: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXII, N° 2, primavera de 1996.

³ Alexy, Robert: *Teoría de la argumentación jurídica*, Lima, Palestra, 2007, pág. 294.

2. El territorio de la ética postkantiana se encuentra poblado de las más variadas clasificaciones pero quizá la más abarcativa y adecuada sea la división entre éticas “**teleológicas**” y éticas “**deontológicas**”. Las primeras se caracterizan por la aceptación de ciertos fines, considerados bienes supremos (placer, excelencia virtuosa, utilidad, solidaridad, etc.) como fundamentos de la moralidad a partir de los cuales se construyen arquitectónicamente ciertos sistemas éticos. Dichos bienes conforman “contenidos materiales” que originan por ello las llamadas “éticas materiales” (*teleológicas*). Las segundas no reconocen ningún contenido previamente determinado sino que privilegian la configuración de ciertas “formas” cuya observancia fundamentaría la validez de los resultados cediendo paso a las llamadas “éticas formales” (*deontológicas*). El concepto “estrella”, al decir de Esperanza Guisán⁴ de las éticas teleológicas es “lo bueno” (*good*), mientras en las éticas formales brilla el de “lo correcto” (*right*).

Desde la antigüedad hasta Kant imperó en la ética una visión teleológica; sin haber caducado esta concepción, en adelante se han desarrollado profusamente importantes éticas deontológicas o formales. Pero una teoría sólida, capaz de restaurar y sostener una ordenación racional de la vida en sociedad, requiere de cimientos firmes, de una “fundamentación última” a la que puedan reconducirse incuestionablemente todas sus diversas manifestaciones. Tal basamento no pueden ofrecerlo ya ni la religión al no existir una doctrina universalmente válida, ni la tradición por la labilidad multicultural de las costumbres modernas. Tampoco filosofías políticas paternalistas o autoritarias, incompatibles con la dignidad de la persona. El hombre moderno queda entonces como expuesto en una suerte de soledad metafísica. El problema que tiene en vilo a los autores es precisamente el de la “fundamentación última” de la ética que, si no se quiere caer en relativismos u otras posturas escépticas, requiere para estar “bien fundada” normas de “validez universal”. Y, al no ser susceptibles de “universalización” los contenidos (controvertidas éticas materiales) de las normas, se apunta a la dimensión “formal”, sea en una postura monológica (vgr. Hare), sea mayoritariamente “dialógica” (Ética discursiva). Solo la “forma” es “universalizable”, los contenidos son siempre contingentes y objeto de muy diversos juicios de valor.

Paralelamente, ocurre el desplazamiento del “paradigma de la conciencia” (“factum” de la conciencia moral normativa) por el “giro lingüístico” (“factum” del lenguaje) como punto de partida de la reflexión filosófica. Por encima de todas las determinaciones particulares, el ser humano se caracteriza y distingue específicamente por el lenguaje, somos “seres hablantes.” El lenguaje exhibe una triple dimensión: sintáctica (coordinación interna y

⁴ Guisán, Esperanza: *Introducción a la Ética*, Madrid, Cátedra.

construcciones verbales), semántica (correspondencia entre significantes y significados) y pragmática (usos). En esta última dimensión, el habla tiene por objeto comunicarnos y la comunicación tiende necesariamente al entendimiento. Habla, comunicación y entendimiento se coimplican. La racionalidad humana no se expresa ya en el sujeto kantiano (particular y universal a la vez) capaz de querer lo que todos quisieran sino en la intersubjetividad comunicativa del lenguaje. El rechazo a toda fundamentación metafísica lleva a definir a la persona humana por su “competencia dialógica” para la formación de “consensos” legitimadores, así como a la búsqueda de la “universalización” en los procesos productores de las normas por mor de las condiciones normativas de todo diálogo posible. De este modo la racionalidad humana, como dirá Robert Alexy (infra f), consiste en preservar las reglas del discurso. La dimensión axiológica (lo bueno) es subsumida bajo la deontológica (lo correcto).

Los lineamientos de las éticas deontológicas que ponen el acento en los procesos formadores de las normas y los consensos, se trasladan en un intercambio intenso propiciado por los más importantes autores, a la Teoría del Derecho⁵. La perspectiva *deontológica* de la ética postkantiana ha abierto el cauce a las llamadas **“Teorías Procesalistas de la Justicia”** en las que, entre otras, se destacan John Rawls con su *“Justicia como equidad”*, Jürgen Habermas con la *“Ética discursiva”* y Chaim Perelman con su *“Teoría de la argumentación”*.

Para ajustarnos al espacio concedido, se expondrán muy pero muy frugalmente las ideas básicas de dichos autores en dirección al objetivo de este trabajo, reduciéndolas al mínimo y con alto riesgo de no querida infidelidad.

a) **John Rawls**⁶: En su visión la objetividad de los juicios morales no depende de valores ideales, de las emociones ni de la diversidad de códigos existentes. *“Una concepción de la justicia, dice, no puede ser deducida de premisas evidentes o de condiciones sobre principios”*⁷. Depende en cambio de la siguiente cuestión: *“existe un método razonable para validar o invalidar reglas morales dadas o propuestas así como decisiones que se adoptan basadas en ellas”*⁸. En respuesta propone una *“interpretación procesal”* de la doctrina de la autonomía de la voluntad y el imperativo categórico

⁵ Habermas, J.: *Facticidad y validez*; Perelman, Ch.: *Teoría de la argumentación*, Alexy, R.: *Teoría de la argumentación jurídica*, etc.

⁶ Rawls, John: *Teoría de la Justicia*, México, FCE; *La justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, II, 11.82; V, 341.

⁷ Rawls, John: TJ, pág. 39.

⁸ Rawls, John: *Justicia como equidad*, Tecnos, 1.

kantiano introduciendo “*ciertas restricciones de procedimiento*” diseñados como vías razonadas de acceso a un acuerdo original sobre los principios de justicia⁹. Llega así a conformar una a “*posición original*” (*pool position*), en la que se expresaría la racionalidad humana estableciendo “principios de justicia” que se irán determinando positivamente por etapas sucesivas.

Las restricciones de procedimiento consisten en conjeturar tal situación original, anterior al contrato social, apartando hipotéticamente todos aquellos factores y elementos que podrían desnaturalizar el sentido de justicia entendida como “*equidad*” (*fairness*), perfilando las cualidades de las partes intervinientes y estableciendo las condiciones bajo las cuales actuarían. Esta composición hipotética tendría mayor precisión que el ilimitado imperativo kantiano y el indeterminado contrato social russoniano. La *equidad* (imparcialidad) es la idea fundamental del concepto de justicia¹⁰.

Bajo ciertas condiciones sociales “normales” (?) los seres humanos en edad y con capacidad suficientes adquieren “*un sentido de justicia*”, es decir, una habilidad para juzgar a las cosas como justas e injustas y apoyar esos juicios en razones. La sensibilidad moral se expresa en “*juicios cotidianos*” que consciente e inteligentemente conjugan ciertos principios con nuestras creencias y conocimientos de las circunstancias al pretender obrar de acuerdo a ellos. Los juicios emitidos bajo condiciones favorables para el ejercicio del sentido de justicia son “*juicios madurados*”, que para satisfacer los requerimientos de una teoría de la justicia han de ser formulados en situación de un “*equilibrio reflexivo*”, estado que se alcanza no solo sopesando presuposiciones razonables y naturales sino además varias concepciones que permitan o revisen juicios en función de alguna de ellas o mantenerse firme a las convicciones iniciales¹¹.

Si se reconstruye mentalmente, a una “situación inicial” (*pool position*), es decir una situación contrafáctica (hipotética) “de equilibrio tal (imparcialidad) que nadie se encuentre en condiciones de diseñar principios que le favorezcan unilateralmente y, en cambio, todos se encuentren en condiciones de establecer principios justos”, en la que los seres: **a**) fueren racionales (“noumenales”, aplicarían la racionalidad deliberativa), autointerésados (no envidiosos), libres (de condicionamientos empíricos) e iguales (mismos derechos en el procedimiento para escoger principios); **b**) estuvieren bajo en “velo de la ignorancia” (noción que estaría implícita en Kant), de modo tal que para asegurar la imparcialidad fueren desconocedores de su propia

⁹ Rawls, John: TJ.I, 9.

¹⁰ Rawls, John: JCE, 2.

¹¹ Rawls, John: TJ, 35, 39, 66, 69.

condición, pero conocieren las leyes básicas de la sociedad y la economía; **c)** actúen en circunstancias (“circunstancias de la justicia”) tales que reinara una moderada escasez y equilibrio de fuerzas, fueren iguales en poderes físicos y mentales, pero vulnerables a las agresiones de los otros; **d)** no omitieren cierta previsión de futuro (para sí y al menos tres generaciones) y **e)** se supone la existencia de ciertos bienes (bienes primarios presuntamente deseados por todo ser racional (Derechos, libertades básicas, oportunidades, ingreso y riqueza, autorespeto), en este marco conjetural restringido, acordarían dos principios básicos, a saber: **de la libertad y de la diferencia**. Los principios acordados en la situación inicial serían generales (no usan nombres propios), universales (aplicables a todas las personas morales), públicos (conocidos por todos), completos (capaces de establecer un orden ante cualquier par de retenciones) y finales (última instancia fundamentadora)¹².

Aunque en su opinión los principios de justicia elaborados en la posición original son “*sustantivos*” y superan el dualismo kantiano de materia y forma, es indudable que se ha arribado a ellos a través de un proceso o constructivismo formal.

b) Jurgen Habermas, ha contribuido significativamente al desarrollo de una teoría procesalista sustentada en la “*Ética de la Comunicación*”, “*Ética Consensual*” o “*Ética Discursiva*”, como prefiere llamarla su amigo Karl-Otto Apel¹³ creador de esa corriente ética contemporánea. “*Facticidad y Validez*”¹⁴ se destaca entre sus numerosas producciones atinentes al Derecho.

El “giro lingüístico” nos señala que formamos una “comunidad de hablantes”, una “comunidad dialógica”. Si nos situamos en una “comunidad ideal de comunicación”, es posible desde este promontorio otear las condiciones últimas de todo dialogo posible que conduzca al entendimiento sobre la verdad de las proposiciones en el terreno científico y/o corrección de las normas en el de la ética y el Derecho. En el proceso comunicativo de esta comunidad ideal concurren ciertos “*presupuestos trascendentales*”, i.e no empíricos, según Apel y “*universales*”, según Habermas, que son *irrebasables*, i.e, conforman un “non plus ultra”, no pueden existir otros que lo superen y desde la “*pragmática del lenguaje*” están necesariamente supuestos, no pueden negarse sin caer en “*autocontradicción preformativa*” o “*petición de principios*”. Son criticables pero no falibles, su verdad es axiomática, no puede argüirse ni demostrarse su falsedad.

¹² Rawls, John: TJ, Cap. III.

¹³ Apel, Karl-Otto: “Pensamiento contemporáneo”. En: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991; pág. 147.

¹⁴ Apel, Karl-Otto: Trotta Editorial, Madrid.

Rige en esta comunidad ideal, soberana y trascendentalmente supuesta, una **“Norma Básica”** bajo cuyo imperio se articula todo el sistema discursivo: *“Todo conflicto de intereses debe procurar resolverse no por medio de la violencia sino por medio de argumentos (discursos prácticos) y del consenso que estos permitan alcanzar”*. Opera asimismo un **“Principio ético de universalización”**: *“Solo pueden pretender validez las normas que se encuentren (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados como participantes en un discurso práctico”*. *“Cada norma habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían de su acatamiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno (previsiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados (y preferidos a las consecuencias de las posibles alternativas conocidas)”*.

Los seres racionales de Kant o noumenales de Rawls son sucedidos por los posibles afectados que adquieren la condición de “interlocutores válidos”: *“Cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en los discursos prácticos, cualquiera puede problematizar cualquier afirmación, cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación, cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades y no puede impedirse a ningún hablante hacer valer sus Derechos, establecidos en reglas anteriores, mediante coacción interna y externa al discurso”*.

La aceptación recíproca de los hablantes como “interlocutores válidos” conforma la dimensión ética del discurso ideal. En el diálogo que celebra la comunidad ideal cada interlocutor válido desempeña ciertas **“Preensiones”**, a saber: **a) inteligibilidad de lo dicho**: identidad de significantes y significados para todos los interlocutores, lo que otorga al discurso su dimensión hermenéutica. **b) verdad** de los enunciados y corrección de las normas. **c: veracidad**, sincera convicción de lo afirmado.

El lenguaje es el medio que distingue el *pensamiento* como algo que tiene idéntico significado para usuarios diversos, de las *representaciones* que son subjetivas y exhibe una doble “idealidad”: a) La idealidad como *universalidad del significado* que connota la generalidad o carácter público del significado. b) La idealidad de la *validez veritativa o pretensión de verdad*. El problema de cómo lograr *reconocimientos intersubjetivos* más allá de lo estándares de cada comunidad particular (convencional) no puede solucionarse desde la dimensión semántica sino, desde la *dimensión pragmática* y se explica recurriendo a las presuposiciones del lenguaje orientado al conocimiento: *identidad de significado en el empleo de los términos, mutua capacidad para orientar la acción por pretensiones de validez y asentimiento de un auditorio idealmente ampliado*. El concepto de “validez ideal” reconduce al de *“afirmabilidad bajo condiciones ideales”*, es decir, de resolución o desempeño de pretensiones de validez.

Si pues bajo la bóveda celeste de la *Norma Básica* todos los alcanzados reales o posibles por los efectos de los acuerdos desempeñaren como interlocutores válidos el trípede de pretensiones, la observancia de tales principios procedimentales importará la “corrección” de las normas resultantes como límite último al que puede acceder la racionalidad humana.

Adoptando las reglas del discurso práctico expuestas por Robert Alexy (cfr. *Infra f*), Habermas formula la “*lógica del discurso práctico*” en de tres niveles: lógico, dialéctico y retórico, que no consignaremos aquí para no extendernos en demasía.

En síntesis, al igual que Rawls lo que “debe ser” es lo “correcto”. Correcta será la norma producida por el legislador mediante discursos prácticos como se darían en una comunidad ideal de comunicación. Dado a) debe ser b) si la imputación ha sido fruto de un consenso logrado en un proceso legislativo que haya observado los principios básicos de la acción comunicativa (*lógica del discurso práctico*) o en la decisión jurisprudencial observante de los mismos en su contexto procesal.

c) Para **Chaim Perelman**, polaco, profesor de la Universidad de Bruselas, los principios básicos de un sistema normativo son arbitrarios. Los juicios de valor no son fundamentables ni mediante observaciones empíricas (naturalismo) ni a través de evidencias de cualquier tipo (intuicionismo). No hay revelaciones definitivas e inmutables y un sistema de justicia completamente racional no es realizable¹⁵. Sin embargo, existen las posibilidades de argumentación y fundamentación racional que dan lugar y desarrolla en su “*Tratado de la argumentación*”, presentado conjuntamente con L. Olbrechts-Tyteca, como “la Nueva Retórica”.

Se entiende por retórica “*el estudio de los medios de argumentación que no dependen de la lógica formal y que permiten obtener y aumentar la adhesión de otra persona a las tesis que se proponen para su asentimiento*”¹⁶. La “*Teoría de la argumentación*” no es una teoría psicológica sino lógica en sentido amplio en cuanto tiene por objeto las estructuras lógicas de toda argumentación o discurso práctico. No pretende reemplazar a la lógica formal pero sí añadirle un campo de razonamiento desconocido.

La finalidad de la argumentación es lograr o fortalecer la adhesión del “auditorio”. El de “*auditorio*” será entonces el concepto básico entendido como el conjunto sobre los que el orador desea influir, persuadir y convencer

¹⁵ Fasso, Guido: *Historia de la filosofía del Derecho*, Pirámide III, 283.

¹⁶ Ferrater Mora: *Diccionario de Filosofía*, Voz, “Retórica”.

mediante argumentos racionales. El orador debe adecuar su argumentación al auditorio, que está conformado por las intenciones de aquellos a los que se dirige (un panel científico, un mitin político, el Parlamento, el pueblo, etc.). Ante un auditorio particular se trata de persuadir eficazmente; ante un auditorio universal se trata de convencer válidamente. La persuasión se sustenta en fundamentos subjetivos, mientras el convencimiento los tiene objetivos y válidos para todo ser racional. Ante el auditorio universal pueden pretender validez las premisas referentes a lo real (hechos, verdades y presunciones): ante un auditorio particular las referentes a lo preferible (valores, jerarquías y topos).

El orador puede valerse de la “demostración” y “de la argumentación”. La primera es una deducción lógica que puede ser correcta o incorrecta, pero no depende de la aprobación del auditorio. La “argumentación”, en cambio, tiende a lograr la “adhesión” de un “auditorio” por cuanto en la mayoría de los casos las conclusiones no se siguen lógicamente de las premisas con que se pretende fundarlas.

La adhesión del auditorio es la medida de la racionalidad y objetividad de la argumentación. No se trata de un auditorio universal de hecho sino de Derecho, es decir, asentado en el supuesto ideal de que si todos tomaran conocimiento de los argumentos del orador, le prestarían consentimiento. El acuerdo con el “auditorio” es el acuerdo con todos los seres racionales, que no son todos los seres humanos sino la humanidad “ilustrada” que conforman todos los que pueden participar en el juego de la argumentación.

La tarea argumentativa se despliega siempre y de igual modo en un contexto histórico y social, pero desde un auditorio particular el orador intenta fundamentar sus tesis con argumentos que logren la adhesión de todos, de un auditorio idealmente ampliado. El orador también integra el auditorio. Se descartan afirmaciones en las que no cree y propuestas que el propio orador no acepta, es decir, se presupone su sinceridad y seriedad y, si pretende convencer a todos, se le requiere imparcialidad.

El filósofo argumenta ante el auditorio en términos estrictamente racionales, mientras que el legislador y el juez han de ejercer su mandato de acuerdo con las metas, deseos y convicciones de la colectividad de la que forman parte. Una norma será válida y universalizable si todos pueden estar de acuerdo con ella.

Nos apartaría de los fines de este capítulo reseñar el minucioso estudio analítico de las premisas y técnicas de la argumentación ofrecido por Perelman, mediante cuya observancia sustenta la posibilidad de una fundamentación racional de los discursos prácticos. Sin dejar por ello de ser

racional, la fundamentación no es absoluta ni definitiva y, falible como es, queda expuesta a la crítica. La universalidad del consenso no tiene garantía, nunca está asegurada; es más bien una “aspiración” a la realización de una comunidad universal.

Algo entonces “debe ser” porque mediante una argumentación racional ha logrado la adhesión un auditorio al que está dirigido o, si se quiere, debe ser todo aquello que en virtud de la argumentación racional ha logrado la adhesión de un auditorio particular o idealmente universal de seres racionales.

d) **Arthur Kaufmann**, ex profesor de la Universidad de Munich, dirige severas críticas a la ética del discurso y teorías procesalistas. Las *teorías procesalistas*, replica, son *meramente formales* y por ende *vacías e inocuas*, no resuelve ningún problema, ni nada dicen sobre el cómo y el qué debemos hacer en situaciones concretas como, por ejemplo, la de un médico frente a dos heridos graves teniendo un solo aparato para conectarlos. *“La filosofía y la filosofía del Derecho actuales operan frente a esto, es decir, frente a los problemas reales, de contenido, extraordinariamente difíciles en la teoría del discurso, de la cual, aunque algunos se matan hablando hasta el cansancio (parece serles necesario basar su científicidad en tales vacuidades como fundamentación final, pragmática trascendental y otras parecidas), no hay nada que esperar. Pero, para no ser malentendido, naturalmente se necesita de la ciencia y más aún de la filosofía, del discurso, pero este debe ser un discurso que tenga contenidos y estos contenidos no provienen de la pura forma, sino predominantemente de la “experiencia, ya que los resultados de tales “discursos reales” no son desde luego “finalmente fundados” sino que plantean arriesgados juicios problemáticos”.* (*La filosofía del Derecho en la posmodernidad*)¹⁷. Hay decisiones que no pueden universalizarse.

La fundamentación referida al discurso argumentativo mismo, en el sentido de que no puede irse más allá, es aceptable; pero si se refiere al contenido (al consenso idealmente logrado) no resulta científicamente sustentable. Tampoco el consenso es susceptible de comprobación empírica y su obtención formal-ideal es harto problemática porque no hay la tal comunidad ideal de comunicación (Apel), ni la situación dialogal ideal (Habermas), ni el auditorio universal (Perelman), todas formas de pensar ficticias.

Rechaza asimismo la preeminencia de lo correcto sobre lo bueno que caracteriza a la ética procesal sosteniendo que todo intento de aferrarse a una teoría de lo correcto sin respaldo en una teoría del bien está condenado al fracaso. ¿Por qué se debe ordenar obligatoriamente que

¹⁷ *Monografías Jurídicas*, Bogotá, Temis SA, págs. 70/71. Filosofía del Derecho, Colombia Univ. Externado, cap. XIX.

determinado procedimiento, desempeñando una posición especial, logre consecuencias?, interroga. Las normas no pueden ser formuladas fuera de un contexto real pues el poder de juicio moral se basa en la prudencia y es insuficiente para fijar un catálogo de reglas universales.

La “*Teoría de la convergencia*”, que propicia, se sostiene en los “tres pilares” del discurso normativo: los *principios* de: *argumentación, consenso y falibilidad*. Con relación a la verdad, trata de conciliar la *teoría del consenso* y la tradicional *teoría de la “correspondencia” (“adequatio rei et intellectu”)*. Los principios de argumentación y consenso lo llevan al punto de vista procesal y a no poder separar la verdad de la *intersubjetividad*, pero haciendo uso “*pro domo sua*” del principio de *falibilidad* (falsación) popperiano, establece que ningún consenso es definitivo, ya que cada afirmación, cada conclusión, cada argumento es esencialmente corregible, salvo el principio mismo del consenso.

Las reglas vacías del discurso nada dicen sobre qué o cómo debemos proceder; el consenso por el consenso mismo es como el barón de Münchhausen y el método de la falsación, si solo está meramente interesado en descubrir errores, no puede asegurar que algo sea justo o qué son las buenas costumbres porque lo que importa y se necesita es *fundamentar* lo que sin duda es injusto y decididamente inmoral. El concepto de que ninguna fundamentación es definitiva es aceptable en la reflexión filosófica, pero no en el discurso porque impediría toda posibilidad de entendimiento. Se hace necesario entonces *la inducción* hasta llegar a una *saturnación de argumentos*¹⁸. Por esa vía, muchos sujetos independientes entre sí pueden alcanzar con relación al mismo asunto “*conocimientos convergentes*” (“*convergencia de la verdad*”), objetivos, un consenso fundamental sobre valores básicos. El medio más importante para la confirmación de lo objetivo es el consenso, pero el fundamento no es el consenso obtenido en forma ideal, sino la *convergencia*, que no es “*acumulación de opiniones subjetivas, una especie de opinión dominante, sino la ordenación de diversos conocimientos, procedentes de distintos sujetos e independientes entre sí, del mismo ente*”¹⁹. Se da así una “*falibilidad pragmática*” que exige en el punto de convergencia de las opiniones falibles un “*conocimiento objetivo*” (no “*sustancial*”). “*Consenso como fuente del Derecho justo, Derecho justo como límite del consenso*”.

Kaufman interroga si la ética de Apel ofrece algún consejo, llamamiento o ejemplo ante los problemas éticos actuales como energía nuclear, bioética o genética; a su entender, otras éticas como las de Hans Jonas y Jean

¹⁸ Sobre el concepto de saturación, cfr. Alexy, ob. cit., 338, 389.

¹⁹ Ob. cit., pág. 57.

Piaget y Paul Ricoeur son mucho más aptas que los metadiscursos para enfrentarlos. “Nosotros, dice, *debemos decidir y actuar*”. Los Derechos humanos cuanto más pobres de contenido hayan sido pensados, sus posibilidades de universalización como “fórmulas vacías” son infinitas, pero así carecen de sentido porque con tales fórmulas no se puede argumentar. Con éticas formales o matemáticas, enfatiza, no venceremos los gigantescos problemas actuales. La sola pregunta “¿posee el embrión humano dignidad humana?” las pone contra las cuerdas y prueba que hay muchas más respuestas diversas que universalizables.

No se trata entonces de procesos correctos sino de consecuencias justas alcanzadas por un consenso sobre valores básicos mediante tales procesos. Los consensos sobre valores básicos no son sustanciales en el sentido de conformar una realidad cognoscitiva no convencional, pero son objetivos, i.e no mero acopio de opiniones subjetivas, sino un plexo convergente de distintos conocimientos sobre ciertos valores primordiales que, mediante discursos prácticos, se imponen como punto final, aunque nunca definitivo, del debate. Lo debido entonces no es lo “correcto” sino lo justo alcanzado a través de lo correcto. Dado “a” debe ser “b” no solo por haberse resguardado las formas procesales sino por resultar la consecuencia final objetiva de un proceso correctamente regulado.

f) **Robert Alexy**, profesor de Kiel, uno de los más notables filósofos contemporáneos, encara la problemática con su “Teoría de la argumentación jurídica”, obra que goza de gran repercusión académica. Por la conjunción en su postura de elementos del positivismo y del naturalismo jurídico, se ha dado en calificarla como “no positivismo”.

*“De qué sea la argumentación jurídica racional depende no solo el carácter científico de la jurisprudencia, sino también la legitimidad de las decisiones judiciales”, dice y agrega. “El de fundamentación racional está estrechamente entrelazado con el de discusión racional”, que, al entender razón como argumentación ó “práctica de dar y de promover razones”, consiste en la observancia de las reglas del discurso racional*²⁰.

La tesis principal del autor postula que la argumentación práctica general constituye el fundamento de la argumentación jurídica siendo la argumentación jurídica una forma especial de aquella (tesis del caso especial). Distinguirlos es una de las cuestiones centrales de la teoría del discurso jurídico. Hay entre ambos una coincidencia estructural en cuanto se refieren a cuestiones prácticas bajo una pretensión de validez (que la misma también se

²⁰ *Tratado de la argumentación jurídica*, Lima, Palestra, pág. 25, 57 y 516.

plantea en el discurso jurídico es el núcleo de la tesis), pero la argumentación jurídica solo puede entenderse racionalmente fundada en el contexto de un ordenamiento jurídico. Esta argumentación se distingue por su vinculatoriedad y por las limitaciones que la acotan, vrg. la ley, el precedente, la dogmática, reglas procedimentales con participación no voluntaria, deber de veracidad relativo, etc.²¹. En tal escenario y calificando su teoría como “*analítico-normativa*”, el autor intentará demostrar la posibilidad de argumentación racional relevante jurídicamente. Como Rawls intentara alcanzar principios de justicia mediante ciertas “restricciones procesales”, Alexy procura determinar las “condiciones especiales” bajo la cuales el discurso práctico se aplicaría y tornaría más racional al discurso jurídico.

Las proposiciones normativas son susceptibles de verdad, pero para fundamentarlo positivamente es necesario algo más que teoría consensual de la verdad. Se debe mostrar que en el marco de una teoría consensual es posible diferenciar las aserciones fundadas de las infundadas, los argumentos válidos de los no válidos o los pasos de proposiciones sobre hechos a proposiciones normativas. Para alcanzar el objetivo y los discursos prácticos puedan tener sentido en el debate jurídico las proposiciones doctrinales han de plantearse en concordancia con las normas vigentes y los enunciados empíricos²².

Muchas veces una decisión jurídica, entre otras razones por la vaguedad del lenguaje, por la posibilidad de un conflicto de normas, por la falta de norma vigente o la eventualidad de decidir contra el tenor literal del texto, no se sigue lógicamente de las normas que se presuponen vigentes o de enunciados sobre hechos empíricos comprobados. La metodología jurídica suministra reglas y procedimientos para que la decisión se siga lógicamente de normas que se asumen como vigentes, pero, dice citando a Karl Larenz, “*ya nadie puede... afirmar en serio que la aplicación de normas jurídicas no es sino una subsunción lógica bajo premisas mayores formuladas abstractamente*”²³. El difícil problema de esta disciplina es el de proporcionar reglas y procedimientos también para casos en que no concorra tal secuencia lógica. Aparecen entonces los criterios, métodos o “cánones” de interpretación desde variados prismas: filosófico, lógico, sistemático, histórico, comparativo, genético, teleológico, etc., que sin duda tienen su valor pero no son suficientes como reglas fundamentadoras de las decisiones jurídicas.

Un enunciado jurídico singular, sea del juez o del científico del Derecho, envuelve la afirmación o determinación de que una conducta está permitida,

²¹ Ob. cit., 44, 46, 49, 59, 294, 295, 297, 305, 391, 398.

²² Ob. cit., 164.

²³ Ob. cit., 27.

ordenada o prohibida y, cualquiera sea la fundamentación, implica una decisión sobre lo que se “debe o puede” ser hecho u omitido. Hay pues una preferencia, una alternativa escogida, una “valoración” y “la jurisprudencia (en ambos sentidos de la expresión) no puede prescindir de tales valoraciones”²⁴.

La imposibilidad de omitir las valoraciones suscita tres interrogantes: 1) dónde y en qué medida son necesarias, 2) cómo se determina la relación con los métodos de interpretación, los enunciados y conceptos de la dogmática jurídica, es decir, cómo actúan en los argumentos específicamente jurídicos y 3) si son racionalmente fundamentables²⁵.

Existe controversia sobre si estas valoraciones son siempre morales (tesis fuerte) o relevantes moralmente (tesis débil). Alexy defiende como tesis que *“el decisor se debe orientar en un sentido jurídicamente relevante de acuerdo con valoraciones moralmente correctas”*²⁶.

Al no poder prescindirse de las valoraciones, quedaría el camino franco de las convicciones morales subjetivas o de los aplicadores del Derecho, si no existiera ninguna posibilidad de objetivarla, en pos de cuya finalidad se ha recurrido a: 1) las convicciones y consensos fácticamente existentes, así como normas jurídicas fácticamente vigentes o seguidas. 2) a las valoraciones que de alguna manera puedan extraerse del material jurídico (incluidas decisiones anteriores). 3) a principios suprapositivos. 4) a conocimientos empíricos. Alguna razón hay, observa Alexy, para que ninguno de estos cuatro procedimientos o la suma de todos ellos pueda resolver el problema de la fundamentación de las decisiones judiciales. No es despreciable su utilidad, pueden y deben ser introducidas en la argumentación de las decisiones jurídicas, pero no son suficientes para una fundamentación sustentable²⁷.

Alexy pasa revista a las aportaciones de la ética analítica, a las teorías de Stevenson, Hare, Toulmin y Baier, la teoría consensual de Habermas, de la deliberación práctica de la escuela de Erlangen y de la argumentación de Perelman. De lo que podríamos llamar una excursión, por lo más representativo de la actualidad en la materia, requisa reglas y formas que condensa en una *“teoría general del discurso práctico”* conformada por “cinco grupos

²⁴ Ob. cit., 34.

²⁵ Ob. cit., 35, 36.

²⁶ Ob. cit., 38.

²⁷ Ob. cit., 43.

de un total de veintidós reglas, explícitamente formuladas, así como una tabla de seis formas de argumentos²⁸.

Si el discurso jurídico es un caso especial del discurso racional, deberá obediencia a dicho corpus de reglas y argumentos manteniendo a la vez su especificidad, por lo que se hace necesario considerar cuál sea la relación entre ambos discursos. Al respecto aparecen tres tesis: 1: de la secundariedad. El discurso jurídico solo sirve para legitimar secundariamente los resultados del discurso práctico general que en la especie opera con una “fachada jurídica”. 2: tesis de la adición. Cuando se agota el caudal de argumentos jurídicos, vienen en ayuda los del discurso práctico general. 3: tesis de la integración (que patrocina Alexy). En todos los niveles deben unirse funcionalmente los argumentos del discurso general y el espacial.

El discurso jurídico se integra y desarrolla en función de tres componentes: principios, reglas y procedimiento. Una argumentación jurídica en la que opere funcionalmente la tríada conforma “*el lenguaje del Derecho*” en la aplicación actual de reglas y principios a la solución de conflictos prácticos y asegura decisiones fundadas racionalmente.

Del examen de diversas teorías del discurso práctico, explorado especialmente por la “metaética” y de la pragmática de Habermas, surge un repertorio de reglas y formas del discurso práctico general que compendia en: reglas fundamentales, de la razón, de carga de la argumentación, las formas de argumentos, reglas de fundamentación y reglas de transición. A renglón seguido pasa a formular como resumen de uno de sus resultados las reglas y formas del discurso jurídico, a saber: reglas y formas de la justificación interna (1.1.reglas; 1.2 formas) y reglas y formas de la justificación externa, reglas y formas de la argumentación empírica, de la interpretación, de la argumentación dogmática, generales del uso de los precedentes y formas especiales de los argumentos jurídicos.

Como se señaló supra (b) Habermas hizo suyos y trasladó a su “lógica del discurso práctico” los resultados de la teoría de Alexy distribuyéndolos en los tres niveles también allí especificados.

No se correspondería con la finalidad de esta exposición y por ello omitimos detallar el tan interesante como intrincado plexo de dichas reglas y formas; sería más propio de un curso de metodología o análisis jurídico.

²⁸ Ob. cit., 47.

La teoría del discurso hace factible la argumentación racional, tanto como sea posible, también en el campo valorativo. A las objeciones de que la sola observancia de las reglas del discurso no garantiza resultados correctos o justos, responde que la teoría supone que los participantes en principio son capaces de tener ideas o poseer imaginación como para distinguir entre buenas y malas razones a favor de enunciados sustantivos. Sin embargo no puede exigirse la seguridad de una corrección absoluta, que no puede garantizarla ningún procedimiento²⁹. Sería interesante preguntar a Alexy si, ya que estos participantes gozan de las citadas capacidades, podría también superarse que tengan la de captar principios autoevidentes.

Los enunciados normativos jurídicos son entonces susceptibles de una “fundamentación racional” por ministerio del “discurso práctico racional”. La teoría del discurso, mediante la integración de las reglas y formas del discurso práctico general con las específicas del jurídico, posibilita la fundamentación racional de las normas jurídicas, hasta donde sea posible y sin que pueda garantizarse una corrección absoluta de los resultados. Debe ser todo aquello que pueda fundamentarse racionalmente, es decir, observando integralmente las reglas y formas del discurso práctico general y las del discurso jurídico en particular sin que se siga necesariamente que el seguimiento de las mismas asegure la bondad o corrección incuestionable de los juicios alcanzados ya que *“no es la producción de seguridad lo que constituye el carácter racional de la Jurisprudencia, sino el cumplimiento de una serie de condiciones, criterios o reglas”*³⁰.

g) **Ricardo Maliandi**³¹ autor argentino de relieve nacional e internacional en el campo de la Ética, doctor en Filosofía por la Universidad de Maguncia, viene desarrollando una interesante obra desde una “ética convergente”.

Al estar su propuesta ética fundamentada en una reflexión pragmático-trascendental y conformarse por el análisis de las estructuras conflictivas del universo axiológico, la coincidencia con las ideas de Kaufmann reseñadas supra pareciera ser meramente nominal, aunque sin duda el iusfilósofo alemán suscribiría la afirmación de nuestro autor: *“los discursos sin conversación son vacíos, pero también las conversaciones sin discurso son ciegas”*³².

²⁹ Ob. cit., 419/20.

³⁰ Ob. cit., 400.

³¹ *Ética, concepto y problemas; Volver a la razón; Dilemas y convergencias*, Biblos; Principios de Bioética, UNLa.

³² *Dilemas y convergencias*, pág. 240.

El terreno de la moralidad, dice, no se caracteriza porque existan algunos problemas sino que en si mismo está conformado, es un “conglomerado de problemas”. Un problema, es decir, una cuestión (*quaestio*) que requiere alguna solución de alternativas que se interfieren configura un “problema” y supone la existencia de un “conflicto” (*confluere*).

Hablar de ética o moral supone el reconocimiento “*a priori*” de la conflictividad. Tal reconocimiento oficia como puerta de ingreso en la teoría de la convergencia: “*todo lo axiológico presupone lo conflictivo*”. Hay conflictos que se resuelven pero la estructura misma de la realidad es esencialmente conflictiva.

La “*armonía*” como ausencia de conflictos está a extramuros de la moral pues así como de haber perfecta salud la medicina no existiría, tampoco aquella tendría razón de ser si no existieran conflictos. “*Si todo fuera conflictivo, nada se podría hacer, como nada se podría hacer, igualmente si todo fuera armónico. Un mundo sin conflictos es impensable; un nunca constituido exclusivamente por conflictos también*”³³.

Los conflictos pueden darse en diversos niveles, pero en último grado ocurren entre principios, que si bien son plurales aunque no infinitos, pueden reducirse a cuatro (4) ordenados en dos pares: *universalidad-individualización* (conflictividad sincrónica) y *conservación o permanencia-realización o cambio* (conflictividad diacrónica). Tales “*principios éticos cardinales*”, que a su vez pueden ser conflictivos entre sí, se fundamentan por *reflexión pragmático-trascendental*³⁴.

La razón es de carácter “*dialógico*”, no monológico. Se trata de una condición necesaria pero no suficiente ya que la racionalidad se expresa mediante el “*diálogo crítico*”, que requiere la confrontación argumentativa. Si en ese diálogo crítico se cumplen todas las reglas del discurso se alcanza una simetría que califica como “*equidad discursiva*”³⁵.

Y, aunque es siempre una y la misma, la razón se caracteriza por su “*bidiimensionalidad*”, es decir, su operar ante los conflictos en dos dimensiones: al par que reconoce la conflictividad (*dimensión K, crítica*), rechaza el conflicto y exige evitar, resolver o, al menos, regularlo aportando indicadores metodológicos para hacerlo (*dimensión F, fundamentadora*). No obstante, reconocer y oponerse son actitudes racionales compatibles.

³³ *Dilemas y convergencias*, Biblos, pág. 197.

³⁴ Ob. cit., 193.

³⁵ Ob. cit., 236.

La dimensión **F** (fundamentadora) es portadora de la exigencia más elemental, más primitiva. Permite descubrir la necesidad de resolver los conflictos y, de no poder resolverlos, al menos regularlos. Para ella los conflictos expresan lo irracional y hay que hacerlos desaparecer. Busca fundamentos para despejar dudas y está orientada a la praxis con una esencial demanda de armonía que sin embargo es compatible con la comprobación de que conflictos siempre los habrá³⁶. La dimensión **K** (crítica) implica un salto cualitativo de la razón, al admitir la conflictividad, advertir que hay estructuras conflictivas básicas insuprimibles y reconocer la inevitabilidad de los conflictos. En esa tesitura, plantea dudas para descartar lo que no sea suficientemente firme³⁷. Las operaciones de la razón en una sola dimensión representan un uso “unilateral” de la misma que, siendo impropio, provoca graves deformaciones y extremismos.

La conflictividad exhibe una doble estructura: sincrónica y diacrónica. En la estructura sincrónica la dimensión fundamentadora (**F**) exhibe el principio de Universalidad (**U**) y dimensión crítica (**K**) el de individualización (**I**). En la diacrónica, la primera el principio de conservación (**C**) y la segunda el de realización (**R**). Dado que la bidimensionalidad de la razón es en sí misma conflictiva, se produce un complejo entramado de oposiciones entre los principios cardinales de modo que pueden darse no solo entre **U-I** y **C-R** sino también entre **U-R**, **I-C**, **I-R** y **U-C**. El mundo moral no es por cierto un oasis, pero existe la posibilidad de una compatibilización *convergente* de los principios en pugna³⁸.

El reconocimiento de la conflictividad como rasgo esencial del “ethos” induce a desconocer la posibilidad de fundamentación de la ética. La convergencia propuesta por el autor intenta, por lo contrario, una fundamentación “fuerte” que superando el rigorismo kantiano, el intuicionismo hartmanniano y el monismo de la ética discursiva, reconvenga relativismos y escepticismos éticos contemporáneos introduciendo la tematización de la conflictividad³⁹ en la ética discursiva. Y es que conflictividad y fundamentabilidad también son compatibles.

Lo “malo” puede entenderse como aquello que se opone a un principio reconocido, pero ocurre que algo malo desde el ángulo de la universalidad puede ser bueno o neutro desde la individualidad (o viceversa); algo bueno desde el ángulo de las mutaciones puede ser malo desde la permanencia

³⁶ *Volver a la razón*, Biblos, págs. 22, 23, 24, 38.

³⁷ Ob. cit., 21.

³⁸ *Dilemas y convergencias*, 194.

³⁹ Ob. cit., 192/3.

(o viceversa). Si en tales situaciones se pretende aplicar rigurosa y excluyentemente el principio tenido por bueno en detrimento de todo otro que reclama ser considerado, el conflicto en vez de solucionarse se agrava, se *maximiza* en lugar de *minimizarse*. Lo malo entonces será lo que contribuya a “amplificar” los conflictos en lugar de “minimizarlos”.

La ética convergente apuesta por la posibilidad de convergencia (conciliación) de principios mientras denuncia la *“incomposibilidad de los óptimos”*, es decir, la imposibilidad del cumplimiento máximo de todos ellos. De lo que se trata entonces es de “maximizar” la armonía “minimizando” el conflicto. Interesa más la no transgresión en la medida posible, la “indemnidad”, que el cumplimiento máximo de los principios. La *“teleología”* de los principios (cumplimiento estricto de alguno de ellos) es sustituida por su “ateleología” (menor transgresión posible de todos ellos). *“De las actitudes convergentes (posibles como componentes armónicos no conflictivos) depende que los conflictos evitables sean efectivamente evitados o que los solubles sean efectivamente resueltos, e incluso que los insolubles sean, al menos regulados”*⁴⁰.

Maximizar la armonía entre los cuatro principios minimizando en consecuencia el conflicto conforma el *“metaprincipio”* de la convergencia. *Exigir la maximización de armonía presupone la posibilidad de un cumplimiento (u observancia) gradual. Hay que negar al menos que la alternativa cumplimiento-contravención sea siempre inevitable. Si hay grados de cumplimiento, es posible prescribir que el cumplimiento concreto de cada principio no exceda la medida dentro de la cual no implique necesariamente una lesión del otro*. No obstante, pueden darse ciertas situaciones en la que la aplicación plena de este “metaprincipio” resulte imposible de modo que no pueda mantenerse la indemnidad de los principios (4) en juego. En tal hipótesis de principios dañados, el metaprincipio habrá de entenderse en el sentido de que *los daños sean equitativos*⁴¹.

En la “ética convergente” propuesta por Maliandi convergen los principios de la ética del discurso, especialmente de Karl-Otto Apel (sentido apriorístico y trascendental) y la ética de los valores, especialmente de Nicolai Hartmann (relaciones axiológicas conflictivas) superando sus fundamentos intuicionistas, pero no se estancan en el plano teórico sino que están referidos a la acción, o a las normas para la acción y por tanto ofrecen patrones para la resolución de conflictos prácticos concretos⁴².

⁴⁰ *Dilemas y convergencias*, pág. 39.

⁴¹ *Dilemas y convergencias*, 194/95.

⁴² Ob. cit., 193. *Diccionario del pensamiento alternativo*; Biaggini, *Conflictividad. Principios bioéticos*, pág.10.

3: En nuestra modesta opinión esta homologación de la ética material de los valores en la ética convergente de Maliandi representa un aporte de gran fecundidad usufructuable en el campo de la fundamentación de las normas y decisiones jurídicas. La inmensa complejidad de la conflictividad axiológica en sus estructuras diacrónicas, sincrónicas y cruzadas entre sí circula como torrente sanguíneo en el Derecho. Desde el punto de vista formal puede hablarse de conflicto de normas, pero toda norma, al decir de Kelsen⁴³, expresa un juicio de valor y, por ende, todo conflicto jurídico-normativo es sustancialmente un conflicto de valores o principios.

Vista en perspectiva, la evolución de las distintas teorías parecieran marcar un progresivo acercamiento del nivel formal metaético al nivel material jurídico, sin haberse llegado, al menos hasta el momento, a un abordaje final que concilie ambas instancias. Desde la fundamentación pragmático-transcendental de Apel y Habermas a la *“Teoría de la Argumentación Jurídica”* de R. Alexy se ha recorrido como un largo descenso de lo formal y abstracto hacia lo material y concreto, a aunque con resultados hasta ahora parcos ante las particularidades casuísticas que se siguen mostrando esquivas. La obra de Alexy, al complementar las reglas de discurso práctico con las reglas del discurso jurídico, suministra una batería de reglas y formas que posibilitan manejarse en forma sistemática, lógica y coherente en el enrevesado mundo de los conflictos reales mejorando “considerablemente” la “debilidad del discurso práctico general”, siempre “con carácter provisional” y sin haber traspasado la barrera de la formalidad⁴⁴.

Los elementos axiales de la *“Ética Convergente”* (el a priori de la conflictividad, la bidimensionalidad de la razón, la cuádruple reducción de los principios en sus versiones diacrónicas y sincrónicas, el metaprincipio de maximización de la armonía y la equidad discursiva) son perfectamente recepcionables en el discurso del Derecho. Podemos suscribir la afirmación de que todo lo axiológico es conflictivo y el reconocimiento del “a priori” de la conflictividad. El Derecho como sistema coactivo de regulación de las conductas en sociedad, supone necesariamente una red de interferencias intersubjetivas, es decir, de conflictos pluriformes. Cuando se idealiza un mundo sin la fuerza coercitiva del Derecho, se está presuponiendo y no solo literariamente, un mundo angelical sin conflictos. En un mundo así, absolutamente pacífico y armónico, el Derecho a lo sumo sería una conjetura ociosa, pero paradójicamente tal “divertimiento” mental solo podría ser imaginado suponiendo idealmente un mundo con conflictos. Al examinar el Derecho como “categoría de mediación social, J. Habermas señala que

⁴³ *Teoría pura del Derecho*, trad. Nilve, Losada.

⁴⁴ Ob. cit., Alexy, 392/4, 775.402.

desde el punto de vista funcional y como la escasa normatividad (“*coerción trascendental débil*”) de la acción comunicativa no alcanza para asegurar la efectivización de las conductas, “*una moral regida por principios necesita de una complementación por el Derecho positivo*”⁴⁵.

La doble dimensión de la razón se ejercita cotidianamente en la praxis jurídica. El Derecho se presenta y ofrece como el instrumento cuya función consiste precisamente en reconocer, regular y resolver los conflictos en la sociedad y para ello se vale de una incansable crítica de normas e instituciones a fin de dotarlas de mayor fundamentación y eficacia.

Aunque en el ámbito del Derecho no han recibido una tipificación consensuada como ocurre en bioética (principios de No maleficencia - Beneficencia - Justicia - Autonomía), los distintos principios jurídicos fundamentales (autonomía-heteromía; facticidad-validez; eficacia-vigencia, libertad-seguridad; etc.), todo el *maremágnum* de la conflictividad jurídica bien puede enfocarse y reducirse, también desde las dimensiones fundamentadora-crítica y en perspectivas sincrónica-diacrónica, a la téttrade Universalidad-Individualidad; Permanencia-Cambio.

El *principio de universalidad* “*sirve de base al principio de justicia formal*”⁴⁶ (tratar de igual manera los casos iguales). La ley es “general y abstracta” y regula lo que generalmente sucede (“*eum quod plerumque fit*”); no se establece para una persona en particular sino para todas las personas (“*iura non in singulas personas, sed generaliter constituuntur*”). Cada vez que aparece el vocablo “*nemo*” (nadie, ninguno: “*Nemo plus iuris ad alium transferri potest, quam ipse haberet*”) se está haciendo uso del principio de universalidad, que podemos ver también pluralmente reflejado en múltiples pasajes (⁴⁷). En el Derecho anglosajón se trata de hallar la regla general a través de la sumatoria de precedentes cuyo uso lo constituye precisamente este principio⁴⁸.

La realidad siempre proteica hace que el “principio de particularidad” frecuente a diario los estrados, sea por las circunstancias del caso, la personalidad del acusado, las naturaleza de la causa y muchos otros resortes, comenzando por el hecho de que las decisiones jurisdiccionales son para cada caso y cada caso pretende exhibirse como original aunque sea rutinario

⁴⁵ *Facticidad y validez*, Trotta, pág. 69.

⁴⁶ R. Alexy, ob. cit., 308.

⁴⁷ Dig. I-III, 3,8, 32; L-XVII,54. Dig: I-I,3; I-III-10; L-XVII 2, 8, 32, 37, 39, 45, 1, 55, 64, 71, 75, 85, 88, 100, 103, 107, 109, 112, 120, 135, 188-1 et passim.

⁴⁸ Cueto Rua, Julio: *El Common Law*, Buenos Aires, La Ley, Cap. I. Alexy, ob. cit., pág. 377.

y común. Toda regla tiene su excepción (o su trampa) reza el refrán popular y desde la dialéctica regla-excepción, podría conjeturarse en términos abarcativos que la legión de excepciones de fondo y de forma que pueblan los textos son expresiones de este principio⁴⁹. Por causa de alguna “utilidad particular”, dijeron los romanos que de esto algo sabían, es admisible un “*Derecho singular*”⁵⁰.

Por un lado, la hipertrofia del principio de universalidad puede llevar al Derecho a un nivel de abstracción tal que lo convierta en teoría celeste, lo sustraiga de toda conexión con la realidad y, en consecuencia, lo deshumanice. Por el otro, la hipertrofia del principio de particularidad puede llevarlo a un anárquico casuismo que desemboque en el nudo voluntarismo del Derecho libre o del tantas veces invocado y mal entendido “situacionismo”⁵¹. Tenemos aquí la eventualidad de un conflicto de principios “in extremis”.

El *principio de permanencia o conservación* tiende a dotar a las normas de continuidad, firmeza y solidez sustrayéndolas de mutaciones, modas y otros avatares pasajeros del “πάντα ρεῖ” (todo fluye) del oscuro Heráclito. El origen del Derecho radica en las costumbres (*mores*) que, a diferencia de la moda, requiere permanencia en el tiempo. Las constituciones tienen proyección a largos plazos generacionales que la protegen de mutaciones con precisas y especiales reglas sobre las reformas. Las leyes se sancionan con vocación de perdurar en el tiempo. En suma, las normas jurídicas, su interpretación y aplicación requieren una continuidad y previsibilidad que se patentiza en el ardiente reclamo de “seguridad jurídica” en las relaciones nacionales e internacionales.

El *principio de cambio o realización* hace que el Derecho no pueda estar desatento a las multiformes variaciones del mundo actual sin quedar rezagado en un inmovilismo tan anacrónico que lo tornaría absolutamente estéril para cumplir en él su función armonizadora. Los cambios no pasan a las apuradas y desaparecen; reclaman su lugar móvil en la continuidad del Derecho y por ello toda norma es susceptible de reforma, derogación o abrogación.

En la estructura sincrónica-diacrónica el principio del cambio se articula armoniosamente con el de permanencia. Arangio Ruiz⁵², célebre romanista,

⁴⁹ Cfr: *Dig. Iustiniani*. Volumen Octavvum. Articuli et indices, Statut Moscovia, Ctatyt Mochba, 2006, vox Exceptio.

⁵⁰ Dig. I-III, 16.

⁵¹ Maggio, L.A.: Comunicación “Derecho Romano, casuismo no situacionismo”, *XIII Congreso Latinoamericano*, Cuba, 2002.

⁵² Dig. I-III, 13, 26, 28. *Storia del Diritto Romano*, 7ma. ed., Casa Editrice Dott., Napoli, Cap. II.

ilustra a propósito de un pasaje del Digesto que era una *“idea inmanente al pensamiento jurídico romano que toda ley tenía una eficacia perpetua”*, una vez dictadas permanecían para siempre, como indemnes a los pasos del tiempo, sin perjuicio de las sucesivas adaptaciones mediante nuevas leyes que tiempos y circunstancias demandaren; pero la nueva ley *“no abrogaba la anterior y únicamente podía establecer que las violaciones y de aquella, causadas por la aplicación de la nueva, quedarían impunes”*. No hay rupturas sino una paulatina recepción de los afluentes en el cauce principal del “continuum” jurídico que podría simbolizarse en la consigna *“nova et vetera”*.

La hipertrofia del principio de permanencia puede ensombrecer la imagen del Derecho como cosa detenida en el tiempo, estratificada, conservadora y seguramente no falte quien, en uso de las simplificaciones usuales, lo tilde como “de derecha”. La hipertrofia del principio del cambio puede dejarlo a merced de cualquier ola novedosa en un vaivén sin destino cierto, aunque tampoco faltara quien lo llene de encomios “progresistas” o “de izquierda”.

Sobre la traslación de los cuatro principios al Derecho he tenido oportunidad de tratar el tema más extensamente en otra ocasión⁵³.

Ahora bien, la función del Derecho como artífice de la paz social difícilmente, por no decir imposible, puede articularse mediante la aplicación de un solo principio por la elemental razón de que en cada circunstancia concreta confluyen, como si fuera una *“vocatio in ius”*, al menos dos de ellos en conflicto. La aplicación excluyente de un solo principio no arroja una solución justa sino una disolución autoritaria, impiadosa cuando no inhumana, del conflicto. El imperativo categórico de Kant “huele a crueldad” (Nietzsche). El principio “no matarás” hecho efectivo absolutamente sin contemplación de todo otro, haría inviable, por ejemplo, la legítima defensa. El principio de seguridad podría neutralizar ciertos actos de cooperación social. El principio de la verdad impondría la delación. Y muchos otros absurdos conduciría el “unicato” de los principios. De lo que se trata entonces no es de la aplicación de principios “superiores” en detrimento de los demás o del cumplimiento en grado máximo (*optimo iure*) de todos los que litigan en la emergencia concreta, sino de la mejor “armonización” de todos ellos de modo que, de no poder componerse, resulten lo menos lesionados en cuanto fuere posible. *“En los principios reconocidos interesa más su no transgresión que su cumplimiento”*⁵⁴. La evaluación de los distintos principios concurrentes en la decisión jurisdiccional otorgando a cada uno de

⁵³ “Conflictividad de principios”, *Actas del XVI Congreso Latinoamericano de Derecho Romano*, Universidad de Costa Rica, 2008.

⁵⁴ R. Maliandi: “Introducción”. En: *Ética, dilemas y convergencias*.

ellos un cierto peso específico en el balance final decisorio, pone en ejercicio el “*principio de ponderación*”⁵⁵, como uno de los elementos esenciales de la argumentación jurídica. Hay múltiples ejemplos de esta elevada metodología ético-jurídica. “*Dura lex, sed lex*”, sin embargo “*summum ius, summa iniuria*”, “*extrema se tangunt*”, etc.

La “armonización de los principios” es de amplia recepción en el terreno doctrinario y jurisprudencial⁵⁶. Desde la Suprema Corte a los diversos tribunales del país en legión de fallos que sería muy extenso consignar, se postula e insiste en que los principios han de ser ponderados, calibrados y puestos en autos de tal forma que mediante la armonización de todos los que estén en juego mejor contribuyan al sentido y objetivos del servicio de justicia. Sin embargo, cuando se trata de la efectiva valoración y aplicación de principios concurrentes, en última instancia su balanceo queda librado al “prudente arbitrio” del juez (o en su caso del legislador). Y es aquí donde precisamente la convergencia propuesta por Maliandi puede prestar su mejor servicio. El “prudente arbitrio” es un concepto bastante ambiguo y de límites difusos que dependen finalmente del criterio o la postura gnoseológica (cuando no de sus prejuicios y/o condicionamientos) del juzgador pudiendo en consecuencia producir resultados meramente intuicionistas, emotivistas, subjetivistas y otras irracionalidades. Es en este momento cuando se acentúa la necesidad de una “axiología bien fundada” para fundamentar con el mejor grado de objetividad posible las decisiones sobre principios en pugna.

La “convergencia” avanza sobre las aproximaciones metodológicas a la singularidad de los casos al conjugar funcionalmente los lineamientos de la ética del discurso con los de la ética de los valores, permitiendo acceder a contenidos “materiales” y en este aspecto la “doble legalidad” de los valores y todo cuanto pueda avanzarse en la tematización de la conflictividad, pueden servir de extraordinaria herramienta en el momento procesal de “ponderación” de los intereses polémicos. Ya no se trata solo de conducirse con “reglas y formas” ni de “balancear” los principios intervinientes según aquel “prudente arbitrio” del legislador o del juez, sino además de sopesar la mayor o menor virtualidad axiológica de cada uno, asignarle un rango y construir una arquitectura funcional de principios sobre bases sólidas sustentables intersubjetivamente. Si bien no se tiene y probablemente sea imposible una tabla de prioridades, se trata de sostenedores consistentes para la administración racional de los principios de modo que las decisiones puedan ser objeto de consentimiento o crítica no solo por

⁵⁵ Alexy, ob. cit., 341, 390.

⁵⁶ Vigo, Rodolfo L.: “Iusnaturalismo actual”. En: Massini Correas, Carlos (comp.), Abeledo Perrot, 473/74.

“correctas o incorrectas” sino también por ser “justas e injustas”, es decir, se pueda “argumentar” racionalmente desde otro posicionamiento. Rawls denomina “*justicia puramente procesal*” a la que consiste en la sola observancia del procedimiento, pero no sería aventurado pensar que el hombre “sub lite” prefiera la que también denomina “*justicia procesal imperfecta*” es decir que sea declarado culpable o inocente si y solo si ha cometido o no el hecho que se le imputa⁵⁷, aunque alguna regla procedimental haya sido algo desatendida. Porque esa es la cuestión. ya que el corazón de los que tienen “hambre y sed de justicia” estará siempre inquieto mientras la teoría jurídica solo pueda ofrecerle “un resultado correcto...con una seguridad relativamente grande”⁵⁸. Y la pregunta siempre latente es : lo “justo”, será la tierra ganada por la racionalidad formal al mar de la injusticia o la otra orilla siempre inalcanzable?. Recordando el principio de complementación de Apel, el autor de este trabajo cree que hay un deber moral de intentar alcanzarla, al menos hasta dónde sea posible.

⁵⁷ *Teoría de la Justicia*, II, 14.

⁵⁸ Alexy, ob. cit., 344.

El *a priori* de la conflictividad

Ricardo Maliandi*

Resumen

El “*a priori* de la conflictividad” está ligado a lo que Hartmann designó “antinomía ética fundamental”: el conflicto básico entre las *legalidades preferenciales* (altura y fuerza axiológicas), que operan como principios. En la ética convergente se reconocen cuatro. Se asume la AEF de Hartmann, pero agregando la contraposición sincrónica entre las exigencias de universalización y de individualización. El sentido mismo de la moralidad reside en su estructura conflictiva: este es el punto de partida de la ética convergente, que a su vez recurre a la ética discursiva, pero integrándola en un pluriprincipialismo. El principal problema ético resulta ser, entonces, el de cómo maximizar la convergencia entre los principios.

Artículo

Los conflictos nos asedian desde dos perspectivas distintas: la que podría llamarse externa o exógena, correspondiente a aquellos conflictos que enfrentamos, ya sea porque los *tenemos* –es decir, se nos presentan como “dilemas”, u opciones entre las que tenemos que decidir, sabiendo que cualquiera de ellas implica un “sacrificio” o una transgresión de la otra-, o porque *estamos* en ellos, participando como una de las partes en colisión, y otra perspectiva interna o endógena, proveniente del carácter bidimensional de nuestra razón. Puede admitirse que esta es la “facultad que proporciona principios *a priori*”, como quería Kant, pero es también la facultad *crítica*, de “separación” entre lo que ella misma puede y lo que no puede.

Desde luego, esto lo sabía Kant mejor que nadie. Pero Kant mismo no advirtió que esta dualidad de funciones era equivalente a una peculiar escisión. La razón se enfrenta consigo misma porque opera, por un lado, como una especie de inmensa confianza, y, por el otro, como una inmensa desconfianza. Y el

* Es doctor en Filosofía por la Universidad de Maguncia, Alemania. Profesor titular de Ética en las universidades de La Plata, Buenos Aires y (actualmente) Mar del Plata y Lanús. Director de la Licenciatura en Filosofía UCES. Profesor invitado en diversas universidades del mundo. Es investigador del CONICET y académico correspondiente de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Es presidente de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas; director del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús. Obtuvo el Premio Konex de Humanidades, especialidad Ética, Premio Nacional de Filosofía, Premio Provincial de Ciencias (provincia de Buenos Aires). Es autor de cerca de 200 artículos en revistas filosóficas de diversos países y de 12 libros, especialmente acerca de temas de ética contemporánea.

caso es que solo en la simultaneidad de *ambas* operaciones se comporta ella en su modo auténtico. Confianza y desconfianza no pueden constituir por lo tanto una relación contradictoria, como podría parecer. Una confianza extrema es tan irracional como una extrema desconfianza. Confiar en todo es ingenuidad pueril e irresponsable; desconfiar de todo equivale a una clausura paralizante. La auténtica racionalidad tiene que expresarse mediante un peculiar oxímoron: una *confianza desconfiada* o una *desconfianza confiada*. Confianza y desconfianza son actitudes complejas y que admiten grados diversos de operación, y que, por lo mismo, no solo no son totalmente incompatibles, sino que determinan la búsqueda racional de *convergencia*. Esto vale, creo, tanto para la función teórica como para la función práctica de la razón: tanto para la producción de conocimiento como para la guía de la acción.

Es este segundo aspecto el que aquí me interesa. En su carácter de proveedora de “principios *a priori*”, es decir, de *fundamentos*, es la razón práctica una instancia anticonflictiva por excelencia. “Guiar” la acción humana es ayudarla a dar cuenta de los conflictos por las que dicha acción inexorablemente atraviesa. Para la razón fundamentadora nada hay, en la praxis, más importante que evitar un conflicto que puede evitarse o resolverlo si puede resolverse. Más aún: ese “lado” de la razón incluye la disposición incluso a *disolver* conflictos, es decir, a eliminar una de las partes en conflicto, o subordinarla a la otra. La teoría de la razón en que he venido, desde hace varios decenios, sustentando mi propuesta de una “ética convergente” concibe que en la dimensión *fundamentadora* de la razón la *anticonflictividad* es *constitutiva*. Esto determina la ilusión, la falsa convicción, la ilimitada *confianza* de que *puede* salir siempre airosa en su manejo de los conflictos. Proyectada a la realidad social y política, representa la confianza “ilustrada” de la razón en sí misma, lo cual suele derivar en la instalación de regímenes políticos autoritarios o totalitarios. Toda unilateralización es tergiversadora, y lo mismo ocurre cuando viene por el lado de la otra dimensión, la crítica, que, si ejerce el monopolio, deriva en posturas escépticas o relativistas. La convergencia entre las dos dimensiones es posible porque la crítica no representa una postura contradictoria con la fundamentación: no es -bien entendida- un panegírico de la conflictividad, sino simplemente una percatación y asunción de la misma.

Al hablar de la bidimensionalidad de la razón trato de acentuar su paradójica bifuncionalidad, y de distinguirla de otra bifuncionalidad que también es propia de la razón: la correspondiente a lo que desde Kant se alude cuando se contraponen los términos “razón teórica” y “razón práctica”. En ambos casos la razón conserva, a mi juicio, su carácter de facultad *única*. Lo que llamo “dimensión fundamentadora” es la necesidad racional de dar respuestas a las preguntas “por qué”. Entiendo que, en definitiva, los “principios”

son los criterios más generales para dichas respuestas. Pero, y sobre todo en el ámbito de la praxis, esa dimensión equivale a aprobación del orden y la armonía, y, correspondientemente, desaprobación del desorden y del conflicto, mientras que la dimensión “crítica” es una especie de “estar en guardia” frente a las propuestas de la dimensión fundamentadora, una peculiar *desconfianza* -como ya apunté- en toda fundamentación, y cuando se trata de cuestiones prácticas, una peculiar *desconfianza* en la capacidad de la razón para evitar o resolver conflictos. Pensar la crítica como actitud preconizadora o enaltecedora de la conflictividad sería malentenderla. La crítica *reconoce* la conflictividad, no en el sentido de *celebrarla*, sino en el de ponerla al descubierto, de oponerse a que se la disimule o se la enmascare (tendencia que, en cambio, es propia de la fundamentación). La crítica es, como lo remarcó Kant suficientemente, admisión de los límites de la razón. Desde la crítica se percibe lo que suele pasar inadvertido a la fundamentación: la gran complejidad y, en conexión con esta, la inevitable conflictividad de lo real. Esa percepción es tan importante para la razón como lo es la búsqueda de fundamentos. Lo irracional es lo arbitrario, pero se puede, justamente, ser arbitrario de dos maneras: por falta de fundamentación o por falta de crítica. Ahora bien, donde falta la capacidad para advertir la importancia de los fundamentos, se pierde también la racional repugnancia por lo conflictivo, y, en consecuencia, se quebranta o se abandona el impulso dirigido a resolver o minimizar los conflictos; y donde falta la comprensión de la inevitabilidad de los conflictos, se tiende a construir armonías artificiales y a la peligrosa ilusión de liquidar toda conflictividad. Arbitrariedad equivale a razón unilateral. Tan arbitrario es el “fundamentalismo” como el escepticismo moral, aunque parezcan oponerse entre sí. También podría decirse que se oponen de un modo similar al de la oposición lógica de los enunciados contrarios (no pueden ser ambos verdaderos, pero pueden ser ambos falsos, a diferencia de la de los enunciados contradictorios, en la que siempre hay uno verdadero y otro falso). En este caso son ambos éticamente inadecuados. Sus resultados son similares: la razón unilateral no puede dar respuestas adecuadas frente a los conflictos.

Vista la cuestión desde otro ángulo, puede decirse que la ética convergente se opone a la concepción según la cual fundamentación y conflictividad son incompatibles. El intento de fundamentar normas o valoraciones conserva su sentido aunque se reconozca que los conflictos son, en general, inevitables, y una fundamentación, por más coherente que sea, no brinda una panacea contra los conflictos. La *convergencia* entre las dimensiones de la razón implica dos o tres conceptos que -lo admito- pueden, y de hecho *suelen*, suscitar discrepancia y resistencia: el “*a priori* de la conflictividad” y la posibilidad de “cumplimientos graduales” de los principios éticos. Esto último va unido a una tercera noción: la de la “imposibilidad de los óptimos”. La ética convergente sostiene, en suma, que solo mediante

estas concesiones es posible evitar tanto el absolutismo como el relativismo éticos. En el presente trabajo se trata especialmente el primero de esos conceptos.

La idea de un “*a priori* de la conflictividad” está directamente ligada a lo que Hartmann, en su *Ethik*, designó “antinomía ética fundamental” (*ethische Grundantinomie*). Con esa expresión designaba Hartmann la estructura conflictiva existente entre las *legalidades preferenciales*¹. En la “ética material de los valores” tales legalidades determinan el carácter *moral* de un acto. Scheler había establecido una legalidad preferencial única, consistente en la *jerarquía* axiológica, es decir, en la “altura” jerárquica en que se encuentra el valor intentado (siempre un valor extra-moral)². Este es el punto de partida para la importante distinción entre “valor intentado” y “valor de la intención”, que Hartmann hará explícita más tarde. Otro gran hallazgo de Scheler, en estrecha vinculación con lo anterior, consiste en su percatación de que el valor moral no puede ser “materia” del acto volitivo moralmente bueno. En otros términos: la moralidad no se realiza si apunta a sí misma. Scheler lo expresa con una decisiva imagen, que también será retomada por Hartmann: el valor moral *aparece* “a espaldas” (*auf dem Rücken*) de ese acto volitivo³. Sin embargo, Hartmann discrepa con Scheler en que el acto moralmente bueno tenga que ser *exclusivamente* el que intenta los valores superiores (dentro de la escala jerárquica percibida por el agente). Esta discrepancia es especialmente significativa en relación con la mencionada “antinomía ética fundamental” (en adelante, AEF). Además de la de la “jerarquía”, es decir, la *altura* del valor, es necesario reconocer la legalidad preferencial de la “fundación”, es decir, la *fuerza* del valor. Los valores “superiores” se *fundan* en los “inferiores”. Scheler había creído lo contrario, cometiendo así lo que Hartmann denomina “inversión de la relación de fundación”⁴. Es como si Scheler, por así decir, *colgara* los valores inferiores de los superiores, mientras que Hartmann *apoya* los superiores sobre los

¹ Tomo el término “legalidad preferencial” (*Vorzugsgesetzlichkeit*) particularmente de Hans Reiner, quien dedica un interesante análisis a ese concepto y al que volveré a referirme más abajo. Cf. Reiner, H., 1974: 168 ss.

Sobre el tema de la “antinomía ética fundamental” me he ocupado antes en diversos lugares, a los que remito para un análisis más detallado. Cf. Maliandi, 1982, 1984: 22 ss., 1991: 58 ss., 1993: 110 ss., y 1998: 212 ss. y 225 ss.

² Scheler pensaba que el “criterio” para considerar algo como “bueno” (o “malo”) en la esfera del querer consiste “en la coincidencia” (o el antagonismo) del valor intentado en la realización con el valor preferido, o, respectivamente, en el antagonismo (o la coincidencia) con el valor de la posposición” (Scheler, M., 1966: 48). La *única* “legalidad preferencial” que Scheler reconoce es, pues, la de la “altura” de un valor (“preferir” es *aprehender* emocionalmente esa altura, es un *acto de conocimiento* emocional-intencional).

³ Cf. loc. cit.

⁴ Cf. Hartmann, N., 1962:254 ss.

inferiores. Esto implica el descubrimiento de una *escisión* en el seno mismo de la moralidad: esta exige preferir, por un lado, los valores más “altos”, pero también, por otro lado, los más “fuertes.” Hay así una especie de conflictividad estructural del *ethos*: todo esfuerzo por realizar los valores más altos implica una transgresión de los más fuertes, y viceversa.

Mutatis mutandi, tenemos aquí lo que en el lenguaje popular suele expresarse como el antagonismo entre lo “importante” y lo “urgente.” Pueden darse, en la praxis, casos en que coincidan; pero son la excepción de la regla, y aun entonces se mantiene la escisión de los criterios de preferibilidad. No se trata tanto de la clásica oposición entre el “espíritu” y la “vida” (que, desde luego, también está presente en esto) como del dilema básico entre lo que *da sentido* a la vida humana y lo que le *da vigor* o, en general, le posibilita la *subsistencia*. Puede verse asimismo en algunos dilemas clásicos, como el de Aquiles: la opción entre una vida breve, pero intensa, o una vida prolongada pero insignificante, o el que se da en bioética entre la opción por la “calidad” o la “cantidad” de vida. Son modos de antagonismo que cristalizan en conflictos empíricos, fácticos, concretos, pero que ejemplifican una estructura conflictiva básica.

Hartmann advirtió que, más allá de las exigencias unilaterales de la “altura” y la “fuerza”, se plantea la exigencia de procurar alguna forma de “síntesis” entre las mismas; pero advirtió también que ni siquiera en la concreción de semejante síntesis (siempre extremadamente difícil) se aseguraría una total solución de la AEF⁵. Creo que esto puede interpretarse, precisamente, en términos de la “aprioridad” de dicha antinomia. La ley hartmanniana de la “fuerza” contiene una exigencia *negativa*, vinculada a valores negativos (disvalores), de los que constituye una “ateleología”. Esta, a su vez, no contradice, sino que más bien *continúa* la “teleología” de los valores positivos⁶. En general, según Hartmann, todas las “antinomias axiológicas” plantean exigencias de “síntesis”, pero la que emana de la AEF es de un tipo especial, porque no se refiere a los valores en cuanto tales, sino a los cumplimientos de la “altura” y la “fuerza” de los mismos. El de la primera está condicionado por el de la segunda: “quien realmente quiere la altura tiene que querer ante todo los fundamentos”⁷.

⁵ Cf. Hartmann, N., 1962:610 ss.

⁶ Cf. *Ibid.*, 611. Para Hartmann los disvalores inferiores son la contraparte negativa de los valores (positivos) inferiores, mientras para Scheler lo son de los valores (positivos) superiores. Esta diferencia se deriva, simplemente, de la diferencia entre las maneras de concebir las leyes preferenciales.

⁷ *Loc. cit.*,

Creo que lo relevante en todo esto es la captación que tuvo Hartmann de la conflictividad del *ethos*, precisamente como principal factor determinante de la complejidad del mismo. Si bien admite que la síntesis es posible, no cree que lo sea *siempre*, ni que se dé espontáneamente, sino que constituye un *desiderátum* de la razón. Pero precisamente, y en virtud de una ley dialéctica elemental, todo requerimiento de síntesis presupone una antítesis. Hartmann enfatiza la necesidad de la búsqueda de síntesis porque tiene plena conciencia de la estructura antitética de los fenómenos morales. Las antinomias y los conflictos recorren, como hilo conductor, la extensa *Ética* hartmanniana. Dado que la síntesis no se alcanza siempre, hay que estar también dispuesto, en cuestiones éticas, a encontrarse con antinomias estrictas, es decir, insolubles (o *insintetizables*, si se me permite el neologismo). Pero esta circunstancia no debe desalentar la tarea de la búsqueda de síntesis, pues las antinomias auténticas o extremas constituyen solo casos especiales, o incluso excepcionales, de agudización en los antagonismos axiológicos⁸. Además -y este hecho es insoslayable- nunca puede saberse de antemano si un caso determinado de conflicto de valores es absolutamente insoluble, y, por tanto, la exigencia de síntesis se mantiene como válida, con independencia de su efectiva viabilidad⁹. A su vez, esta exigencia no significa que se niegue la conflictividad axiológica. Una negación semejante, cuando acontece, es falaz y prejuiciosa: proviene, según Hartmann, del “prejuicio del postulado de armonía”¹⁰.

Contra esa negación, la filosofía de Hartmann, se caracteriza por su decisiva afirmación de lo conflictivo. Así lo remarca también Michael Landmann:

Entre los grandes méritos persistentes de Hartmann, no reconocidos por una generación descaminada, se encuentra la de haberse opuesto a la suposición básica de la filosofía anterior de que todas las antinomias, aunque no fueran solubles para nosotros, tendrían que serlo en sí mismas, es decir, que ellas solo podrían ser antinomias de nuestra razón y no antinomias del ser¹¹.

La alusión a la exigencia de “síntesis” no incurre en inconsecuencia. La exigencia de procurar soluciones a los conflictos, e incluso la *impugnación* de los mismos, es propia de la razón práctica, y se corresponde con la impugnación de lo contradictorio característica de la razón teórica. Cada

⁸ Cf. *ibid.*, p. 575-576.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 574.

¹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 149 ss. Esto se vincula con lo que Hartmann apunta en su *Fundamentación de la ontología*: “La primacía ontológica de la unidad es, en el fondo, un prejuicio racionalista” (Hartmann, 1965: 55).

¹¹ Landmann, M., 1963: 42. Cf. también *Ibid.*, 142.

intento de resolver, o minimizar de algún modo un determinado conflicto, es una respuesta racional frente a la conflictividad, y, en tal sentido, una peculiar confirmación de esta. En cambio, las negaciones *dogmáticas* de la conflictividad excluyen de entrada toda posible solución o minimización de conflictos concretos. A su vez, las enfatizaciones *escépticas* de lo conflictivo la excluyen expresamente. Según la habitual expresión, *los extremos se tocan*: dogmatismo y escepticismo son dos maneras de bloquear la búsqueda de soluciones racionales a los conflictos. El pensamiento *crítico* descarta los criterios unilaterales y admite que las soluciones, aunque a menudo muy difíciles, no siempre son imposibles.

La idea de la AEF permite comprender que la conflictividad moral está ligada a “legalidades preferenciales” (*Vorzugsgesetzlichkeiten*). La cuestión es tratada especialmente por la ética material de los valores, aunque justamente Scheler, fundador de esa ética, no llegó a percibirla claramente, porque solo registró una de tales leyes. Cuando Hartmann encuentra que hay por lo menos dos, que a su vez se oponen entre sí, se abre al pensamiento la sugerencia de que quizá haya un número mayor. Hans Reiner, uno de los últimos representantes de esa corriente ética, quien precisamente acuñó la expresión “legalidad preferencial”, llegó a reconocer diez de tales legalidades: 1) “altura”, 2) “fuerza” (que Reiner propone denominar “urgencia axiológica”), 3) “urgencia temporal”, 4) “cantidad de la realización axiológica” (principio utilitarista que puede aplicarse cuando las otras condiciones aparecen como iguales), 5) “probabilidad de éxito” (como la anterior), 6) “Posibilidad de que esté presente o aparezca un defecto cuya eliminación también debe decidirse como una forma de realización axiológica”, 7) “exigencia (negativa) de no lesionar (en la medida de lo posible), valores existentes”, 8) posibilidad de *colaboración*, según las distintivas características personales, en la realización o la conservación de un determinado valor que requiere la intervención de una pluralidad de personas, 9) las capacidades y recursos de un individuo, en comparación con otros, para realizar o conservar un valor que en determinada situación interesa a todos, y 10) las capacidades y recursos de un individuo para la conservación o la realización de un valor distinto del que interesa inmediatamente en la situación dada (y que conviene entonces reservar para ese otro valor)¹².

Las dos primeras de esas “legalidades” (designadas también por Reiner “principios preferenciales”) son las interrelaciones axiológicas ya señaladas por Hartmann, Las otras ocho no aluden directamente a los valores, sino a sus *realizaciones*. Las numeradas de 3 a 7 se refieren a aspectos objetivos y las que van de 8 a 10, a factores personales, como exigencias dirigidas a cada persona individual en relación con circunstancias

¹² Cf. Reiner, H., 1974:168 ss. También Maliandi, R., 1984: 25-27.

axiológicas objetivas. Las diez legalidades son “racionales”, pero Reiner añade aún un principio *irracional*, al que llama “principio del *daimonion*”, aunque aclarando que correspondería más bien a las “voces” que oía Juana de Arco que al *daimon* socrático. De todos modos, ese principio es solo un “complemento” de los otros y, a diferencia de ellos, no puede servir de fundamento a las normas de conducta.

Vistos desde la ética convergente, los diez principios de Reiner representan variantes de los *principios cardinales*: dos sincrónicos (universalización e individualización) y dos diacrónicos (conservación y realización)¹³. Es importante recalcar ahora que la AEF de Hartmann constituye el modo en que este pensador descubrió lo que en ética convergente designo como *conflictividad diacrónica*. En efecto, para él los valores “altos” exigen *realización*, en tanto que los “fuertes” exigen *conservación*. Lo que Hartmann no

¹³ Entre los principios de Reiner, yo diría que el 3 (urgencia temporal) alude, como el 2, a la conservación. Por cierto, aunque se trata de un motivo que impele a la acción, lo hace para evitar alguna forma de destrucción. *Aprovechar la oportunidad* es, en realidad, un dictado de la astucia, una estrategia para *facilitar* la acción, mientras que la acción emprendida al margen de la “ocasión” es un dictado de la valentía, y tiene que ver, en todo caso, con el principio 1 de la serie (“altura”). La diferencia entre el 2 y el 3 puede estar, a mi juicio, en el aspecto sincrónico: mientras el 2 guarda alguna relación con el de universalidad, el 3 parece más cercano a la exigencia de atender lo individual, único, irrepetible. El principio 4 (lo mismo que el principio de utilidad en el sentido cuantitativo benthamiano, al que expresamente remite) es un modo en que se presenta la exigencia de universalidad, bajo el supuesto de un equilibrio. Creo que Reiner debió intercalar a continuación de este un principio de la “cualidad” de la realización axiológica, que hubiera podido equipararse a la corrección del principio de utilidad operada por Mill (a menos que se entienda que ello está ya previsto en el principio 1). El 5 (probabilidad de éxito, también en relación con el principio de utilidad) alude a lo diacrónico. Podría parecer vinculado con el principio de realización; pero en realidad lo está con el de conservación: no prioriza la acción como tal, sino que la restringe. No enfatiza el valor del riesgo, sino el de la precaución. Quien se basa en aquello de que “es mejor un pájaro en mano que cien volando” (o, como se dice en alemán: “*Besser einen Spatz in der Hand als eine Taube auf dem Dach*” -mejor un gorrion en la mano que una paloma en el techo-), opta claramente por el principio de conservación. Reiner observa que este principio tiene significación moral solo en la medida en que no esté atado a intereses egoístas (cf. Reiner, 1974:170). Con ello se reconoce, a mi juicio, al menos de modo implícito, nuevamente el carácter universalista del principio de utilidad. El principio 6 (probabilidad de eliminar un determinado defecto) puede expresarse como principio de realización, o, más específicamente, como uno de los “axiomas deonto-axiológicos” de la conflictividad diacrónica. Se vincula, por tanto, con el principio que Reiner enumera como 1, del cual representa su parte negativa (cada principio diacrónico tiene esa doble faz o polaridad). El principio 7, en cambio, es, en la versión ético-convergente, la forma positiva del principio de conservación: la exigencia de conservación de lo axiológicamente positivo. Los principios 8, 9 y 10 de Reiner aluden explícitamente a la necesidad ética de considerar los factores individuales. Desde luego, algo similar hace el “principio del *daimonion*”, aunque tenga carácter irracional. Una oscilación entre lo racional y lo irracional es propia de lo que se conoce como “ética de la situación”, cuyo mérito reside en reconocer, expresa o tácitamente, el valor de lo individual, aunque al precio de incurrir en la unilateralidad consistente en negar la universalidad y en el desconocimiento de que toda situación, en definitiva, contiene alguna forma de enfrentamiento entre lo individual y lo universal (cf. Maliandi, 1984:50 ss. y 104-105).

vio claramente es la relación que se da entre esas exigencias y las sincrónicas, pese a que tampoco estas escaparon a su observación y su análisis.

Aclaremos: por un lado, Hartmann restringe el sentido de su AEF al aspecto diacrónico (conservación-realización). Pero también se ocupa por otro lado del conflicto sincrónico (universalidad-individualidad), aunque desde luego no con esa denominación, y lo hace en diversos contextos, a saber: 1) en la exposición de las oposiciones axiológicas cualitativo-cuantitativas¹⁴, 2) en la por él denominada “inversión del imperativo categórico”¹⁵ y 3) en la discusión de la “antinomía del deber ser” a propósito del problema de la libertad¹⁶.

A Reiner cabe el mérito de haber mostrado que una concepción pluriprincipialista no es necesariamente incoherente. Pero lo que aquí nos interesa es lo que estaba ya remarcado por Hartmann: que esa pluralidad implica conflictividad. Las exigencias emanadas de los principios son criterios para la acción racional, y el caso es que si se atiende estricta y exclusivamente a uno de los criterios, se desatiende inevitablemente a los demás. Los principios no se interrelacionan *jerárquicamente* sino en forma de antagonismos. Hartmann lo había visto en la AEF, mientras que Reiner destacaba más bien la complementariedad, con lo que incluso la pluralidad de criterios parece o corre efectivamente el riesgo de diluirse en el ambiguo denominador común de lo que él llama el “peso axiológico” (Wertgewicht)¹⁷.

En la ética convergente se asume la AEF de Hartmann, pero se muestra que ella es aún más compleja, por su *entrecruzamiento* con la contraposición sincrónica entre las exigencias de universalización y de individualización. La conflictividad como tal es tema de interés común a la ética y la metafísica. Pero mientras la ética (al menos la ética convergente) reconoce la conflictividad con el propósito de averiguar cómo minimizarla, la metafísica se topa ahí con la cuestión del sentido de la vida y de la realidad en general. La ética no va tan hondo, pero tampoco se aleja tanto de las inquietudes más directas y cotidianas, donde constantemente acontecen conflictos muy concretos que requieren criterios para ser resueltos o tratados de algún modo. Ocurre aquí algo semejante a lo que acontece con el problema de la libertad. Esta podría ser ilusoria, pero si no se la presupone tampoco se puede desarrollar una teoría ética. Sin ella no se puede atribuir responsabilidad al agente, y sin responsabilidad pierde sentido la moralidad. La ética tiene que mostrar algún criterio, o *principio*, que permita reconocer el carácter moral

¹⁴ Cf. Hartmann, 1962: 314 ss.

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 522 ss.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 696 ss.

¹⁷ Cf. Reiner, H., 1974: 176.

de un acto. Desde luego, la razón puede poner en duda la libertad, pero esa duda no puede moverse en el campo de la ética. Ya Kant había advertido que la libertad, aunque puede ser *pensada*, no puede ser *demostrada*. La razón se ve ahí ante uno de sus límites infranqueables, y justamente entonces tiene que pasar de lo que él denominada “metafísica de las costumbres” (lo que hoy llamamos “ética normativa”) a la “crítica de la razón práctica” (que, *mutatis mutandi*, corresponde a lo actualmente designado como “metaética”). La perspicaz distinción entre esos ámbitos problemáticos es mérito kantiano. En ética no se puede demostrar la libertad, pero hay que presuponerla y dejar en suspenso las respectivas dudas. En otros términos, y seguramente con propósitos distintos, esto reaparecerá en pensadores como Husserl o Wittgenstein. La ética, en definitiva, representa una gran *apódosis* de una proposición condicional cuya *prótasis* diría, más o menos, que “si hay libertad de la voluntad, entonces...”¹⁸.

En el caso de la conflictividad se podría plantear la pregunta acerca de si el ser como tal es conflictivo; pero no como pregunta ética, sino metafísica. La ética no puede detenerse ahí porque la acosan problemas más inmediatos y urgentes, que son generalmente conflictivos, problemas de la praxis que, si no se atienden, impiden también, en definitiva, detenerse a considerar cuestiones metafísicas. El famoso *primum vivere, deinde philosophari* no es una mera ramplonería, sino la expresión de un estado de cosas que se refleja en la necesaria separación entre ética y metafísica. El tipo de conflictos que naturalmente interesa a la ética es el de los conflictos *morales*. Pero ocurre que estos son algo así como la especie de un género mucho más amplio. Con frecuencia acontece que, para comprender un conflicto moral, es necesario un rodeo previo por otras formas conflictivas. Los conflictos *intraéticos* o *intramorales*¹⁹ son elementos *constitutivos* del *ethos*. No

¹⁸ El “Licenciado Vidriera” de Cervantes creía ser de vidrio. Aunque esto era producto de un desajuste mental, es decir, algo patológico, y, por tanto ilusorio, la serie de precauciones que el personaje tomaba para no quebrarse, eran, sin duda, *razonables*. Eran coherentes con el supuesto básico. En el caso de la ética, el supuesto básico no responde a una patología; no es producto de una ilusión, sino de una incertidumbre y de una admisible posibilidad. En la praxis no podemos quedarnos con esa incertidumbre, y, por tanto, la cubrimos con una presunción, un “*como si*”, en el sentido de Kant o de Vaihinger, compatible con esa posibilidad. La ética busca criterios razonables en el sentido de su coherencia con aquel supuesto, con aquel “*como si*”. Quizá la libertad sea también ilusoria; pero no lo sabemos. También es posible que no lo sea, y a esta última posibilidad nos atenemos. Se trata entonces de investigar las consecuencias que esto tiene en nuestra vida práctica. El supuesto es lícito para la ética; no lo es para la metafísica. O, mejor dicho, aquella no necesita fundamentarlo, mientras que esta sí. A la ética le bastan fundamentos coherentes con su supuesto básico y que ofrezcan criterios prácticos para la acción.

¹⁹ “Intraéticos” e “intramorales” son usados aquí como sinónimos: se alude con ambos términos a lo que ocurre en el “interior”, o en el “marco”, del *ethos*, es decir, de la moralidad entendida como conjunto de fenómenos morales. Cf. Maliandi, R., 2004:19 ss.

es exagerado definir la vida moral como un entretreído de conflictos. No se trata simplemente de que estos sean inevitables debido a la “imperfección humana”, o porque los genere el egoísmo, las carencias o la natural agresividad, etc., sino de que el sentido mismo de la moralidad reside en su estructura conflictiva. El concepto de “moralidad” sería inteligible donde no hubiera conflictos y no fuera necesario adoptar ante ellos determinadas actitudes. No hay actos morales *unívocos*. Todo fenómeno moral (o inmoral) está estrechamente ligado a alguna situación conflictiva. Es un error frecuente el de creer que los conflictos no son más que una especie de perturbación de una supuesta normalidad de interrelaciones sociales no conflictivas. El punto de partida de la ética convergente, por el contrario, es la afirmación del carácter conflictivo del *ethos*²⁰. Y si se tiene en cuenta que el *ethos* (aunque revista una gran diversidad de formas) es propio de todo grupo humano, resulta que todo lo humano es conflictivo. Esto no implica que “solo” haya conflictos. Hay también, necesariamente, conductas y fenómenos no conflictivos en la vida del hombre.²¹ Pero donde hay seres humanos hay conflictos. No todos los conflictos son morales, pero los más importantes en la praxis tienen al menos alguna arista moral. Moralidad y conflictividad se implican mutuamente. Ahora bien, en el *ethos* no solo hay conflictos entre valores, o entre normas o entre exigencias morales, sino que sin conflictos no habría valores, ni normas ni exigencias morales. Estas instancias, que desde luego pueden estar en conflicto entre sí, son también respuestas a los conflictos. La razón práctica es concebida por la ética convergente como la facultad de *impugnar lo conflictivo*. En la naturaleza los conflictos simplemente *ocurren*. Cada uno de los participantes *naturales* en conflictos procura solo su supervivencia, es decir, su *salida victoriosa* de la situación conflictiva ocasional, sin evaluar los conflictos como tales. El signo distintivo de lo racional, cuando lo racional asciende un mínimo grado por encima de lo puramente instrumental, es precisamente la capacidad de efectuar esa evaluación. No es que la razón práctica *tenga*, entre otras, la función de minimizar conflictos, sino que ella *consiste* eminentemente en esa función. La actitud anticonflictiva es un presupuesto de todo juicio moral normativo o valorativo. Así como la razón teórica es rechazo de lo contradictorio, la razón práctica es rechazo de lo conflictivo. El *ethos* no se explica por la ley natural, sino por la ley moral. Lo que “debe ser” difiere de

²⁰ Este supuesto (a diferencia del de la libertad o el del sentido) no es imprescindible en toda teoría ética. Aquí lo introducimos como un refuerzo del supuesto de que hay un sentido (y que, por tanto, es posible la fundamentación ética), para mostrar cómo ambos supuestos pueden compatibilizarse, contra los argumentos escépticos que señalan la existencia de conflictos como “prueba” de la *falta de sentido*. Se trata, además, de un supuesto directamente vinculado con la concepción -que aquí se defiende- de la razón práctica como actitud básicamente impugnadora de lo conflictivo.

²¹ Más bien hay que afirmarlas: un *ethos* totalmente conflictivo sería imposible, así como un *ethos* totalmente libre de conflictos sería superfluo.

lo que “es”, al margen de en qué medida sean instancias interconectadas, es decir, al margen de que la “dicotomías hecho-valor” esté *desplomada*, según la expresión de Putnam.

La ética convergente es una ética de la conflictividad, más que de la “convergencia”. La conflictividad es su tema central, aunque la convergencia sea el criterio al que apela como recurso para la *minimización* de la conflictividad. Hay que aclarar -en vista de frecuentes malentendidos- que esta ética no sostiene que todos los conflictos *deban* ser sometidos a la convergencia, puesto que, posiblemente, en su mayoría, ni siquiera *pueden* serlo. El principal cometido de esta propuesta ética es el estudio de las estructuras conflictivas del *ethos*. Se asume que todos los fenómenos morales están ligados a conflictos, y que la conflictividad es no solo insuperable, sino que constituye la instancia dadora de sentido a lo moral. La convergencia, por su parte, es elemento de *reflexión*: aunque se conceda que todo lo moral es conflictivo, *también* puede concederse que la ética es posible, es decir, que las normas y las valoraciones morales pueden ser fundamentadas. El reconocimiento de la conflictividad *converge* con la impugnación racional de los conflictos, porque también aquel reconocimiento ha de considerarse como racional.

La ética convergente, como toda teoría ética, constituye un intento de dar alguna respuesta a la pregunta ética básica: ¿qué debo hacer? En esto no es suficiente la solución de casos determinados: hay que encontrar criterios éticos generales, o sea: *mostrar fundamentos y aplicabilidad de tales fundamentos*. ¿Por qué en la conducta moral -que es nuestra forma de relacionarnos con los demás- hay “deberes”? ¿Se justifican en relación con los “derechos” que no podemos dejar de pretender? Las respuestas -muchas de ellas clásicas- a estas preguntas son abundantes y diversas, y a menudo hondamente discrepantes entre sí. La ética convergente enfatiza precisamente esas discrepancias, pero no para relativizar toda propuesta ética, sino por el contrario como un peculiar modo de fundamentación. La conflictividad es aquí entendida como un “hilo de Ariadna” para transitar el complejo laberinto del *ethos*, y se asume que los fundamentos éticos, como demostró Kant, no pueden ser empíricos, y esto equivale a decir que tienen que ser *a priori*. La síntesis de ambos conceptos (conflictividad y fundamentación) está en el *a priori* de la conflictividad. Aunque con diversas acotaciones críticas, la ética convergente se reconoce deudora de la ética del discurso, en la versión de Apel, la cual a su vez retomó la “reflexión trascendental” kantiana para averiguar las “condiciones de posibilidad”, no ya de la experiencia, sino de la argumentación. La reflexión trascendental kantiana, que era monológica, se hizo dialógica y pudo rehabilitar la fundamentación apriorística. La ética convergente, por su parte, reemplaza el monoprincipialismo apeliano por un reconocimiento de cuatro principios,

que se muestran en relación con la bidimensionalidad de la razón y la doble estructura (sincronía-diacronía) y que pueden explicitarse por medio de reflexión pragmático trascendental.

Aunque esto demandaría más espacio que el aquí disponible, esa explicitación tiene lugar, en primera instancia, como reconocimiento de que, cada vez que argumentamos, no solo hemos -ya siempre- presupuesto que la argumentación es el único medio válido al que ha de recurrirse en caso de conflictos de intereses, sino también, y particularmente cuando la argumentación es usada precisamente en búsqueda de soluciones de tales conflictos, que se está en presencia de criterios de acción opuestos conflictivamente entre sí. Apel se vio obligado a reconocer la restricción de la aplicabilidad de su principio del discurso (o “metanorma”) y a proponer, en consecuencia, una “parte B” de la ética, en la que se postula un “principio de complementación” (minimización de recursos “estratégicos” y maximización de recursos “discursivos” para un cumplimiento *in the long run*). Pero marca con ello un tipo de conflicto básico, que se da, por así decir, en un nivel más profundo que el del mero conflicto de intereses que se trata de resolver y que debe ser rigurosamente distinguido de este. La solución racional (o al menos el intento de ella) de un conflicto empírico se da en el marco de un conflicto *a priori* que perturba el desarrollo puro y simple de dicha solución.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.

Apel, Karl-Otto: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998.

Hartmann, Nicolai: *Ethik*, Berlín, W. de Gruyter, 4ª ed., 1962.

Landmann, Michael: *Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte*, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1963.

Maliandi, Ricardo: “Zum Problem der ethischen Grundantinomie”. En: Buch, A.J. (comp., 1982), 1982, pp. 223-237.

Maliandi, Ricardo: *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Biblos, 1984.

Maliandi, Ricardo: *Transformación y síntesis*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.

Maliandi, Ricardo: *Hartmann* (Estudio preliminar y selección de textos), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 2ª ed., 1992.

Maliandi, Ricardo: *Dejar la posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.

Maliandi, Ricardo: *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, 1997.

Maliandi, Ricardo: *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*, Buenos Aires, Almagesto, 1998.

Putnam, Hilary: *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2004.

Reiner, Hans: *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim a.Glan, A.Hain, 2^a ed. de *Pflicht und Neigung*, 1974.

Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern, Francke Verlag, 5e. Aufl., 1966.

El conflicto axiológico del utopismo: igualdad versus libertad

Lucas Emmanuel Misseri*

Resumen

El conflicto entre los valores de igualdad y libertad recorre gran parte de la historia del pensamiento político, el mismo ha sido abordado desde múltiples disciplinas, particularmente la filosofía práctica. El objeto de este trabajo es el análisis del modo en que se manifiesta dicho choque de valores en una tradición de pensamiento político específica: el utopismo. Se emplea la teoría de la conflictividad del filósofo Ricardo Maliandi como herramienta metodológica, la cual brinda una definición de conflicto y conflictividad aplicable al choque de valores en cuestión y a los conflictos utópicos en general.

Artículo

Introducción

El conflicto entre los valores de igualdad y libertad recorre gran parte de la historia del pensamiento político, el mismo ha sido abordado desde múltiples disciplinas, particularmente la filosofía práctica. El objeto de este trabajo es el análisis del modo en que se manifiesta dicho choque de valores en una tradición de pensamiento político específica: el utopismo.

El utopismo tiene una configuración particular que permite hablar de una tradición utópica que tiene sus más ilustres antecedentes en Hipodamo de Mileto, Evémero de Messina, Yámbulo y Platón; pero la misma propiamente se establece con la conformación del género utópico durante el Renacimiento (siglo XVI y principios del siglo XVII). El análisis sincrónico y diacrónico del conflicto entre igualdad y libertad en el marco del pensamiento utópico permite tener una comprensión más cabal de cómo esta problemática se presenta a la hora de la constitución de los programas de los diversos utopistas y cómo se manifiesta dentro de la tradición misma.

* Es profesor y licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús y becario doctoral de CONICET, especializándose en la historia del pensamiento utópico y de la filosofía del Renacimiento. Es director de la revista *Prometheus* desde 2004 al presente.

La herramienta metodológica que se emplea es la teoría de la conflictividad del filósofo Ricardo Maliandi. Como consecuencia de ello, el trabajo está dividido en cuatro secciones. En la primera, se exponen las definiciones de conflictividad, utopismo, utopía y otros conceptos claves para la mejor comprensión del marco en el que se estudia el choque de valores ya mencionado. En la segunda sección, se especifican algunos de los principales conflictos que surgen del pensar utópico, algunos de ellos ya anticipados en la relación entre conflictividad y utopismo desarrollada en la primera sección. En la tercera, se señalan rasgos de la perspectiva diacrónica del conflicto entre igualdad y libertad dentro de la tradición utópica, particularmente la crítica distópica del siglo XX al eutopismo renacentista. En la última sección, se aborda la perspectiva restante del conflicto, la sincrónica, y se analizan algunos intentos de soluciones utópicas y liberales.

1. Conflictividad y utopismo

“...la utopía encierra en su seno una situación conflictiva,
esencialmente conflictiva...”

Roberto Rojo. *Más allá de la utopía*¹

Previo al desarrollo de la teoría del conflicto de Maliandi y su aplicación al utopismo hay que definir los siguientes términos con el fin de evitar equívocos: utopismo y utopía y conflicto y conflictividad. Dado que los constituyentes de ambos pares son semejantes pero no idénticos y suelen ser confundidos con frecuencia.

En principio, la definición de utopía es todo un tópico de por sí. Podría decirse que hay tantas definiciones de utopía como estudiosos de ella, algo que recuerda a una de las disciplinas que la estudia: la Filosofía². Sin embargo, una definición parece imponerse en los estudios más recientes por su eficacia: la que la considera un género literario dentro del ámbito del pensamiento político y filosófico. Debido a que esa definición tiene un éxito explicativo sustentado en su capacidad para describir qué es y qué no es una utopía, algo de lo que adolecen definiciones muy abarcativas, *v. gr.* la de Karl Mannheim³. No obstante, pese al predominio de esta definición del que se hace eco este trabajo es necesario aclarar que la utopía excede el ámbito de lo literario y que dicha definición responde exclusivamente a un

¹ Rojo, R.: *Más allá de la utopía*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1999, p. 191.

² Es importante aclarar que no es la única, puesto que el fenómeno utópico es, en la actualidad, un *topos* multidisciplinar que incluye además de la filosofía: a la sociología, a la crítica literaria y a la historia.

³ Mannheim en *Ideología y utopía* define la utopía como todo movimiento intelectual de cambio social.

solo enfoque de los múltiples que existen. El sociólogo e historiador polaco Bronisław Baczko distingue cinco posibles enfoques para el estudio del fenómeno utópico⁴:

1. El enfoque mencionado, en el que las investigaciones toman a la utopía como un género literario, principalmente novelístico y estudian su historia, sus técnicas, sus influencias y sus variantes. Constituyen un ejemplo de este enfoque Alexandru Cioranescu, Raymond Trousson y Vita Fortunati, entre otros.
2. Otras investigaciones estudian el pensamiento utópico como un todo más amplio seleccionando aspectos generales de esa forma particular de reflexión y cómo la misma se manifiesta de diversos modos en la historia de la humanidad. Un exponente de este enfoque fue Frank Edward Manuel junto a su esposa, Fritzie Manuel.
3. Otras ponen el acento en las utopías llevadas a la praxis tomando como objeto de estudio comunidades concretas que pretenden materializar un ideal social. Para ello historiadores y sociólogos analizan sus instituciones y relaciones sociales.
4. Otras apuntan al estudio de los materiales simbólicos de las utopías, entre ellos reconocen dentro de estas: los mitos sociales, las otras formas de imaginarios, la influencia histórica y la religiosa.
5. Por último, las investigaciones de “períodos calientes” de la utopía esto es, aquellos períodos particulares de la historia en los cuales la producción utópica se ha visto acrecentada de forma desmesurada. Un ejemplo de estudios de este tipo lo constituyen el del propio Bronisław Baczko sobre el iluminismo francés: *Lumières et utopie* (1979) y el de James Colin Davis sobre la eclosión utópica de Inglaterra entre 1516 y 1700: *Utopia and ideal society* (1981).

Ante la necesidad de solucionar el desfasaje semántico, que se crea a partir de la definición de utopía del primer enfoque, Alexandru Cioranescu acuñó el concepto de “utopismo” destinado a albergar el sentido de la utopía de modo general, permitiendo recuperar en este a la totalidad de los enfoques. De este modo, la utopía es una de las tantas formas que toma el utopismo que difiere de los programas utópicos y los tratados utópicos no novelados. De este modo el adjetivo utópico puede referirse a lo propio del utopismo (utopía en sentido amplio) o a lo propio de la utopía (en sentido estricto). Otros autores franceses como Dubois prefieren hablar de modo o espíritu utópico y género utópico.

La definición más completa de utopía en el sentido del primer enfoque es la del especialista belga en literatura Raymond Trousson:

⁴ Baczko, B.: “Memorias y esperanzas colectivas”. En: *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, trad. P. Betesch, 2005, pp. 79-80.

“[P]roponemos que se hable de utopía cuando, en el marco de un relato (lo que excluye los tratados políticos), figure descrita una comunidad (lo que excluye la robinsonada), organizada según ciertos criterios políticos, económicos, morales, que restituyan la complejidad de la vida social (lo que excluye la edad de oro y la arcadia), ya se presente como ideal que realizar (utopía constructiva) o como previsión de un infierno (antiutopía⁵ moderna) y se sitúe en un espacio real o imaginario o también en el tiempo o aparezca, por último, descrita al final de un viaje imaginario, verosímil o no”⁶.

En cuanto al conflicto y a la conflictividad se entiende con Maliandi al conflicto como:

“...un peculiar modo de relación, a saber, una relación de incompatibilidad o de mutua exclusión (o por lo menos de *tendencia* a la mutua exclusión) entre dos o más elementos de un conjunto”⁷.

Por otro lado, siguiendo a Ricardo Maliandi se define a la conflictividad como el concepto abstracto del que participan todos los conflictos concretos. Posee una doble estructura (sincrónica y diacrónica) que permite hacer de ella una herramienta metodológica para analizar lo “real”. Un hilo de Ariadna, por emplear la metáfora del mito de Perseo, que utiliza el filósofo argentino. La doble estructura cuenta con dos principios en cada una. La sincrónica incluye el principio de unidad y su opuesto, la multiplicidad. La diacrónica, el de permanencia y el de cambio. A su vez el de unidad y el de permanencia pueden ser clasificados como principios de la identidad y los de multiplicidad y cambio como de la diferencia. De este modo queda conformado el siguiente cuadro:

CONFLICTIVIDAD	Principios de identidad	Principios de diferencia
Principios sincrónicos	<i>Unidad</i>	<i>Multiplicidad</i>
Principios diacrónicos	<i>Permanencia</i>	<i>Cambio</i>

Este esquema se puede reproducir a la hora de analizar los rasgos primordiales del utopismo analizando los géneros y subgéneros emparentados a la utopía y los conflictos intergenéricos que entraña el mismo. En el principio de unidad pueden ser colocadas la robinsonada y la unomía. La robinsonada no es considerada una utopía porque carece del aspecto social,

⁵ En este estudio se preferirá el término distopía o cacotopía en lugar de antiutopía o contrautopía porque estos últimos conducen al equívoco de considerarlos fuera de la tradición utópica. Por otro lado, se reserva el término eutopía para lo que Trousson denomina utopías constructivas.

⁶ Trousson, R.: *Historia de la literatura utópica*, Barcelona, Península, 1995, p. 54.

⁷ Maliandi, R.: *Cultura y conflicto*, Buenos Aires, Biblos, 1984, p. 9.

son individuos aislados en búsqueda de supervivencia. Puede decirse que sería entender a la unidad en un sentido literal, como un solo individuo en un *topos* imaginario desarrollando aspectos culturales propios de sociedades, algo que remite a los debates entre comunidad e individuo de los filósofos árabes del siglo XII⁸.

Tomando a la unidad en sentido lato, puede decirse que a pesar de ser llamada “utopía de pobres” la Cucaña o País de Jauja tampoco es una utopía puesto que es, usando el concepto de Cioranescu, una Unomía⁹. En este imaginario social hay pluralidad de individuos pero ausencia de asociación. No hay leyes ni principio moral alguno; salvo la satisfacción excesiva de los placeres inferiores, tomándose en este sentido al coito como la única relación entre individuos. Todo está al alcance de la mano dispuesto para satisfacerlos con el mínimo esfuerzo: ríos de leche, miel y vino, árboles de chocolate, pavos asados que caminan ya desplumados y listos para ser ingeridos.

Explorando el principio opuesto, el de la multiplicidad, se puede seleccionar a la distopía como ejemplo de manifestación de lo múltiple aunque avasallado. La distopía es una defensa de la diferencia, pero diferencia que lucha ante la homogeneización impuesta desde un poder fuertemente centralizado. Antecedente de la distopía del siglo XX es la sátira utópica del XVIII, la cual tomaba elementos de los viajes fantásticos para expresar la pluralidad de mundos posibles.

En cuanto a la estructura diacrónica, la permanencia está ligada a la concepción clásica de la utopía, la que inaugura Platón y se prolonga hasta fines del siglo XIX. Propiamente es una eutopía, una sociedad imaginaria que realiza los ideales de perfección en un sentido positivo. En ese sentido, la eutopía clásica busca la anulación del cambio, puesto que el mismo no tiene lugar al haberse alcanzado la perfección. Esto lleva a diversos estudiosos a hablar del carácter ahistórico de la utopía. También ligados a este principio, entendido como una mirada retrospectiva aparecen otros imaginarios de los cuales la utopía ha heredado bastantes rasgos: la Edad de Oro y la Arcadia. Ambos están propiamente ligados a la antigüedad grecolatina, describen jardines Elíseos, islas Bienaventuradas y paraísos naturales en los que sus individuos viven en un estado similar al de la Cucaña en cuanto a la saciedad de las necesidades pero con el elemento moral presente. Es una Edad de Oro porque, como dice Hesíodo, los hombres eran de oro. De este modo, el pasado del verbo ya señala el aspecto fundamental de

⁸ Ejemplo de la reflexión de la relación entre individuo y sociedad en el pensamiento árabe lo constituye *El filósofo autodidacto* de Ibn Tufayl.

⁹ Cf. Cioranescu, A.: “Utopía: Edad de Oro y Cucaña”. En: Revista *Diógenes*, N° 71.

este imaginario: la nostalgia; es un intento de recuperación de un bienestar originario.

Su opuesto va a ser la ucronía entendida como la mirada prospectiva del mismo imaginario. Es decir, la ucronía es la Edad de Oro proyectada a futuro. Es la Edad de Oro en el contexto de la Modernidad donde la idea de progreso se une a una concepción antropológica positiva. Así se ha llegado a una primera aproximación del principio del cambio, en el cual ucronía conforma un tipo más de la clase “utopía moderna” o también llamada desde Wells “cinética”¹⁰. Una visión que a diferencia de la eutopía clásica propone una eutopía en movimiento, una eutopía perfectible *ad infinitum*. Una utopía que acepta el cambio e incluso lo busca.

UTOPISMO	Principios de identidad	Principios de diferencia
Principios sincrónicos	<i>Robinsonada</i> <i>Unomía (Jauja)</i>	<i>Distopía</i> <i>Sátira utópica</i>
Principios diacrónicos	<i>Utopía clásica estática</i> <i>Edad de Oro / Arcadia</i>	<i>Utopía moderna cinética</i> <i>Ucronía</i>

Del mismo modo que se aplicó la doble estructura de la conflictividad al utopismo puede ser aplicada a la utopía en sentido estricto. La unidad es un valor altamente estimado por las utopías clásicas dado que la concepción de la felicidad que sostienen es una felicidad colectiva. Él único “individuo” feliz es la sociedad, la *polis* en general, sin importar la felicidad de sus habitantes en particular. Esta concepción aparece claramente delineada en la Calípolis de Platón y es recuperada con las eutopías renacentistas de Tomás Moro y Tommaso Campanella.

El respeto por la diferencia se manifiesta fundamentalmente en las mencionadas utopías renacentistas en la tolerancia religiosa y en la combinación de elementos de diversas culturas: en Moro los utopianos son unos greco-persas americanos que tienen libertad de culto, los solarianos de Campanella aprenden doctrinas de Jesús, Moisés y Mahoma indistintamente, los neolatinos de Bacon son cristianos descendientes de americanos originarios que toleran a los judíos y que incluso hablan una lengua con elementos hebreos.

Pasando a la estructura diacrónica, puede decirse que toda utopía pretende mantener algo, los cambios no son absolutos, y en el caso la utopía clásica recupera valores de la Antigüedad y de los primeros cristianos. Es decir, valoración del conocimiento y preocupación por la formación (*paideia*) junto al respeto por el prójimo entendido como igual (hecho a imagen

¹⁰ Wells, H.G.: *Una utopía moderna*, Barcelona, Océano/Abraxas, trad. Sánchez Rottner, 2000, J.A., p. 33.

y semejanza de la divinidad). La reforma utópica viene dada desde la crítica a la sociedad contemporánea del autor en la cual dichos valores se ven mermados o erradicados y reemplazados por un individualismo egoísta (la *superbia* moreana y el *amor sui* campanelliano).

UTOPIA CLÁSICA	Principios de identidad	Principios de diferencia
Principios sincrónicos	<i>Felicidad colectiva</i>	<i>"Multiculturalismo"¹¹</i>
Principios diacrónicos	<i>Valores clásicos</i>	<i>Crítica de la sociedad</i>

Tal como se analizó la utopía clásica puede ser analizada la moderna o cinética. En el plano sincrónico aparece el individuo y su libertad negativa como primordiales, ya la felicidad no es entendida en el sentido clásico como felicidad del conjunto sino como felicidad individual, de un ser humano específico. Esto acarrea directamente el problema de la multiplicidad de intereses y de concepciones de la felicidad lo que lleva a autores a hablar de la democracia, aunque preferimos el término poliarquía de Robert Dahl, como la utopía que permite que cada individuo construya su propia utopía. La utopía democrática oficia así de utopía marco para las otras, que a veces se oponen generando nuevos conflictos.

En el plano diacrónico la utopía moderna aún sostiene la metodología de la utopía clásica, la proyección de una sociedad imaginaria, idealizada aunque perfectible. La crítica al viejo modelo utópico radica en que consideraba que la utopía era la finalización de la historia, la realización de la perfección en la Tierra. Los modernos utópicos plantean la necesidad de perfeccionamiento constante. La tecnología influye mucho en esta concepción tanto como la idea de progreso científico.

UTOPIA MODERNA	Principios de identidad	Principios de diferencia
Principios sincrónicos	<i>Felicidad individual</i>	<i>"Poliarquía"</i>
Principios diacrónicos	<i>Sociedad imaginaria</i>	<i>Crítica de la utopía clásica</i>

Los mencionados análisis del utopismo y de la utopía clásica y moderna señalan factores de conflicto constante en el pensamiento utópico. Constituyen abstracciones de conflictos concretos que se le presentan al género en sí y al utopista. En la sección siguiente se indican algunos de esos conflictos que derivan de las contradicciones internas del utopismo y del pensamiento político y filosófico de sus autores: los utopistas.

¹¹ *Avant la lettre*, entendiéndose por tal la apertura y tolerancia de otras culturas presente en la utopía. Aunque no como una constante, puesto que hay utopías etnocentristas.

2. Algunos conflictos de la tradición utópica

“... la utopía puede leerse como expresión de conflictos sociales específicos que ella pretende resolver”
Frank E. Manuel, *Utopía y pensamiento utópico*¹²

Entre los principales conflictos de la utopía se destacan el señalado por Roberto Rojo: la relación entre ficción y realidad. Tomando el epígrafe de Frank Manuel se puede decir que las soluciones utópicas son conflictivas en tanto que ficciones. Este constituye uno de los puntos principales de conflicto de la utopía y de donde viene uno de sus más recurrentes ataques: su carácter fictivo. La utopía es una ficción y una crítica a la vez, crítica de lo real y ficción de lo posible. Otros como Raymond Ruyer dicen que la utopía es un lateral posible del real central¹³. En este sentido, el utopista responde a la necesidad racional de buscar armonía ante el caos que presenta su sociedad. Generalmente tomando dos supuestos importantes:

1. El ser humano es perfectible.
2. La maldad es fruto de una mala organización social.

Estos supuestos se verán cuestionados desde la sátira utópica a la distopía del siglo XX, no obstante, generarán un nuevo conflicto, un conflicto entre dos paradigmas dentro de la historia del utopismo que se desarrollará en la siguiente sección cuando se exponga la perspectiva diacrónica del conflicto entre igualdad y libertad. Este último conflicto, el del choque de valores entre la igualdad y la libertad es casi una constante del utopismo dado que el utopista busca resolverlo equilibrándolo según sus preferencias, las que no suelen compartir todos sus contemporáneos y de las cuales disenterán los utopistas de otros periodos. En este sentido, la utopía clásica buscó la realización de la igualdad de un modo extremo, homogeneizando ciudades, familias, vestimenta, costumbres. Entiendo a la igualdad como anulación de la diferencia. En las eutopías clásicas todos tienen lo suficiente y nadie tiene demasiado. Esto hace que la libertad negativa se vea mermada en pos de la libertad positiva. Esto será denunciado por las distopías de Evgeni Zamyatin (*Nosotros*), Aldous Huxley (*Un mundo feliz*) y George Orwell (*1984*), en donde se hace una crítica de los límites de la razón y una defensa de la libertad negativa que recuerda la diferenciación berliniana que asociaba la libertad positiva al totalitarismo.

¹² Manuel, F.E.: *Utopía y pensamiento utópico*, Espasa Calpe, Madrid, trad. Magda Mora, 1982, p. 15.

¹³ Braga, C.: “Utopie, eutopie, dystopie et anti-utopie”. En: *Metábasis* Rivista di Filosofia On-Line, Septembre, an I, número 2, 2006. www.metabasis.it

Antes de entrar de lleno en este conflicto, se puede señalar uno ligado directamente a él. Dado que se deriva de la oposición entre utopía clásica y utopía moderna: la presencia de movilidad social y la aceptación de las diferencias políticas que están ausentes en la primera y constituyen un desiderátum de la segunda. Para distinguirla se emplean los términos griegos de *stasis* y *kinesis*. Se considera a la utopía clásica como estática, esta crítica fue delineada por primera vez explícitamente por H. G. Wells, puesto que no como señaló el autor inglés no se acepta ni lo diferente, ni el cambio, se considera la perfección acabada, donde cada uno cumple la función asignada sin ningún cuestionamiento. El mismo Wells propone el término “cinético” para la nueva utopía, la que tolera el disenso y permite la aceptación del cambio, es más, lo busca en tanto que progreso. Paradójicamente la *Utopía moderna* de Wells puede ser analizada como una utopía estática, puesto que mantiene casi en su totalidad los esquemas clásicos.

Esos son los principales conflictos de la utopía, aunque hay otros derivados de la diferencia de paradigmas que se analizará a continuación. De la clasificación de las utopías hecha por Manuel se derivan algunos conflictos internos del utopismo: hay utopías blandas y duras, estáticas y dinámicas, sensibles y espirituales, aristocráticas y plebeyas, de evasión y de realización, colectivistas e individualistas¹⁴. La diferenciación entre utopías de evasión y de realización constituye un conflicto interesante que recupera el de ficción y realidad, no obstante, excede los límites de este trabajo y se enmarca en otros enfoques del utopismo que incluyen el estudio de las utopías-programa del socialismo utópico del siglo XIX.

3. La perspectiva diacrónica del conflicto entre igualdad y libertad en el marco de la tradición de pensamiento utópico

Como se anticipó en las dos secciones anteriores, el conflicto entre igualdad y libertad es uno de los más importantes que atraviesa el pensamiento utópico. En su perspectiva diacrónica, tal como también se anunció, el mismo se encuentra ligado al cambio de paradigma dentro de la misma tradición: del paradigma eutópico al paradigma distópico. Pero antes de es necesario dar una primera aproximación a qué se entiende por igualdad y libertad para comprender mejor por qué entran en conflicto en el pensamiento político.

El término igualdad del mismo modo que el término utopía es polisémico. Cuando se habla de igualdad en el contexto de este trabajo se refiere a igualdad social, a igualdad de los miembros de un determinado grupo humano. Sin embargo, esto solo reduce el problema pero no lo elimina. Es

¹⁴ Manuel, F. E., ob. cit., p. 10.

necesario determinar igualdad de qué. Puede ser igualdad ante la ley, es decir, la anulación de privilegios dentro de una misma sociedad. Puede ser igualdad de bienes, es decir, algo similar a la justicia distributiva que garantice la homogeneidad del bienestar del grupo social en cuestión. Puede ser igualdad de recursos y oportunidades, o sea, la garantía de que todos los miembros del grupo tengan el mismo acceso a los recursos y que se compensen las dificultades de partida de las minorías para propiciar la igualdad de oportunidades. Como se verá a continuación, el pensamiento utópico en su fase inicial tiende a una igualdad extrema para garantizar los distintos tipos de igualdad mencionados. Busca la anulación de la diferencia, la homogeneidad, la regularidad. Se pretende hacer de todo el colectivo social un solo individuo de modo que si se satisface el colectivo se garantice el bienestar del conjunto. Ahora bien, en sus intentos de equilibración los utopistas ceden muchas libertades. Pero ¿qué se entiende por libertad?

La libertad es una problemática filosófica por excelencia, también tiene múltiples sentidos pero en el pensamiento político se los puede reducir a dos principales: los dos conceptos de libertad enunciados por Isaiah Berlin de libertad positiva y negativa¹⁵. El primer concepto berliniano apunta a una definición tradicional de libertad que la entiende como autonomía, *id est*, como el darse sus reglas el propio individuo (*auto-nomos*), la autolegislación. Este sentido de la libertad es relativamente sencillo de asociar con la búsqueda de igualdad, el problema surge con la libertad negativa. Este concepto de libertad es entendido como la no-interferencia, es decir, el mínimo de libertades individuales que deben ser respetados, que ninguna asociación debería restringir.

Los Estados utópicos clásicos tienden a ser Estados fuertes con leyes consuetudinarias que regulan aspectos considerados en el ámbito de la libertad negativa. En la persecución del estado óptimo el utopista rescinde muchas de estas libertades en pos de garantizar algunas de las igualdades antes mencionadas. La pregunta obligada es si este conflicto es inevitable o el resultado de las limitaciones de los utopistas. Se verá en la sección siguiente que según algunos autores liberales como Ronald Dworkin el conflicto se puede solucionar. Pero si se analiza el devenir del utopismo esto podría por lo menos ponerse en duda.

Como se dijo anteriormente pueden reconocerse dos grandes paradigmas dentro de la tradición utópica: el eutópico y el distópico. Por eutopía se entiende la proyección imaginaria de una sociedad perfecta en contraposición a la sociedad real del autor. Se habla de paradigma eutópico para referirse

¹⁵ Cf. Berlin, I. : "Two concepts of liberty". En: *Four essays on liberty*, III, Oxford, Oxford University Press, 1986.

al modelo regulativo que constituyen las eutopías, las cuales mediante intentos fictivos de proyectar mejores sociedades establecen ideales a seguir para la modificación y reforma de la sociedad concreta en la que viven. Se puede recordar el caso de la *Città del Sole* campanelliana la cual el autor intentó llevar a cabo mediante una revuelta en su Calabria natal o la *Icarie* de Étienne Cabet la cual su autor buscó infructuosamente implantar en los Estados Unidos. Por su parte, por distopía se entiende la proyección imaginaria de una sociedad extremadamente imperfecta en contraposición a la medianamente imperfecta sociedad del autor. El paradigma distópico puede ser entendido como un modelo preventivo que pretende advertir a su sociedad los males que se avecinan de no modificar ciertas conductas o inhibir otras. Tales son los casos de la obra de Zamyatin, Huxley y Orwell.

El paradigma distópico tuvo su esplendor en el siglo XX pero ya había tenido un interesante antecedente en la llamada sátira utópica de los siglos XVII y XVIII donde por primera vez la utopía se volvió contra sí misma. Es decir, la sátira de la sociedad se hizo a sí misma sátira. Esto puede evidenciarse en la descripción satírica de la isla de Laputa de los *Viajes de Gulliver* de Jonathan Swift donde se ataca la *Nueva Atlántida* de Bacon, pero el ataque mantiene gran parte del estilo y los recursos propios de la eutopía del mismo modo que ocurre con la distopía. El modelo preventivo utópico busca advertir que las mismas soluciones utópicas pueden devenir en pesadillas, Aldous Huxley comienza *A Brave New World* con una cita de Nikolai Berdiaev que afirma que el problema de las utopías es que son posibles¹⁶. El cambio de paradigma hace notorio el conflicto entre ambos valores cuando en dichas utopías se explicita la anulación del individuo y de sus libertades mínimas, su libertad negativa, en el marco de un Estado fuerte que busca la unidad y que obtura la posibilidad del cambio. Ejemplo de esto son las novelas de los autores mencionados donde en el caso de *Nosotros* de Zamyatin se festeja el día de la unanimidad y se busca la homogeneidad total entre individuos que ya no llevan nombre sino número y que tienen una tabla de horas que organiza en la totalidad sus actividades diarias dejando solo un par de horas de libertad. O en el caso de *A Brave New World* de Huxley se tiene por lema del Estado universal: “Comunidad, Identidad, Estabilidad”.

¹⁶ “Les utopies apparaissent comme bien plus réalisables qu’on le croyait autrefois. Et nous trouvons actuellement devant une question bien autrement angoissante: Comment éviter leur réalisation définitive...? Les utopies sont réalisables. La vie marche vers les utopies. Et peut-être un siècle nouveau commence-t-il, un siècle où les intellectuels et la classe cultivée reveront aux moyens d’éviter les utopies et de retourner à une société non utopique, moins “parfaite” et plus libre”. Nikolai Berdiaev epigrafe de Huxley, A., *Un mundo feliz*, Barcelona, Plaza & Janes, trad. R. Hernández, 1980, p. 7.

Algunos estudiosos de la utopía advirtieron el pasaje de la primacía de la igualdad por encima de la libertad del eutopismo clásico y la reivindicación de las libertades individuales del distopismo. El ensayista uruguayo ya creía ver preanunciado esto en Moro y Campanella a los cuales hace ejemplo de lo que llama utopías del orden y utopías de la libertad respectivamente¹⁷. Sin embargo, es difícil considerar la utopía campanelliana como una utopía de la libertad donde se hallan incluso reguladas las prácticas sexuales al punto de que la Ciudad del Sol elige mediante sus representantes las parejas y el momento adecuado para la consumación del acto sexual. Por su parte, el franco-argelino Jacques Attali cree ver en la utopía a lo largo de la historia un predominio de distintos valores: en un principio habla de utopías de la eternidad, es decir, aquellas en las que el utopismo se haya emparentado con la religión (los paraísos), en segundo lugar las utopías de la igualdad (el eutopismo clásico), en tercer lugar las utopías de la libertad (el distopismo del siglo XX y el eutopismo moderno). Para Attali las tres clases de utopías serán superadas y el conflicto entre igualdad y libertad será zanjado por un tercer valor: la fraternidad¹⁸. La idea de Attali es interesante aunque sus reflexiones futuroológicas fundamentan el advenimiento de las utopías de la fraternidad como resultado de un caos global que incluye el exterminio del hombre por el hombre, la escasez de recursos vitales y la exploración de nuevos mundos.

4. La perspectiva sincrónica del conflicto entre igualdad y libertad y los intentos de solución

Ya en la protoutopía de Platón, la *República*, se establece la que será uno de los primeros intentos de solución del conflicto. El planteo platónico se sustenta en una forma de justicia distributiva que perdurará en el Renacimiento. El problema de los iguales no tan iguales de la democracia, régimen que el ateniense desprecia por su origen y por la condena de su maestro, se ve reemplazado por una organización social de clases. La misma se sustenta en la definición de justicia dada en el libro IV, que cada uno cumpla con su función. Por ello, y sobre la base de su psicología divide la sociedad en tres clases: los *phylakes* (guardianes), los *epikouroi* (auxiliares) y los *demiourgoi* (trabajadores manuales). Correspondiéndose con las respectivas funciones del alma: la racional, la irascible y la concupiscible. Las primeras dos clases viven en comunidad de bienes y de mujeres, la última es la única que tiene permitido el comercio y la familia. Del mismo modo que solo la primera tiene la capacidad de gobernar. En el esquema platónico la igualdad es asegurada no solo a nivel político y social sino genético. Ahora bien, la libertad se ve mermada puesto que no hay igualdad de oportunidades sino una suerte de determinismo sustentado en las dotes naturales.

¹⁷ Ainsa, F.: *La reconstrucción de la utopía*, Buenos Aires, Del Sol, 1999, p. 27.

¹⁸ Attali, J.: "Una nueva utopía". En: *Fraternidades*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 61.

En Moro y en Campanella se repite el mismo esquema, dado que ambos son herederos de la *dikaiosyne* platónico, aún cuando presenten variantes. La *Utopía* de Moro a diferencia de las de Platón y Campanella mantiene la institución familiar en todas sus clases e incluso la hace el pilar sobre el que constituye el sistema de clanes que estructura su república. Hay libertad de culto, siempre y cuando se acepten dos principios, la Creación y la inmortalidad del alma. Aunque no hay libertad de expresión (está prohibido discutir de política). No hay igualdad de derechos, hay esclavos, e incluso los extranjeros pauperizados pueden ofrecerse voluntariamente como esclavos.

En la *Città Felice* de Francesco Patrizi, el legado platónico se lleva al extremo cuando la igualdad de bienes, es decir, de felicidad de tres de las seis clases que componen la ciudad ideal está sustentada sobre la infelicidad de las otras tres, las clases que se dedican a trabajar para aquéllas.

Llegado el siglo XIX, uno de los pocos socialistas utópicos que escribió una utopía en sentido estricto, Étienne Cabet define a la libertad como:

“La *libertad* consiste, pues, en la facultad de hacer todo lo que no está prohibido por la Naturaleza, la Razón y la Sociedad, y en la abstención de todo lo que no está ordenado por ellas: está, pues, sometida a las innumerables leyes de la Naturaleza, de la Razón y de la Sociedad”¹⁹.

En la Icaria cabetiana se propugna la igualdad al extremo, todos leen un único periódico, los teatros tienen la obligación de representar la misma obra en salas inmensas hasta que toda la población de la ciudad la haya vista. La democracia se ejerce en asambleas donde todos tienen el derecho de participar. Los icarianos pagan con su libertad de expresión la igualdad de oportunidades.

Recién a principios del siglo XX hay una ruptura con el predominio de la igualdad sobre la libertad con la utopía moderna de H.G. Wells. La utopía rompe con la idea de perfección en el presente para devenir en un constante perfeccionamiento, la libertad de expresión se recupera pero aún se mantiene la división de clases, con una clase ilustrada dominante y con una homogeneización basada en el logocentrismo de los “samuráis” (los reyes-filósofos de Wells). El autor inglés uniendo la tradición liberal a la utópica asocia libertad con propiedad de bienes:

“En las condiciones modernas -y, a decir verdad en toda condición- quien no posee en propiedad algún bien negociable es un hombre sin libertad,

¹⁹ Cabet, É.: *Viaje por Icaria*, Barcelona, Orbis, trad. N. Monturiol y Orellana, F.J., 1985, p. 94.

y el número e importancia de bienes dan amplia idea de la medida de su libertad²⁰”.

Pese a que Wells tiene el mérito de ser el primero en distinguir la utopía cinética o moderna de la estática o clásica, su utopía aún forma parte del modelo clásico, puesto que conserva la mayoría de las características de aquéllas. Quizá por ello el paradigma distópico se impuso ante la aparente imposibilidad de un sano equilibrio entre igualdad y libertad.

Teóricos ajenos al utopismo pero no ajenos a la ficción política propusieron soluciones al conflicto. Uno de los principales exponentes fue John Rawls quien al igual que los utopistas mencionados piensa en una justicia distributiva, pero no obstante, su planteo de la justicia como equidad busca salvar el conflicto con un equilibrio reflexivo. Para ello en su *A Theory of Justice* postula el principio de igualdad de la libertad y el principio de la diferencia. El “[p]rimero: [afirma que] cada persona debe tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales compatible con un esquema similar de libertades para otros”²¹. El segundo que:

“Las desigualdades sociales y económicas deben de resolverse de modo tal que:

1. resulten en el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (*el principio de la diferencia*).
2. los cargos y puestos deben de estar abiertos para todos bajo condiciones de igualdad de oportunidades (justa igualdad de oportunidades)”²².

El papel de la igualdad se ve limitado por el predominio de la libertad. Un planteo similar tiene Ronald Dworkin al abordar el conflicto, él considera que la relación entre igualdad y libertad es una relación necesaria y que el choque entre ambas puede resolverse desde el individualismo ético²³. Dworkin apela a los principios de igual valor y de responsabilidad especial, para concluir en un nuevo concepto de libertad que incluye a la igualdad, pero esta igualdad no será de bienes sino de recursos. Se violará la libertad solo si las exigencias de la igualdad se inmiscuyen en el terreno de la propiedad privada²⁴. O sea, Dworkin acepta la igualdad como igualdad de

²⁰ Wells, H.G.: ob. cit., p. 95.

²¹ Rawls, J.: *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2006, p. 53.

²² Id., p. 303.

²³ Dworkin, R.: “¿Existe conflicto entre libertad e igualdad? ¿Cómo decidir?”. En: *Revista Actio*, N° 6, marzo de 2005, p. 69.

²⁴ Id., p. 66.

recursos y conserva la libertad negativa entendida principalmente, como no-interferencia con la propiedad.

Del aporte de los teóricos del liberalismo lo más destacable es, no exactamente sus propuestas de solución, sino el reconocimiento de la necesidad de ambos valores para la realización de cada uno. La realización extrema de cada uno de ellos es igualmente negativa, sin embargo, en el ámbito práctico el equilibrio absoluto parece inalcanzable.

Conclusión

Llegado este punto el conflicto entre la igualdad y la libertad no puede ser considerado un conflicto trágico, puesto el choque de estos valores no exige el abandono del otro sino alguna forma de equilibrio entre los dos que le dé predominancia a uno de ellos. La pregunta planteada en una de las primeras secciones de este trabajo fue si dicha limitación es cognitiva o empírica. El conflicto de ambos valores, como señalan los teóricos liberales, es fruto de la relación íntima de los mismos. La noción de libertad positiva encierra en sí ideas igualitaristas, y la igualdad presupone cierto grado de libertad. Ahora bien, como si se tratase de una variante política del principio de incertidumbre de Heisenberg, recuérdese que este establece que no se pueden determinar con exactitud la posición y la velocidad de una partícula al mismo tiempo, del mismo modo, en este conflicto no se puede realizar uno de los valores por completo sin lesionar en parte al otro.

El pensamiento utópico es una buena herramienta para realizar experimentos mentales en los cuales se proyecte el mejor equilibrio posible entre ambos valores. Las críticas distópicas al eutopismo fueron muy útiles en tanto que advirtieron de los peligros que abrían los proyectos del pasado, pero al mismo tiempo se dejó en el olvido la idea de una búsqueda de igualdad social. La preocupación que llevó a la concreción del género utópico no era precisamente cómo formar estados totalitarios, como parece desprenderse de algunas críticas al utopismo, sino el mejor modo de dar respuesta a la extremada desigualdad social que padecía gran parte de la población. Eso es evidente en la obra de Moro donde en el libro primero de la *Utopía* se hace un lúcido estudio de la economía inglesa y la relación entre el sistema de los *enclosures* y la pauperización de la sociedad al tiempo que se la penalizaba²⁵. Lo mismo ocurrió con Campanella quien padeció la pobreza de su Calabria natal donde la explotación del dominio hispano desolaba las comarcas. En la actualidad la desigualdad parece ampliarse cada vez más, pese a las esperanzas de los modernos, flagelos como el hambre aún no han desaparecido. En este sentido, el pensamiento utópico en tanto que

²⁵ Cf. More, Th. *Utopia*, Nueva York, Norton Critical Edition, Book I, trad. R.M. Adams, 1992. pp. 3-30.

método de proyección imaginaria, o de creación de experimentos mentales y en tanto que postulación de ideales regulativos tiene una importante tarea aún por realizar para ofrecer propuestas que subsanen la extrema desigualdad de nuestro tiempo y eviten lesionar al mínimo las libertades que tanto esfuerzo costaron obtener y que aún muchos no logran gozar.

La conflictividad en la asignación de intención

Daniel Trapani*

Resumen

El artículo conceptualiza la intención moral desde el debate *internismo-ex-ternismo*. El internismo (subyacente en nuestra autocomprensión estándar) afirma que los contenidos mentales se determinan por acontecimientos internos de acceso privilegiado para cada sujeto. El externismo, en cambio, considera a los estados mentales identificables por sus vínculos con el entorno, resultando una postura más sensible al contexto. La crítica del internismo permitiría a la ética abocarse más a conflictos vinculados a la asignación de intención, sin asumir prontamente la asimetría *radical* entre autoadscripción y alioadscripción de intención agentiva, asunción que otorga demasiada autoridad a la primera persona respecto de su intencionalidad.

Artículo

I. El procedimentalismo ético y la intención moral

La ética se ha ocupado preferentemente, durante la segunda mitad del siglo pasado, en la tematización de lo público, en los procesos de legitimación de normas intersubjetivas, y en la posibilidad de hallar modelos consensuales que promuevan un orden justo. Avance considerable si se tiene en cuenta el sistema de complementariedad de las democracias liberales denunciado por Karl-Otto Apel hace más de treinta años¹; sistema que había legitimado una división tácita del trabajo filosófico. De lo público, encarnado prioritariamente en la ciencia, se ocupaba la filosofía anglosajona, *qua* empirismo lógico. De la intimidad de índole religiosa, artística y moral, en cambio, se hacía cargo el campo filosófico continental a través del existencialismo o del personalismo. Era saludable entonces la irrupción de una racionalidad práctica (dialógico-comunicativa) para la resolución de conflictos sociales y para la toma de decisiones. La racionalidad práctica (moral) es rehabilitada

* Es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario. Es profesor titular de Ética en la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR, y profesor del Doctorado en Ciencias Biomédicas de la UNR y de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano. Se desempeña como secretario del Consejo Regional Santa Fe de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas. Es coautor de *Wittgenstein: decir y mostrar* y de *Éticas del siglo*.

¹ Cf. Apel, 1985: Tomo II, 352 ss. Apel, 1986: 116 ss.

así por la filosofía práctica hallando un lugar en el ámbito público, ya que las cuestiones políticas fundamentales presentan también una naturaleza moral. La macroética como respuesta al riesgo de las posibles consecuencias de las acciones humanas en la macrosfera de los intereses vitales humanos, sea en virtud de la expansión planetaria o por las implicancias internacionales de la civilización tecnológica, y la mesoética, como tematización de las consecuencias de las acciones en la mesoesfera de la política nacional, han recibido un fuerte impulso por la conciencia de la crisis planetaria. Por su parte, la microética ocupada de las consecuencias de las acciones humanas en la microsfera (familia, matrimonio y vecindad) ya no conserva la primacía de antaño, aun cuando en la moral vivida “las normas morales, actualmente vigentes en todos los pueblos, todavía se concentran en su mayoría en la esfera íntima (particularmente en la regulación de las relaciones sexuales)”².

Según Adela Cortina la reducción de la incumbencia ética a los procedimientos legitimadores de normas supone “renunciar a elementos que han venido constituyendo parte imprescindible del saber ético y *acabar reduciendo lo moral a una forma deficiente del derecho*”³. Entre estos elementos imprescindibles del saber ético figuran los móviles de los sujetos, el ámbito de la libertad, la autoimposición, el tipo de exigencia, el sujeto del juicio moral, tópicos todos que pueden sintetizarse en la cuestión de la bondad de la intención, es decir, de aquello que hace *moralmente bueno un móvil*, siendo preciso diferenciar esto de aquello que hace *correcta una norma*. No basta con interesarse por el bien cuando esto simplemente consiste en que acontezca lo bueno, sino que es necesario ocuparse de la bondad de la intención y de la bondad del agente como algunos de esos elementos constitutivos a los que aludíamos. Olvidar esto puede transmutar la moral en un modo peculiar de derecho. Y es que el paso del formalismo moderno al procedimentalismo contemporáneo ha repercutido en la concepción del sujeto autónomo y en el *punto de vista moral*, “porque todo lo que apunta a una ‘dimensión interior’ se ha ido borrando del horizonte”⁴. La interioridad del formalismo ha sido abandonada en pro de la exterioridad del procedimentalismo, pero con esto se ha elidido el diálogo intrasubjetivo, diálogo en el cual el sujeto moral se configura no menos que en el diálogo intersubjetivo. Pero, ¿por qué la ‘interioridad’ ha sido borrada y abandonada?, ¿por qué se ha elidido la evaluación de los móviles?

Quizá los obstáculos para que una ética rehabilitada en lo público considere tema suyo los móviles, y junto a ellos, la intención moral, se deba a un

² Apel, 1985: Tomo II, 343.

³ Cortina, 2003: 182.

⁴ Cortina, 2003: 195.

presupuesto no discutido suficientemente por las contemporáneas teorías éticas, el supuesto de la privacidad de la intención. Esta privacidad de la intención es más radical aun que la privacidad del politeísmo axiológico pregonado por el sistema de complementariedad de las democracias liberales. Pues la privacidad axiológica por la cual cada uno elige sus dioses, es más un *desideratum* que un *factum*, la privacidad de mis preferencias exige idealmente la no intromisión, y los otros están privados de imponerme una conducta, aunque no estén privados de conocer mi conducta. Mas en el caso de la privacidad intencional nos hallamos, aparentemente, ante un *factum*. La privación, en el caso de la intención, es de orden gnoseológico, la intención estaría vedada, *de facto*, al conocimiento de los otros. La privacidad de acción que consagran las democracias liberales es un ideal exigible, en cambio la privacidad de la intención es un *factum*, y de este modo la privacidad de la intención se torna opacidad *ad extra*.

La rehabilitación de la filosofía práctica parece haber tenido como corolario, quizás no deseado, que la cuestión de la intención moral ha dejado de ser un tema frecuentado en los textos. Se olvida así que los conceptos deontológicos (normativos) y los conceptos axiológicos (valorativos), tratados insistentemente por la ética, han de ser complementados con “un tercer grupo de conceptos que está vinculado con las normas y con los valores”⁵, y a los que Georg Von Wright denomina *conceptos praxeológicos*. Estos conceptos, cuyo estudio podría llamarse *praxeología*, están referidos al ser humano como agente. “A ellos pertenecen, en primer lugar, las nociones de agente, acto y actividad (comportamiento), pero también aquellos de elección y decisión, deseo, libertad y voluntad”⁶. A este tercer grupo de conceptos praxeológicos, referidos a la agencia humana, pertenece la ‘*intención moral*’. La razón por la cual este concepto praxeológico de *intención* no está tan presente en la ética contemporánea puede deberse al temor de introducir elementos internistas en la praxis social. Repensar la intención moral enmarcándola en la disputa *internismo-externismo*, podría ser beneficioso. Este debate se ha operado tanto en el campo de la significación como en el ámbito de la identificación de los estados mentales, entre ellos los estados de actitud proposicional como *querer, intentar, desear*.

Según el *internismo* la determinación de los contenidos mentales está dada por sus acontecimientos internos con respecto a los cuales el propio sujeto de esos contenidos tiene un acceso privilegiado. El centro fundante del *internismo* reside en la idea del acceso privilegiado de la primera persona a sus propios contenidos mentales y la incorregibilidad de los informes del sujeto acerca de sus estados. Vinculado al *internismo* se encuentran una

⁵ Von Wright, 1976: 12.

⁶ Von Wright, 1976: 13.

serie de *objetos internos* a los que se ha denominado de modo diverso: ideas en Descartes, impresiones y reflexiones en Hume, *sense-data* en Russell. Estos objetos internos como contenidos mentales del internismo son captados directamente por el *ojo del alma*. El *internismo* muestra algunas virtudes que promueven su aprobación, en primer lugar explica de modo intuitivamente aceptable la asimetría entre el conocimiento de la propia mente y el conocimiento del caso ajeno, mientras sé lo que pienso, solo conozco los pensamientos de otro de modo indirecto, a través del rodeo de la conducta. Así, los otros pueden solo conjeturar lo que pienso, pero yo lo sé. En segundo lugar, el internismo provee un primer analogado de aquello a lo que puede llamarse ‘conocer’, pues los propios estados mentales aparecen en el escenario de la mente y el ‘ojo del alma’ atento, los capta sin dificultad. Esta autoridad y certeza del conocimiento de los propios estados mentales ha llevado a esculpir el resto de los conocimientos sobre esta figura, pretendiendo fundar la objetividad del conocimiento desde la perspectiva de la subjetividad. Pero junto a estas virtudes, el internismo presenta algunos aspectos sumamente criticados, uno de esos aspectos está dado por el rol del internismo como un ingrediente esencial del escepticismo filosófico. No es que las dudas escépticas, al estilo cartesiano, demuestren la tesis internista, sino que el internismo es medular al planteo escéptico por el cual las creencias pueden tener el contenido que tienen *independientemente* de lo que las cause. El internismo hace inferencial nuestro conocimiento del mundo exterior, dado que solo accedo a los objetos de pensamiento, cualquier mirada pretendidamente dirigida al mundo exterior vuelve a intercalar un nuevo objeto mental. Y al mismo tiempo, el internismo hace directo el conocimiento del mundo interior. Para el internismo, un sujeto ha de poseer acceso directo a todo lo que le permite justificar sus creencias, por esta razón, los hechos de su entorno físico y social no pueden ser parte de la justificación epistémica, pues no son captables inmediatamente ya que no son internos a la mente. Otro aspecto criticado del internismo es que rompe con la conexión primordial entre la justificación y el mundo físico.

El *externismo* no considera que las condiciones que determinan la justificación de la creencia de un sujeto involucren necesariamente estados mentales de ese sujeto. Los estados mentales (especialmente las actitudes proposicionales) se identifican en parte por sus vínculos con la sociedad y con el entorno, y puede darse incluso que esas relaciones, en algunos aspectos, sean desconocidas por el sujeto.

Quizá la crítica del internismo epistémico permita que la ética se aboque a la microética, ámbito en el que se hacen patentes conflictos vinculados a la asignación de intención. Muchas de las controversias morales se centran

en cuál es la intención que ha tenido el agente (primera persona) al actuar, ¿es su intención la que el agente declara o la que le atribuye su interactuante (segunda o tercera persona)? Habitualmente el expediente se resuelve concediendo autoridad definitiva a la primera persona y aconsejando el retiro del interactuante, asegurando este para sí la última palabra cuando a él le toque el rol de primera persona.

II. Autoridad de primera persona: externismo y variedad de justificadores epistémicos

¿Qué tipo de justificación se exige para saber de la intención propia y de la intención ajena? Analicemos la noción de justificación epistémica en lo referente a esta cuestión. Platón en *Teeteto* puso las bases para la discusión ulterior de la noción de *conocimiento*. Allí se caracteriza al conocimiento de este modo: -es una *creencia* de un determinado sujeto (*Teeteto*, 186c y 200c), -ha de ser *verdadera*, y -el sujeto ha de estar en condiciones de *justificar* el mantener dicha creencia verdadera (*Teeteto*, 202d). El saber podría entonces caracterizarse “como recta opinión acompañada de explicación” (*Teeteto*, 208c). Es decir, podríamos conceptualizar el saber de este modo: un sujeto S sabe que *p* si y solo si (1) S cree que *p*, (2) *p* es verdad, y (3) la creencia de S en *p* está justificada. Ahora bien, ¿qué significa la explicación ofrecida por el sujeto sobre su creencia?, ¿qué significa afirmar que un sujeto S tiene una justificación para su creencia de que *p*? La condición tercera, la de *justificar* la opinión verdadera, es la que más inconvenientes ha suscitado. La cuestión puede plantearse así: ¿qué fuerza ha de tener la relación de justificación epistémica que vincula una creencia con sus justificaciones? En qué sentido la fuerza que relaciona creencia y justificación es diversa cuando las creencias de segundo orden operan sobre estados de sensación (*creo que me duele la muela*), o sobre estados fenoménicos (*creo que escucho pasos*), o sobre estados de actitud proposicional (*creo que estoy ayudando a Lucas*).

Para los denominados *infallibilistas* el hecho de que una creencia esté justificada la torna incorregible. Esta postura gozaba de gran prestigio para los autores clásicos, incluso para un autor moderno como Descartes que buscaba la infalibilidad del cogito. La mayoría de los filósofos aceptan hoy una justificación sin incorregibilidad, es decir, una noción débil de justificación epistémica. El externismo ha colaborado, a nuestro juicio acertadamente, a hacer de la evaluación epistémica un asunto tratable desde la perspectiva de tercera persona. Esto exige que la evaluación de estados mentales diversos requiera una variación de justificadores epistémicos, es decir, exige pensar que “el estar justificado en el sentido epistémico es cuestión de grado”⁷.

⁷ Pinto, 2004: 146.

Sin embargo, aparecen resistencias a debilitar el vínculo entre justificación y conocimiento. La posibilidad escéptica con sus ‘abrogadores remotos’ de certeza nos induce a estipular que el conocimiento, si es tal, ha de ser infalible. Si S afirma que sabe que p y concede que no puede eliminar totalmente la posibilidad de que se dé $no-p$, entonces pareciera que S no sabe que p . La idea de *conocimiento falible* se muestra entonces como contradictoria, y el infalibilismo está latente al acecho. El hacer hincapié en abrogadores muy remotos puede conducirnos a abandonar un conocimiento al que no veíamos como problemático antes de la aceptación de los abrogadores en escena⁸. La epistemología es precisamente esa “disciplina en la que reflexionamos sobre abrogadores remotos y, cuando lo hacemos de manera irrestricta, nuestros compromisos epistémicos van diluyéndose de tal manera que privan a la epistemología de su tema”⁹.

A fin de sostener el vínculo entre conocimiento y justificación, Robert Fogelin estima adecuado no ser radical a la hora de adoptar un enfoque, no ve razones para ser o solo internista o solo externista.

Parece ser un hecho completamente objetivo el que los *fundamentos* que apoyan un juicio epistémico se explican mejor algunas veces de acuerdo con líneas externistas, mientras que otras veces se explican mejor de acuerdo con líneas internistas y que no hay ninguna razón terrenal que nos obligue a elegir entre ellas. Adoptando un punto de vista fiabilista, podemos expresar el meollo del asunto de la manera siguiente: algunas veces (quizás en el caso de la percepción) la fiabilidad es simplemente algo que tiene que ver con entrar en el tipo correcto de relación causal con el mundo que nos rodea; otras veces, al ser el tipo de criaturas naturales que somos, la fiabilidad tiene que ver con el hecho de poseer el tipo de justificación correcto, esto es: la clase correcta de razones (Fogelin, 2000: 60).

Lo que hace que las afirmaciones se cancelen o se rechacen es la aparición o no de razones justificativas adecuadas. El que nuestro conocimiento sea fiable está vinculado a que poseamos razones justificativas; y esta fiabilidad es sensible a los diversos contextos de valoración epistémica. La valoración epistémica que exige ‘*veo rojo*’ es diversa que la que solicita ‘*quiero ayudarte*’. El que exista la fiabilidad basada en justificación muestra que no es correcto romper el vínculo entre conocimiento y justificación. Ahora bien, al no haber univocidad entre los procedimientos justificativos, estos procedimientos van desde la alusión a una capacidad (- ‘¿cómo sabes que

⁸ De este modo imagina Fogelin esta situación: “(¿Sé el nombre de mi padre? Naturalmente que lo sé, era ‘Axel’. Pero ¿he pensado alguna vez sobre la posibilidad de que yo fuese un hijo adoptado? Bien, no..., etc.)”. (Fogelin, 2000: 57).

⁹ Fogelin, 2000: 57.

eso es sorgo?’, - ‘Me crié en el campo’), el recurso a complejas consideraciones (¿Cómo saben los físicos qué tipos de orbitales hay en un átomo?), o la familiaridad de una autoridad de la segunda persona (- ‘¿cómo advertiste que mentía?’), - ‘es que lo conozco desde hace tanto tiempo’).

La idea de Fogelin es que en lo cotidiano nuestros procedimientos de justificación contienen mecanismos que elevan los *niveles de escrutinio*, pero esto no es un entretenimiento filosófico consistente en jugar a epistemólogos, así por ejemplo,

aprendemos a asegurarnos de las cosas mirándolas con detalle. Cuando miramos un número de teléfono en una guía, quedamos usualmente satisfechos de que sabemos el número que estábamos buscando. Sin embargo, esto no sucede siempre: si la guía tiene las tapas completamente deterioradas, podríamos preocuparnos de si está caducada. Aquí, el hecho de que la guía esté hecha jirones, *dispara* un nivel de escrutinio más elevado. Dicho en el lenguaje de los filósofos, ampliamos el rango de los posibles abrogadores que tienen que eliminarse antes de que aceptemos alguna afirmación como justificada (Fogelin, 2000: 60-61).

Cuando nos educan nos van entrenando en la utilización de procedimientos justificativos, nos van enseñando bajo qué circunstancias el nivel de escrutinio ha de elevarse, así por ejemplo aprendemos a no tomar literalmente el testimonio de alguien, o a descreer del mismo.

El que una creencia se genere mediante un proceso cognitivo, un procedimiento, una facultad confiable es una condición necesaria para que una creencia esté justificada. Pero un tipo de creencias que también ha de considerarse es aquella que evalúa la calidad del dispositivo cognitivo del sujeto, a estas creencias se las denomina *creencias epistémicas*, y abarcan “temas como cuáles son las creencias objeto de sus facultades, cuál es la fiabilidad de una facultad particular, cómo influyen las variaciones circunstanciales en su fiabilidad, por qué es fiable”.¹⁰ Las *creencias epistémicas* son un subconjunto dentro del conjunto de creencias, son creencias referidas a nuestras facultades cognitivas o a nuestros procesos cognitivos, a si son fiables, en qué medida, etc. Las creencias epistémicas y la fiabilidad otorgada a la facultad o al proceso que evalúan están relacionadas con el nivel de escrutinio que exijamos.

El internismo en lo referido a las creencias epistémicas consiste en haber tomado uno de estos procesos cognitivos (la introspección) y haber estimado que este proceso ponía la cota del escrutinio, cota que permitiría

¹⁰ Iranzo, 2006: 25.

calibrar las posibilidades de llamar ‘saber’ a los otros procesos o facultades. Respecto de las *creencias epistémicas*, el externismo permite variar los niveles de escrutinio de manera más contextual, dependiendo del tipo de creencia epistémica de la que se trate. Si el conocimiento está relacionado con la justificación y las creencias epistémicas tienen por objeto los estándares evaluativos de las facultades y procesos cognitivos, entonces, en la medida en que se modifiquen nuestras creencias epistémicas habrá de modificarse lo que estimamos como conocimiento. Cuando sostenemos que el externismo permite variar los niveles de escrutinio sin privilegiar el nivel de escrutinio que le asignamos a alguna creencia epistémica (por ejemplo el nivel que atribuimos a los estados de sensación como sentir dolor), estimamos que allí se encuentra un camino prometedor para deflacionar la autoridad de primera persona en la autoadscripción de intencionalidad agentiva. Las creencias epistémicas sobre nuestras facultades para saber lo que hace otro, a diferencia de saber lo que hace uno, son más fácilmente acercables al externismo. Si bien los niveles de escrutinio son distintos en la autoadscripción de intención y en la alioadscripción de intención, no son, sin embargo, *inconmensurables*. La autoridad de primera persona podría así deflacionarse y la autoridad de segunda o tercera personas podría verse recategorizada.

La noción de niveles de escrutinio forma parte de un juego de lenguaje, el juego de la autoadscripción agentiva y también de la alioadscripción agentiva. Así, expresiones como ‘*estoy sufriendo dolor de muelas*’, ‘*estoy viendo rojo*’, ‘*estoy pensando en Julia*’, ‘*estoy queriendo ayudar a Lucas*’, tienen diversos niveles de escrutinio que permiten justificar el grado de autoridad epistémica del hablante. La autoridad de primera persona requiere menor nivel de escrutinio si se trata de padecer un dolor o de ver rojo, pero no está, sin embargo, exenta de escrutinio en el rastreo de la verdad. Por ejemplo, en el caso de un daltónico su facultad no es fiable, y existen test que permiten comparar la fiabilidad de la percepción, pues incluso el ‘*veo algo rojo*’ está sujeto a escrutinio. Hay así una performance adecuada de la percepción, e incluso de la autoadscripción de dolor, pues su correcto funcionamiento implica la existencia de ciertas disposiciones a formar creencias, en determinadas circunstancias. El condicional “cuando parece que veo algo rojo, probablemente veo algo rojo” involucra la disposición a formar la creencia “veo algo rojo”. Los patrones inferenciales característicos de cada facultad generan de modo automático las creencias correspondientes: apariencia de rojo, creencia de que probablemente veo un objeto rojo; apariencia-sensación- de dolor, creencia de que probablemente tengo dolor (Iranzo, 2006: 26).

Ahora bien, si el nivel de escrutinio se requiere en los estados de sensación (sentir dolor) y en los estados fenoménicos (ver rojo), cuando se trata de

los estados de actitud proposicional como *pensar*, *desear*, *querer*, *intentar*, ocurre algo similar. Si estando silente y sentado en mi sillón alguien me pregunta ‘¿qué estás pensando?’ y le respondo ‘estoy pensando en Julia’, pareciera que los niveles de escrutinio requeridos para la autoadscripción son casi inexistentes y los abrogadores de autoridad casi mínimos; en cambio los niveles de escrutinio exigidos para que mi interlocutor pueda decir qué estoy pensando son altísimos y los abrogadores de autoridad son máximos. Pero si la pregunta es ‘¿qué estás queriendo hacer?’ al verme subido a una banqueta en el garaje de mi casa, los niveles de escrutinio respecto de la asignación de la autoridad de autoadscripción agentiva suben¹¹, y también suben los potenciales abrogadores. En cambio, en este caso, la autoridad de alioadscripción agentiva de mi interlocutor sube y los abrogadores potenciales de su conocimiento sobre *mi querer hacer*, disminuyen.

III. Abducción y alioadscripción: segunda persona y tercera persona

La distancia que existe entre el modo en que nos asignamos intenciones agentivas a nosotros mismos, y el modo en que se las asignamos a los demás, está vinculada a dos tesis muy extendidas: -el conocimiento de las intenciones de los demás es fruto de una inferencia, y -el conocimiento de las propias intenciones nunca es inferencial. Trataremos de discutir y precisar estas dos tesis a fin de acercar, en lo tocante a la intención, la autoridad de primera persona y la autoridad de la segunda o tercera persona¹². Quizás una reformulación de estos supuestos logre aminorar la desemejanza entre autoadscripción y alioadscripción. En primer lugar intentaremos precisar la primera tesis (el conocimiento de las intenciones ajenas es el resultado de una inferencia) y luego (IV) nos centraremos en la segunda (nunca conocemos inferencialmente nuestras propias intenciones).

Comenzaremos con una clasificación de los tipos de inferencia que nos permita puntualizar el tipo de inferencia que sostiene la primera tesis. Seguiremos para ello las ideas de Charles Peirce al ocuparse del conocimiento humano y de su carácter inferencial. Nuestro conocimiento consiste en que dadas ciertas ‘experiencias 1’ (por ejemplo, cosas) las relacionamos con otras ‘experiencias 2’ (por ejemplo, atributos). Este modo de proceder requiere un

¹¹ No pretendemos entrar en la cuestión de si hay más posibilidad de perder autoridad epistémica sobre lo que uno está haciendo (por ejemplo, me distraigo un rato escuchando la radio, al punto de ya no saber qué estoy haciendo parado sobre la banqueta en el garaje) que sobre lo que uno está sintiendo o recordando. La cuestión es que la autoridad epistémica no está en el orden del *querer hacer* tan blindada contra abrogadores como en el caso de la autoadscripción de sensaciones. Podríamos decir que lo que está en entredicho es el poder autoritativo que tiene la primera persona. El interlocutor reconoce que hay autoridad de primera persona, pero no le confiere el poder autoritativo que tiene, por caso, en los estados de sensación.

¹² Utilizo aquí ‘segunda persona’ para el interactuante cercano, y ‘tercera persona’ para el observador o para el interactuante ocasional.

sistema que nos permita esto, este sistema que permite vincular unas experiencias con otras es un sistema inferencial. Si el conocimiento implica que a ciertas experiencias le suceden otras experiencias, habrá ciertas reglas de determinación que aporta nuestro sistema inferencial y que permiten ese vínculo entre la ‘experiencia 1’ y la ‘experiencia 2’. Las reglas de determinación de nuestro sistema inferencial relacionan: a) sustancias con accidentes (cosas con propiedades), b) causas con efectos (antecedentes con consecuentes), y c) significados con significantes (representados con representantes).

Pueden sintetizarse los tipos de conocimiento de este modo: 1) los seres humanos podemos tener conocimientos de tres tipos muy generales: i) de cosas, ii) de procesos, iii) de signos o acciones comunicacionales. 2) cada uno de estos conocimientos implica tres elementos que cumplen funciones diferentes: i) ‘experiencia 1’ (experiencia de *cosa*, de la *causa* o del *significado*), ii) regla de determinación (sea *atributiva*, *causal* o *semiótica*), y iii) ‘experiencia 2’ (experiencia de *atributo (propiedad)*, del *efecto*, o del *significante*).

Peirce denominó *Caso (C)* a las ‘experiencias 1’ (*cosa*, *causa* y *significado*); *resultado (r)* a las ‘experiencias 2’ (*propiedades*, *efectos* y *significantes*), y a las reglas de determinación las denominó *Reglas (R)*. Los modos tradicionales en que se han vinculado *Caso*, *resultado* y *Regla*, en los sistemas inferenciales, ha privilegiado dos de las posibles combinatorias resultantes de elegir dos de ellos como premisas y el tercero como conclusión. Estas dos inferencias privilegiadas históricamente han sido la deducción y la inducción. La que no ha merecido tanta atención es la tercera combinatoria factible, la que se denomina abducción, hipótesis o retroducción. Las dos inferencias más habituales podrían formularse de este modo:

1) Deducción: $R + C \rightarrow r$ 2) Inducción: $C + r \rightarrow R$

La abducción, por su parte, propone una tercera posibilidad:

3) Abducción: $r + R \rightarrow C$

Así plantea Peirce una situación que exigiría este último esquema de inferencia:

Imaginemos que entro en una habitación y allí encuentro numerosas bolsas, que contienen porotos de diversas calidades. En la mesa hay un puñado de porotos blancos; y, tras cierta búsqueda, descubro que una de las bolsas solo contiene porotos blancos. Al punto infiero como una probabilidad, o como una conjetura aceptable, que este puñado fue sacado de esa bolsa. Este tipo de inferencia se llama hacer una hipótesis. Es la inferencia de un caso a partir de una regla y un resultado (Peirce, 1998: 134).

La abducción (hipótesis) parte de un resultado, y arriba al Caso mediando la Regla, podría plantearse así (invertimos las premisas r y R respecto del

ejemplo de Peirce, para mostrar que el encuentro es con el resultado, y la mediación la provee la Regla):

a es B	(r)
Todos los x son B	(R)
a es un x	(C)

La lógica formal deductivista rechaza esta inferencia por ser una falacia, consistente en afirmar el consecuente: $\{[(p \rightarrow q) \cdot q] \rightarrow p\}$. Pero para Peirce una inferencia entraña el juicio de que si hay premisas verdaderas la conclusión debe serlo (silogismo apodíctico, inferencia analítica), o aporta al conocimiento de que probablemente lo sea (silogismo probable, inferencia sintética). La abducción es un silogismo probable cuya validez depende, en parte, de la no existencia de otro conocimiento. La abducción nos da ‘buenas razones’ para creer la conclusión, y por ello estamos autorizados a sostenerla, y es la que permite inferir una hipótesis interpretativa a partir de la índole del resultado encontrado al ponerlo en relación con cierta Regla de la que ya se dispone. Esta ‘inferencia de hipótesis’ es un método para formar una predicción general sin ninguna verdadera seguridad de que tendrá éxito, sea en un caso especial o con carácter general, teniendo como justificación que es *la única esperanza posible de regular nuestra conducta futura racionalmente* (Peirce, 1974: 40-41. Énfasis nuestro).

Constituye entonces un argumento sintético que solo nos provee una razonable sospecha, pero que, a pesar de sus limitaciones, es vital para regular con racionalidad nuestro actuar, pues constriñe el campo de las conjeturas razonables y acota enormemente los espacios de rastreo.

Es la única operación lógica que introduce alguna idea nueva, ya que la deducción desarrolla meramente las consecuencias de una idea ya establecida como verdadera y válida para una cierta esfera de fenómenos (es decir, de los que ya se sabe que “son casos de la teoría”) y la inducción solo se limita a comprobar, si una aplicación puede o no ser evidencia a favor o en contra de una teoría (Samaja, 2001: 87).

Volvamos a la importancia que tiene la abducción para regular racionalmente nuestra conducta. La abducción es la que nos permite obtener el Caso, saber que se está ante un Caso de tal o cual. ¿De qué modo sabe el químico que está ante platino y no ante oro?, ¿cómo sabe el arqueólogo que está ante un fósil? En estas situaciones el científico posee, además de los rasgos que observa *hic et nunc*, un saber de lo específico que define a una colección de atributos como un espécimen determinado: platino, fósil. Y es desde este saber de la especie y de los indicios particulares como se infiere el Caso que da sentido al resultado singular.

Si bien Peirce se centra fundamentalmente en cuestiones metodológicas de la actividad científica, puede afirmarse asimismo que este modo de saber que nos encontramos ante un Caso de tal o cual, se aplica también a la acción humana. Pues “en el ‘paradigma de la ciencia normal’ y en la *comprensión cotidiana*, la abducción se lleva a cabo como un proceso de reconstrucción inferencial de causas e *intenciones*”¹³. El reconocer una acción como desinteresada, egoísta o generosa, implica abducir el Caso (X está actuando generosamente) a partir de rasgos *hic et nunc* y de una Regla que vincula resultados y Caso.

Deducción, inducción y abducción, como modos inferenciales de un sistema integrado, no admiten la preeminencia de ninguno de ellos sobre cualquier otro. La deducción deriva r pero presupone como premisas R y C, de modo tal que quien deduce *antes* debió haber inducido una Regla y abducido un Caso. La inducción deriva R pero presupone como premisas C y r, esto es, el que induce ha debido previamente abducir un Caso y deducir un resultado. La abducción, por su parte, deriva C pero presupone la deducción y la inducción. Hay una triangulación entre inferencias que se presuponen mutuamente, no siendo posible hallar una primera inferencia generadora de una primera creencia. El proceso cognoscitivo no parece tener un punto de partida, tras toda creencia se encuentran otras creencias a partir de las cuales se predice, se generaliza o se conjetura. Este sistema inferencial triple explica la conservación, condensación o expansión de las creencias ya dadas. Pero los seres humanos nos encontramos con situaciones imprevistas, anómalas. Estas situaciones nos sorprenden y la triangulación inferencial entre creencias dadas no nos permite dar cuenta de un resultado hallado al no poder conectarlo con ninguna Regla conocida. Se precisa un punto de fuga del sistema pero que pueda controlarse, es aquí, según Samaja, que conviene asociar la abducción peirceana a la analogía hegeliana. “El papel de la analogía será precisamente este: permitir extraer la regla, pero no mediante una mera generalización, sino mediante un paso de analogía”.¹⁴ La situación de perplejidad ante lo anómalo puede simbolizarse así: $r + \text{¿}R? \rightarrow \text{¿} ?$

Hay un sentido enigmático para el cual no disponemos de una regla hipotética, entonces ocurre un ‘discernimiento’ evocando nuestra mente algún Caso análogo al indagado. Este Caso análogo lleva implícita una Regla que puede operar como prototipótesis de la abducción futura. Esta Regla del Caso análogo acota significativamente las potenciales Reglas para el resultado anómalo. La abducción es posible porque la analogía segmentando el campo de búsqueda ha permitido familiarizar lo novedoso.

¹³ Wirth, 1998: 117. Énfasis nuestro.

¹⁴ Samaja, 2001: 105.

Recordemos que para Peirce hay tres tipos de *objetos* de conocimiento: las cosas, los procesos y los signos. En estos últimos podríamos incluir el conocimiento de las acciones intencionales de los humanos. El Caso en el orden agentivo sería el *significado*, el resultado sería el *significante* y la regla de determinación es la *significación* que otorga unidad a la intención comunicativa y agentiva. La abducción supone que la Regla no afirma simplemente la pertenencia de elementos a un conjunto, sino que la Regla vincula un componente de una totalidad con la totalidad misma. En el caso de la acción cuando atribuimos intenciones agentivas estamos tomando lo captable de esa acción como un resultado o atributo (significante) que se integra con otros resultados en la unidad de un todo orgánico comunicacional, que es la *vida del agente*. Estas reflexiones invitan a reconsiderar la idea de que cuando juzgamos moralmente la intención de alguien estamos considerando esa acción como un 'esto' tendencialmente semejante a todo otro individuo de un conjunto (por ejemplo, el conjunto de los actos egoístas), tal como sugeriría si aplicáramos la inducción. Más bien la acción evaluada moralmente puede ser vista como un singular concreto que es muestra y criterio de un estilo de agencia.

El taxonomista tiene una aptitud inferencial dada por cierta facultad adivinatoria que le permite conjeturar las vías de la naturaleza. Así cuando un paleontólogo halla un espécimen (un fémur) se pregunta a qué animal habrá pertenecido, es decir, pretende vincular la parte no con otras partes (otros fémures) como haría la inducción, sino esa parte (fémur) con el animal (organismo al que pertenece), como corresponde a la abducción. Algo similar nos parece que acontece en la asignación de intenciones. Cuando evaluamos la intención moral de alguien conocido, esto es cuando lo juzgamos desde la perspectiva de segunda persona, nuestro juicio es abductivo pues estamos integrando ese resultado a la unidad a la que pertenece la vida del agente. Pero al atribuir intencionalidad moral a alguien desconocido, es decir, desde la perspectiva de tercera persona, la abducción ha de ser complementada por una previa analogía, fundada en la praxis de nuestros vínculos con agentes próximos. En el caso de un desconocido nos hallamos con un resultado pero no contamos con una Regla, de allí el recurso analógico para poder saber que estamos ante un caso de generosidad o ante un caso de crueldad. Quizás la atribución de intención agentiva no evaluada moralmente no se presente tan distinta cuando se trata de la segunda persona (un conocido) o de la tercera persona (un desconocido), pero sí hay una diferencia importante en estos casos cuando la abducción opera sobre la asignación de intención moral. Allí la cercanía o la lejanía cuentan significativamente, el conocer el sistema de *máximas*, en el sentido de Kant, facilita el integrar una acción a una totalidad que es el estilo de vida del agente. En cambio, cuando de lo que se trata es de interpretar una acción a la que no evaluamos moralmente, entonces la intención agentiva de la segunda y de la tercera personas no difieren tanto entre sí.

IV. Abducción y autoadscripción: los estereotipos descriptivos

En el apartado anterior vimos como Peirce caracterizaba la abducción y aplicamos ese modo inferencial a la interpretación de la acción ajena, sea en perspectiva de segunda o de tercera personas. Trataremos ahora de considerar si la teoría peirceana puede darnos vías de comprensión para la autoatribución de actitudes proposicionales. La tesis tradicional es que la primera persona está dotada de autoridad especial porque conoce *directamente* lo que cree, lo que quiere, lo que intenta o intentó hacer. Esta tesis se atribuye, en sentido pleno, a Descartes y a la tradición de la modernidad, y es a esta tradición a la que puede dirigirse la argumentación de Peirce. Siguiendo la senda de Peirce, la oposición al cartesianismo se expresaría mediante la negación de cuatro tesis sustanciales de la tradición cartesiana: (1) no tenemos capacidad de introspección, sino que todo conocimiento del mundo interior se deriva del razonamiento hipotético a partir de nuestro conocimiento de los hechos externos, (2) no tenemos capacidad de intuición, sino que toda cognición está determinada lógicamente por cogniciones previas, (3) no tenemos la capacidad de pensar sin signos y, (4) no tenemos una concepción de lo absolutamente incognoscible. Las tres primeras negaciones (de la introspección como fuente de conocimiento de lo interior, de la intuición y de un pensar sin signos) pueden servir para comprender la autoatribución de intención de un modo diverso.

Según Peirce todo nuestro conocimiento está mediado sógnicamente, toda cognición requiere una cognición previa, y esto se aplica también al conocimiento de lo *interno*. Si esto es así, el conocimiento de la propia mente no es concebible como intuición, esto es, como el conocimiento de un tipo de premisa que no sea ella misma una conclusión. La intuición de la vida mental aparece con una autoridad e infalibilidad con la que en otros tiempos contaron otras intuiciones, Peirce lo pone en claro comparando nuestras actuales 'intuiciones' con las 'intuiciones' pretéritas:

En la Edad Media, se consideraba la razón y la autoridad externa como dos fuentes coordinadas de conocimiento, precisamente como lo son ahora la razón y la autoridad de la intuición; solo que el feliz recurso de considerar que las enunciaciones de autoridad son en esencia indemostrables no se había descubierto aún. (...) De este modo, la credibilidad de la autoridad fue considerada por los hombres de esa época sencillamente como una *premisas definitiva*, como una cognición no determinada por una cognición previa del mismo objeto, o, en nuestros términos, como una *intuición*. Es extraño que ellos pensaran así, si, como la teoría ahora bajo discusión supone, por el mero hecho de contemplar la credibilidad de la autoridad, como un faquir contempla a su Dios, jellos podrían haber visto que no era una premisa definitiva! Ahora bien, ¿qué pasaría si nuestra autoridad interna encontrara, en

la historia de las opiniones, el mismo destino que ha encontrado la autoridad externa? (Peirce, 1991:36. Énfasis nuestro).

Cuando sostenemos que la autoatribución no recurre a evidencias, nos asemejamos a testigos en un estrado judicial, Peirce nos recuerda al respecto lo difícil que es para los testigos de un juicio “distinguir entre lo que ellos han visto y lo que ellos han inferido”.¹⁵ Para ilustrar esta falta de capacidad infalible para distinguir una aparente premisa de una conclusión efectiva puede también servir el caso de un truco de un ilusionista. El caso del niño es también un buen ejemplo, según Peirce, para ilustrar la confusión, ya no ocasionada por los trucos del ilusionista sino por la recaída en la inmediatez que obvia la mediación de la génesis.

Un niño tiene, hasta donde sabemos, todas las capacidades perceptivas de un hombre. Pero pregúntele un poco cómo sabe él lo que hace. En muchos casos, le dirá que nunca aprendió la lengua materna; la supo siempre, o la supo en cuanto tuvo uso de razón. Parece, entonces, que él no posee la facultad de distinguir, por simple contemplación, entre una *intuición* y una *cognición determinada por otras* (Peirce, 1991: 38. Énfasis nuestro).

Ni siquiera la autoconciencia de la existencia de un yo es, según Peirce, fruto de una intuición ya que “no es necesario suponer una autoconciencia intuitiva, pues la autoconciencia puede ser fácilmente el resultado de una inferencia”¹⁶, más aún, parece que no hay ninguna razón para suponer una capacidad de introspección y, que por tanto, la única manera de investigar una cuestión psicológica es por medio de la inferencia a partir de hechos externos (Peirce, 1991: 49).

El pragmatista norteamericano sostiene que nuestras cogniciones (entre las que figuran los estados de actitud proposicional como los vinculados a la intención del agente) son siempre conclusiones inferenciales de previas cogniciones. La creencia que el agente tiene respecto de lo que está haciendo es una cognición inferencial determinada, no una intuición, si bien es una cognición inferencial más viva, más cierta, que la cognición premisa que actúa como *cognición determinante* y cuya presencia se tiende a obviar. Pero, ¿de qué tipo de inferencia se trata? Quizás la abducción se encuentre agazapada tras la *cognición determinada*, esto es, tras la *conclusión* con exclusiva apariencia de premisa. Y es que la abducción como recurso inferencial

¹⁵ Peirce, 1991: 37. Hay que cuidarse, sin embargo, de la idea tan popular consistente en que estoy todo el día calculando, con un homúnculo oculto en mi mente y provisto de un ábaco, el cual ante cada situación está infiriendo, sin advertir la importancia que tienen los hábitos en nuestra cotidiana existencia.

¹⁶ Peirce, 1991: 46.

no apunta solamente a dar cuenta de lo sorprendente, sino que se aplica “cuando constatamos que en ciertos casos dos objetos guardan una marcada semejanza, e inferimos que se asemejan entre sí notablemente en otros aspectos”¹⁷. La abducción es la que nos permite ubicar nuestra acción como un caso de tal o cual. La abducción cumple este rol en la esfera perceptiva, cuando percibimos *algo como algo* lo hacemos bajo la estructura de un razonamiento abductivo inconciente, cuyas premisas son:

1. *eso de ahí ... es tal y cual,*
2. *lo que es tal y cual es, por lo general, un A, y cuya conclusión es:*
3. *luego, esto es, ciertamente, un A.*

La primera premisa representa la autodonación no interpretada del fenómeno: eso que se aparece cuando vemos una fotografía en la que lo que se manifiesta aún no es pensable *como algo*¹⁸. La segunda premisa representa la posible subsunción de una clase de fenómenos posibles bajo un concepto. El conocimiento, en cuanto percepción interpretativa de algo como algo (*abducción*) es factible gracias a esta subsunción:

Por ejemplo, el juicio perceptivo más o menos seguro: “eso de ahí (o lo que parece tal o cual) es, tal vez, un arbusto (y no una piedra o un perro)”. Ese mismo juicio perceptivo puede convertirse en punto de partida de un *razonamiento abductivo* -por ejemplo, en el sentido de una *explicación causal* del hecho percibido; o, también, en punto de partida de un *examen inductivo*- en virtud de las consecuencias experimentables sensiblemente y concluíbles deductivamente del juicio perceptivo que se presupone correcto. (Si, por ejemplo, la sombra que hemos percibido en la oscuridad como un arbusto echa a correr de repente, entonces era, probablemente un animal.) Ya ha quedado demostrado que el juicio perceptivo es *fallible*, en tanto que se apoyaba en un *razonamiento sintético* (Apel, 1991: 43-44).

Vinculemos las reflexiones anteriores con el juicio cognitivo práctico que formula la primera persona respecto a su acción: ‘*Estoy haciendo A*’. ¿Cómo sé que estoy haciendo A, que lo que estoy haciendo es un Caso de A?, esa conclusión debiera estar mediada, siguiendo a Peirce, por alguna inferencia abductiva. En primer lugar se requeriría una premisa que sea el *resultado* de

¹⁷ Peirce, 1998: 135.

¹⁸ Pensemos por ejemplo en una fotografía de un objeto *desconocido* que un explorador acaba de descubrir, pero que nadie puede todavía *decir lo que es*. La evidencia del objeto y de algunas de sus cualidades estaría suficientemente testificada, pero faltaría la interpretación del fenómeno *como algo*. Sin mediación lingüística, esto es, sin la descripción proposicional que nos permita *decir qué es* (y no solo *que es algo*), no se tiene todavía el *conocimiento de algo como algo*, y no es posible disponer de saber alguno sobre eso.

la acción: 1: esto de aquí ... es tal y cual; en segundo lugar, una *Regla*: 2: lo que es tal y cual es, por lo general, un A. Estas mediaciones yacen habitualmente olvidadas, como en el niño que cree saber su lengua desde siempre, y nos dan entonces la apariencia de un contacto directo con la conclusión: 3: 'estoy haciendo A'.

El que estas mediaciones hayan recaído en la inmediatez no las vuelve simples premisas, pues hay una mediación descriptiva basada en estereotipos aprendidos para saber que 'tal y cual es por lo general un A'. Así como cierta teoría del significado asocia los significados a ciertos estereotipos descriptivos¹⁹ mediante los cuales alguien es competente en los significados de un lenguaje, en el caso de las intenciones agentivas también cabe considerar estas mediaciones estándares a través de las cuales se ha socializado al agente. Si hubiera un contacto directo con la intención, no tendría sentido la pretensión de clarificarla ni sería viable solicitarle a alguien que *examine su conciencia*. Es el carácter mediador del estereotipo agentivo en el que nos han educado el que nos permite *reconocer* faliblemente lo que estamos haciendo, y de un modo *no tan distinto* al que usamos para conocer lo que otro hace.

V. De la transparencia de la intención a la opacidad del trasfondo motivacional

Para concluir nos interesa mostrar cómo estas cuestiones, de ser repensadas, podrían rehabilitar la controversia racional en las cuestiones de microética. Tomemos dos casos hipotéticos presentados por Georg Von Wright y que han de servir para ilustrar el desarrollo de este punto. El primer caso es el de un agente (P1) que ha prometido hacer algo y que, además, espera recibir una recompensa a cambio de cumplir lo prometido. Aquello que el agente prometió hacer es algo turbio, vergonzoso e incluso criminal. Y arguye P1, una vez que realizó la acción, que actuó como actuó porque lo había prometido, esgrimiendo eso como su razón para hacer lo que hizo. El segundo caso es el de alguien (P2) invitado a una fiesta, invitación que rehúsa dando como razón que tiene otro compromiso, hecho que es real y no un mero invento. Pero resulta, además, que P2 es tímido, muy poco sociable, y tendría que encontrarse en la fiesta con cierto invitado que presume que irá y que le resulta poco agradable.

Presentados así los casos, cabe señalar dos aspectos a tener en cuenta: a) no siempre es fácil decir qué razones pertenecen al *trasfondo motivacional*

¹⁹ El estereotipo es una categoría claramente epistémica. Cuando se aprende el significado de un término, junto a su referente, se aprenden ciertos rasgos prototípicos que conforman lo que el hablante sabe acerca del objeto. El hecho de que una descripción se incluya en el estereotipo no implica su verdad para todo ejemplar referido por el término. Nuestro acceso al referente está siempre mediado por el estereotipo descriptivo que nos marca la ruta del significado.

de un agente, y, b) qué razones de las *existentes* son las que influyen en la acción, esto es, qué razones son *eficaces*, y no simplemente *existentes* y *utilizables* convenientemente como una buena excusa. Y es que “solo de las eficaces decimos que el agente actuó *por esas razones* o *a causa* de ellas”²⁰. No se trata aquí de explicar *científicamente* una acción, como podría hacerlo la medicina o la sociología, se trata, según Von Wright, de hallar *explicaciones comprensivas* de la acción individual, aquellas explicaciones que al dar razones de una acción sirven a un propósito *evaluativo*. “¿Merece el agente ser culpado o elogiado por lo que hizo? La respuesta puede depender crucialmente de las razones que tenía. Por lo tanto tenemos que *comprender* la acción antes de que podamos *juzgar* al agente”²¹. La cuestión a aclarar, si P1 o P2 merecen elogio o censura o un juicio neutro, requiere aclarar una cuestión previa, ¿cómo identificamos las razones *eficaces* y las distinguimos dentro del lote de las razones *existentes*? Las razones *eficaces* son aquellas que son inescindibles del hecho de comprender la acción como realizada *por esas razones*, esto es, una acción se comprende en el contexto de sus razones. Pero, ¿cómo discriminar entre una buena y una mala comprensión de una acción?, ¿cómo decir que hay una mejor comprensión de una acción? ¿Cómo establecer la conexión entre la acción y sus razones? ¿Quién las establece, quién es el sujeto de la comprensión?, ¿quién el narrador del relato teleológico? Nuevamente aparecen la primera persona y la tercera persona (aunque preferimos hablar de segunda persona (S), pues es más pertinente cuando se trata de cuestiones de microética, y oponerla así a la perspectiva científica de tercera persona (T), más propia del sociólogo o del psicólogo). Si las razones aducidas por el agente son similares a las que atribuye la *comprensión externa*, entonces no hay problemas de mayor interés filosófico, pero la cuestión se torna interesante cuando no hay consenso, al menos inicialmente, entre la primera y la segunda personas. Supongamos que conocemos a P1 y que su respuesta no satisface a quienes interactuamos con él.

El caso parece “sospechoso”. Debe haber tenido alguna otra razón por la que realizó la acción y que nos oculta, pensamos. O decimos que la llevó a cabo, no por la razón que dio, sino por otra razón que sabemos que tenía (Von Wright, 2002: 88).

Estimemos ahora el caso de P1, quien actuó criminalmente pero arguye que lo hizo porque *‘una promesa es una promesa’*, aun percatándose de que lo que hacía era corrupto. ¿Cómo resolver el caso de asignación de intención? La segunda persona (S) puede conjeturar distintas posibilidades, entre ellas: a) que

²⁰ Von Wright, 2002: 84.

²¹ Von Wright, 2002: 85.

P1 está mintiendo descaradamente²², b) que P1 se está autoengañando²³, o c) que P1 no entiende adecuadamente lo que ha hecho²⁴. Pero, ¿en qué fundamenta S su pretensión de comprender la acción de P1 mejor de lo que P1 la comprende? S podría fundar su parecer en su conocimiento del “carácter” del agente, presumiblemente basado en experiencia pasada. Quizá dice: “Él, el agente, es de esa clase de personas que hacen y cumplen promesas solo cuando estas son claramente en su provecho. La obligación moral de cumplir las promesas no significa nada para ellos. Lo sabemos” (Von Wright, 2002: 89).

Incluso más, S podría argumentar ante otros mediante anticipaciones arriesgadas: “Ustedes verán: cuando en el futuro prometa algo no cumpliré la promesa, a menos que también tenga un motivo egoísta para hacerlo. No se puede confiar en él”²⁵.

Establecido así el desacuerdo posible entre P1 y S, puede ser que P1 convenza a S, y S se *convierta* a la visión de P1. Pero, puede darse el caso contrario, más interesante filosóficamente según Von Wright, el caso en el cual S “intenta convertir al agente a una nueva autocomprensión”²⁶. El inconveniente está dado porque se trata de ir contra un presupuesto muy asentado, el hecho de que P1 es el juez supremo y la máxima autoridad en la cuestión. Solo P1 está en condiciones de ver la verdad del asunto directamente, el concordar con lo que declara el autoconocimiento de P1 parece el único modo de resolución. Pero podría llevarse a P1 a ver las cosas como las ve S, esto es, podría tener lugar una especie de *conversión* a través de la argumentación persuasiva de S. Supongamos que P1 dijera, sinceramente: “Ahora admito que no lo hice porque lo había prometido, sino porque contaba con una recompensa a cambio”.²⁷ La cuestión que se nos plantea, filosóficamente, es la de cómo describir adecuadamente lo que ha sucedido con P1. Dado que la delimitación entre argumentación

²² Von Wright, 2002: 88: “Sabe muy bien por qué hizo lo que hizo y que no fue por la razón que nos dio. Entonces, su autoconocimiento no tiene por qué entrar en conflicto en absoluto con la explicación sugerida por el observador externo. De hecho hay consenso, aunque sea ‘tácito’”.

²³ *Ibidem*: “Cumplió su promesa e hizo lo que hizo a causa de un cálculo egoísta, pero no lo ‘reconoce’ (siquiera) ante sí mismo”.

²⁴ Von Wright, 2002: 88-89: “Honestamente ‘comprende mal’ su propia acción, pensando, por ejemplo, que la única razón por la que cumplió su promesa fue porque lo había prometido y no que esperaba ser recompensado”.

²⁵ Von Wright, 2002: 89.

²⁶ Von Wright, 2002: 90.

²⁷ Von Wright, 2002: 91.

racional y lavado de cerebro no tiene límites claros, ¿cómo ha de concebirse esta situación?

¿Diremos que *ahora* el agente ve la verdad acerca de sí mismo? La verdad siempre estuvo ahí para ser vista, aunque oculta a la mirada del agente por los velos de su autoengaño. Cuando los velos son eliminados, ¿ve él claramente lo que el observador externo ya había divisado, aunque este último pudo no estar seguro de la veracidad de su impresión hasta que le fue confirmada por el agente mismo? ¿O diremos que el agente ahora ve su acción inicial bajo una *nueva* luz, que su conciencia ha cambiado, y que ha adquirido una nueva comprensión de su propio pasado? ¿Diremos, en otras palabras, que se ha descubierto una conexión (entre una acción y sus razones) que ya estaba allí o diremos que se ha realizado una conexión nueva (diferente)? (Von Wright, 2002: 91).

Otra vez el teatro mental, otra vez el escenario de la mente con la verdad de la intención en escena. La descripción aparece rodeada de metáforas visuales para el hallazgo de la verdad, la verdad estaba ‘velada’, ahora se ha descornado el ‘velo’ (el ‘telón’) y puede ser ‘vista’ en un profundo interior, ahora P1 o P2 *reconocen* su propia verdad, la que les estaba *oculta*. Pero, ¿qué es lo *oculto*, lo *velado*, la verdad que P1 o P2 no han visto? La respuesta casi espontánea es, “la conexión entre la acción y la razón que le hizo realizarla”.²⁸ Pero, salvo que el agente esté mintiendo, esa conexión no había tenido lugar, no había una conexión oculta que ahora se ha develado, pues recordemos que establecer la conexión “significa comprender la acción como realizada por esa razón”²⁹. La conexión no precede a la *nueva visión*, “lo que se ha establecido *ahora*, es decir, la conexión bajo comprensión, simplemente no estaba *entonces*”³⁰. Hasta podría decirse que en este caso no hay realidad que preceda a su percepción, la idea del *velo* tras el cual se oculta la intención verdadera (el telón que cubre la escena mental) supone un escenario translúcido en el cual el corrimiento del opacante telón permitirá ver con claridad la escena mental. Quizás la complejidad de la acción se nos muestra más perspicua en su caracterización si recurrimos a la metáfora de un trasfondo motivacional opaco. No solo hay muchas razones a favor o en contra del actuar de P1 o de P2, sino que esas razones se muestran en un plexo de opacidad, lo cual “no significa meramente que no podemos *ver* a través de la red de motivos, sino que los motivos *son*, de hecho, confusos. La opacidad es, por decirlo así, ‘óptica’ y no (solo) ‘epistémica’”³¹. No es que el agente, en el supuesto de que sea sincero,

²⁸ Von Wright, 2002: 92.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Von Wright, 2002: 93-94.

esté confundido, sino que las razones son confusas. Puede advertirse la distancia entre esta concepción de la opacidad óptica y epistémica del trasfondo motivacional, y la pretendida transparencia óptica y epistémica de lo intencional como un *privado objeto encerrado en el cofre de lo mental*.

La *conversión* de P1 o de P2 a la comprensión de la propia acción bajo los términos sugeridos por S no consiste en quitar el velo o en una conexión no percibida hasta ese momento, más bien se trata de vincular de un nuevo modo, mediante redescrición, una acción propia con el propio trasfondo motivacional. La mejor calidad de esta nueva comprensión se relaciona con la historia de P1 o P2, historia que S, junto al carácter de P1 o P2, ha puesto a consideración. Es la historia (no intimista) de la primera persona y su carácter (entre otras cosas, el conjunto de máximas que operan habitualmente como sus motivos impulsores), los aspectos que S ha de tener en cuenta para explicar comprensivamente la acción. La primera persona no es entonces la autoridad suprema, la *conversión* a la que se arriba “no es una revelación de *verdad* sino el logro de un *consenso*”³².

En el caso de la *conversión* en la comprensión del agente, este se encuentra, inicialmente, en mejores condiciones que la segunda persona. Las claves desde las cuales se ha de reconducir la comprensión están a disposición del agente, y la primera persona tiene la primera palabra. Pero a la hora de redescibir comprensivamente la acción, la primera persona no está en mejores condiciones que la segunda, más aún, esta puede ser hermenéuticamente superior al agente. El agente (la primera persona) no tiene la *última palabra*, pero no porque la tenga la segunda persona, sino porque no hay aquí ningún juez inapelable. “A ninguno de los dos pertenece *exclusivamente* el derecho de dictar una sentencia final”³³.

Supongamos, por último, que no hay *conversión*, que P1 o P2 no coinciden con la explicación comprensiva de S. Pero tampoco S acepta la explicación que P1 o P2 se autoatribuyen. En estos casos, S ha de tener razones de peso para declarar que la autocomprensión de P1 o de P2 puede ser negada. Una razón puede ser que consideremos que está mintiendo. Pero otra razón es la de considerar que el carácter de P1 o de P2 es tan corrupto que no puede ofrecer una exposición coherente de sus propósitos, se lo descalifica como juez de su propio caso.

Algo preocupante se encuentra en estas últimas reflexiones. Que alguien pueda saber mejor que el agente cuáles son sus motivos impulsores no

³² Von Wright, 2002: 94.

³³ Von Wright, 2002: 95. Énfasis nuestro.

puede menos que amenazar la esfera de la autonomía y permitir la irrupción de iluminados videntes que tengan la última palabra en cuanto a la evaluación de la acción humana, una especie de infalibles detectives que pesquisen cualquier oculta intención y elogien o censuren en consecuencia. Que haya alguna autoridad superior a mí en casos concernientes a mis *propósitos* puede considerarse humillante. ¿No puede una autoridad abusar de su posición para “lavar cerebro”, quizá con vistas a fomentar la uniformidad en los pensamientos y acciones de la gente? ¿Y no puede llevar esto a la más grave injusticia al tratar a una persona? (Von Wright, 2002: 96).

Nos hallamos entre el excesivo abuso de una autoridad externa que explique comprensivamente lo que hace el agente bajo la égida de una *verdad superior*, y el injustificado consuelo que se procuran quienes defienden “la creencia de que hay una verdad ‘interior’ a la que *solo* ellos tienen acceso y que ellos conocen”³⁴. Ni verdad externa superior ni verdad interior transparente, acordando con Von Wright en que:

La intuición de que no existe tal verdad, ni “interior” ni “exterior”, es el arma con la que tenemos que tratar de luchar, tanto contra la autojustificación de la falsa subjetividad como contra las pretensiones de falsa objetividad en materia de comprensión de la acción humana (Von Wright, 2002: 96).

Ni Escila ni Caribdis, ni primera ni tercera personas, quizás la intersubjetividad como base reforzada de la triangulación comprensiva, coloque en la segunda persona una clave para no caer hacia un lado o hacia otro del desfiladero.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 2 tomos, 1985.

Apel, Karl-Otto: *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.

Apel, Karl-Otto: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

Cortina, Adela: *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 2003.

Fogelin, Robert J.: “Contextualismo y externismo: cambiando una forma de escepticismo por otra”. En: *Revista Teorema*, Vol. XIX/3, 2000, pág. 55-70.

Iranzo, Valeriano: “Justificación y perspectiva epistémica”. En: *Revista de filosofía*, Universidad Complutense, Vol. 31, N° 1, 2006, pág. 21-36.

³⁴ Von Wright, 2002: 96.

Peirce, Charles S.: "Questions concerning Certain Faculties Claimed for Man". En: Hoopes, James (edit.), *Peirce on Signs: Writings on Semiotic*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and Londres, 1991, pp. 34-53.

Peirce, Charles S.: "Deduction, Induction, and Hypothesis". En: Cohen, Morris (edit.), *Chance, Love and Logic. Philosophical Essays*, Lincoln and Londres, University of Nebraska Press, 1998, pp. 131-154.

Peirce, Charles S.: *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.

Pinto, Silvio, "Coherentismo versus confiabilismo". En: *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense, Vol. 29, N° 2, 2004, pág. 133-151.

Platón: *Diálogos*, Tomo V, *Teeteto*, Madrid, Gredos, 1988.

Samaja, Juan: *Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*, Buenos Aires, Eudeba, 2001.

Wirth, Uwe: "El razonamiento abductivo en la interpretación según Peirce y Davidson". En: *Revista Analógica Filosófica*, XII/1, 1998, pág. 113-123.

Wright Von, Georg Henrik: *Un ensayo de lógica deóntica y la teoría general de la acción*, México, Unam, 1976.

Wright Von, Georg Henrik: *Sobre la libertad humana*, Barcelona, Paidós, 2002.

VI. Conflictividad, lenguaje y tecnología

Multimedia y conflictividad¹

Javier Flax*

Resumen

El recurso decisionista a la excepcionalidad posibilitó la concentración de los medios masivos de comunicación en la Argentina, ya en democracia, socavando el principio kantiano de transparencia pública y el derecho a la comunicación a la base del Estado constitucional de derecho. De ese modo, los conglomerados *multimedia* -correlatos de los grupos económicos concentrados- se erigieron en actores principales de la política que se constituyó con características neocorporativas. El conjunto de la ciudadanía y sus organizaciones fueron así relegados en la elaboración de la agenda pública y en el establecimiento de las prioridades al momento de la toma de decisiones.

Artículo

1. Introducción

El pensamiento político que gira en torno de las coordinadas orden-anarquía, siempre tendió a asimilar la conflictividad al desorden y el desorden a la ingobernabilidad. Si bien hay situaciones genuinas de inestabilidad, el partido del orden no distingue matices entre la normalidad y la excepcionalidad y explota el miedo a la inestabilidad para establecer un orden a la medida de sus intereses. Cualquier conflictividad se presenta como excepcionalidad y el miedo al vacío le allana el camino para reestablecer el orden. El orden se transforma así en el valor principal, por encima de los derechos fundamentales que caracterizan el Estado constitucional de derecho.

El recurso a la excepcionalidad continúa como práctica discursiva y política en América latina. En el presente artículo recurriremos al marco conceptual

* Es doctor en Filosofía del Derecho por la UBA. Es profesor regular de la UBA e investigador-docente de la Universidad Nacional de General Sarmiento, donde está a cargo de Filosofía del Derecho, Economía y Derecho de los Medios, y Fundamentos Filosóficos del Pensamiento Político, Económico y Social. Es autor de *La democracia atrapada. Una crítica del decisionismo*. Entre los últimos artículos publicados se encuentran: "Usos y abusos de la matriz hobbesiana"; "Ciudadanía, desarrollo moral y educación en derechos humanos"; "Las limitaciones del pacto global: hacia una auténtica responsabilidad cívica corporativa"; "Construcción institucional de confianza"; "Superfluidad, mercado libre e ingreso ciudadano"; "Sobre la violencia estructural, John Rawls y la desobediencia no-violenta"; entre otros.

¹ Una primera versión de este trabajo fue expuesta en las *Primeras Jornadas de Filosofía Política de la UNSAM* a fines de 2008, bajo el título "Decisionismo y concentración mediática".

que caracteriza al *decisionismo* jurídico-político para ver en qué medida el abuso del recurso a la excepcionalidad fue un factor decisivo para posibilitar y conservar la concentración mediática, correlato de la concentración económica. El decisionismo se convirtió en una técnica política que consiste en provocar, exagerar o meramente invocar la excepcionalidad para justificar el ejercicio concentrado del poder.

En este trabajo analizaremos de qué manera los abusos del pretexto de la excepcionalidad posibilitaron la concentración de los medios masivos de comunicación durante la democracia, socavando el “Principio de publicidad” a la base del Estado constitucional de derecho. De ese modo, los conglomerados *multimedia* se erigen en actores principales de la política, relegando al conjunto de la ciudadanía y a sus organizaciones a ser convidados de piedra en la elaboración de la agenda pública y en el establecimiento de las prioridades al momento de la toma de decisiones. Con lo cual, es incorrecto expresar que luego de 25 años de democracia tenemos la misma Ley de Radiodifusión que en 1980 impuso la dictadura genocida (Ley 22.285). La Ley de Radiodifusión vigente sufrió diversas modificaciones a partir del gobierno de Carlos Menem, a través de leyes y decretos que posibilitaron la concentración mediática y la permanencia de esa concentración. Como veremos, esa política se mantuvo en gobiernos posteriores².

La concentración de medios es consistente con una democracia restringida y neocorporativa y es incompatible con una democracia constitucional pluralista, en sentido político y cultural. Por lo tanto, la modificación de ese *statu quo* es condición necesaria para la democratización de la democracia, para la constitución de una subjetividad ciudadana y para la articulación estable de los movimientos sociales, en tanto autores y actores colectivos de la política, con capacidad de incidencia en el juego de poder, para disputar la agenda pública y la participación en las decisiones políticas a los grupos concentrados de la economía y sus correlatos mediáticos.

Desde mi punto de vista, las deficiencias de nuestra democracia constitucional se pueden explicar desde diferentes condicionamientos convergentes. Entre ellos me voy a referir a la concentración del poder en contextos de excepcionalidad inauténtica, en los cuales los poderes fácticos de la economía suelen lograr una ingerencia antidemocrática, inaceptable en condiciones normales.

² Al respecto, puede verse el excelente libro de Daniela Blanco y Carlos Germano, *20 años de medios & democracia en la Argentina*, Buenos Aires, La Crujía-Fundación Konrad Adenauer, 2005. El libro llega hasta la asunción del presidente de la Nación Néstor Kirchner, con lo cual obviamente no incluye algunas de las cuestiones tratadas en el presente artículo.

Otro obstáculo es la dificultad para la constitución de sujetos con capacidad de agencia para ejercer la ciudadanía, situación que realimenta la elitización de la política³. Ambas deficiencias, se potencian, a su vez, por la concentración de los medios de comunicación, la cual, además, conduce a que la esfera del mercado asuma de manera ilegítima representaciones que no le corresponden, en un contexto de falta de publicidad -en el sentido de *accountability*-, de acceso a la información pública y de condiciones para el ejercicio universal del derecho a la comunicación, de manera que la información no sea permanentemente distorsionada, engañosa o deliberadamente incompleta⁴.

En mi exposición intentaré exhibir cómo interactúan estos obstáculos, recurriendo a algunos conceptos filosófico-políticos, pero también haciendo referencia a las experiencias políticas más recientes. Finalmente, propondré que la única alternativa política que asegure una auténtica democratización de la democracia, es que la organización política se construya en el sentido de un pluralismo democrático superador de la actual poliarquía neocorporativa. Es decir, mediante la multiplicación de sujetos políticos que puedan incidir en la construcción de la agenda pública y en el control de los gobiernos. Para ello, el derecho a la comunicación es tanto un valor fundamental como un instrumento imprescindible que requiere ser operativizado.

2. Algunos conceptos en torno del principio de publicidad

El problema de la libertad de expresión y de la publicidad fue tratado por varios filósofos mientras se construía el Estado constitucional de Derecho y la teoría correspondiente. Ello comenzó en el contexto del la instalación del parlamentarismo burgués, el cual suponía una representación limitada. Entre ellos, sin dudas fue Kant el que mayor claridad conceptual puso en el debate sobre la libertad de expresión, sin desconocer los aportes de autores como Spinoza, John Locke o, más tarde, John Stuart Mill.

Kant plantea su concepción sobre la libertad de expresión y la importancia de la publicidad en varios textos, entre los que se destacan “De la relación de la teoría con la práctica en el derecho político” denominado “Contra Hobbes”, que se incluye en el trabajo “*Sobre el refrán: eso puede ser correcto en la*

³ Sobre este y otros obstáculos para la democratización de la democracia, nos referimos a Flax, Javier, “Ciudadanía, desarrollo moral y educación en derechos humanos”. En: Cauduro, G. (comp.), *Derechos humanos para estudiantes*, Los Polvorines, UNGS, 2007.

⁴ Por ejemplo, cuando algunos medios expresaron que la presidente de la Nación Cristina Fernández de Kirchner no fue invitada a la asunción del presidente de Estados Unidos de América, Barak Obama, omitieron agregar que en ese país no se invita a ningún jefe de Estado a la mencionada ceremonia. De ese modo generaron adrede un significado incorrecto: “se excluyó a la mandataria argentina”, “la mandataria argentina es persona no grata”, etc.

teoría, pero no sirve en la práctica”⁵. En este texto de 1793 Kant vierte argumentos similares a los de “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? de 1781.”⁶ En ambos sostiene -contra Hobbes- que la libertad de expresión no implica desobediencia, cuestión de la que, por cierto, ya se había ocupado Spinoza en el *Tratado Teológico-Político*. Kant sostenía -por el contrario- que sin libertad de expresión es difícil la obediencia. Su idea es que la eficacia de las leyes no depende tanto del ejercicio de la coerción por parte del soberano como de la aceptación de las mismas por parte del súbdito.

Para que la legislación pueda ser tenida como justa -argumenta Kant- no alcanza el simulacro de la aceptación, según el cual el pueblo le prestaría su consentimiento si fuera interrogado. También debe permitirse al pueblo expresarse libremente sin que esto suponga rebelarse. El pueblo tiene que suponer que el gobernante no quiere ser injusto con él. Sin embargo -contra Hobbes-, Kant considera que el gobernante puede ser injusto por error o por ignorancia.

Por lo tanto, el súbdito “no puede renunciar, aunque quisiera, a su facultad de juzgar”. Por ello es necesario conceder al ciudadano la “facultad de hacer conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones del soberano parece ser una injusticia para con la comunidad”⁷.

Es en *La paz perpetua* donde Kant expresa el principio de publicidad: (cito) “Son injustas aquellas acciones cuyos principios no soportan ser publicados”. Lo cual no significa otra cosa que una especie de criterio negativo según el cual el ocultamiento o el secreto son un índice de injusticia con la consiguiente inaceptabilidad por parte de los ciudadanos⁸.

⁵ Kant, Emanuel: *Teoría y Praxis*, Buenos Aires, Leviatán, 1984.

⁶ Kant, Emanuel: “Respuesta a la pregunta: ¿qué es el iluminismo?”. En: *Espacios de crítica y producción* N° 4/5, Buenos Aires, OPFYL, trad. de Jorge Dotti, 1986. “El iluminismo no exige más que libertad y, en verdad, la menos nociva de todas: la de hacer uso público de la propia razón en todos los ámbitos (...). Hay un solo señor en el mundo que dice: ¡Razonad cuanto queráis y sobre lo que queráis, -pero obedeced!”

⁷ En “¿Qué es el Iluminismo?”, Kant sostiene precisamente que el iluminismo consiste en no limitarse a obedecer lo que dice la autoridad, sea un médico, un clérigo, un comandante o un gobernante. Se trata de asumir la mayoría de edad mediante el uso público de la propia razón contra cualquier heteronomía. Por eso es que “no hay peligro en permitir a los súbditos hacer un uso público de la propia razón y expresar públicamente al mundo sus pensamientos sobre una legislación mejor, criticando con fuerza la actual”.

Kant, Emanuel: “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el iluminismo?”. En: *Espacios de crítica y producción* N° 4/5, Buenos Aires, 1986 p. 46. Introducción, traducción y notas de Jorge E. Dotti, p. 69.

⁸ En “El constructivismo kantiano en teoría moral”, Rawls considera que uno de los rasgos fundamentales de una sociedad bien ordenada -es decir, que no se sustenta en un orden injusto- es que se halla regulada por una concepción pública de la justicia, es decir, por una concepción de///

Pero así como el gobernante puede equivocarse, también pueden equivocarse los súbditos o disentir entre sí. En ese sentido, la publicidad de juicios divergentes puede iluminar la razón. Se requiere superar la fragmentación de opiniones de individuos aislados -condicionados por los discursos instalados por los medios concentrados- para transformarlas en juicios críticos, reflexivos y públicos, con eficacia política.

Este es el argumento principal que sostiene John Stuart Mill en *Sobre la libertad*: dada la falibilidad y la incompletitud de nuestras opiniones, se requiere de la libertad de expresión para la construcción de la información y de los acuerdos que conduzcan a una sociedad más equitativa y equilibrada⁹.

3. De la libertad de expresión a la publicidad manipulativa

Pero como sabemos, desde que se estableciera el principio de publicidad y la necesidad de la libertad de expresión, en el contexto del parlamentarismo liberal burgués -es decir, de propietarios- se pasó a los mecanismos publicitarios de la democracia de masas.

///lo recto y la justicia que todos aceptan y saben, además, que los otros aceptan. Allí distingue tres niveles de *publicidad*. El primer nivel es el referido a la publicidad como condición de aceptabilidad de los principios de justicia a la base del orden político. Pero este primer nivel parece depender de un segundo nivel. Este otro nivel se refiere a las creencias generales de una sociedad, las cuales pueden sostenerse mediante métodos de indagación -en el sentido de Peirce- y formas de razonamiento *públicamente* compartidos por el sentido común. Son ellos los que permiten evaluar la aceptabilidad de los principios. Pero hay un tercer nivel de la publicidad que se refiere a la justificación completa de la concepción de la justicia en un sentido reflexivo, por eso solo cuando se da este tercer nivel puede hablarse de una *condición de publicidad plena*. Este tercer nivel evidentemente se refiere a la aplicación de una metodología como la que supone el equilibrio reflexivo. La publicidad plena no es otra cosa que la meta propia de la filosofía política en tanto pretende “articular y hacer explícitas aquellas nociones y principios compartidos que se piensa que están latentes en el sentido común”, el cual es vacilante e inseguro y requiere autoclarificarse. Cf. Rawls, John: “El constructivismo kantiano en teoría moral”, pp.156-157. En nuestra lectura, el método consiste en someter los múltiples juicios valorativos de la cultura pública al dispositivo crítico de la posición original para ver si se pueden seguir sosteniendo en un contexto de imparcialidad. En ese sentido, el equilibrio reflexivo es dinámico en tanto se producen cambios en la cultura pública. Una cosa era la cultura pública en 1971 cuando se publica *A Theory of Justice*, cuando había un Estado de Bienestar con pleno empleo, que garantizaba el acceso a los bienes primarios. Pero tras el repliegue del Estado de Bienestar cambian las prioridades valorativas de la cultura pública. En esta nueva situación se debe discutir no ya si las libertades anteceden al principio de diferencia y a la redistribución en un contexto de pleno empleo. Por ejemplo, en la cultura pública actual, algunos creen que la distribución de la riqueza debe ser “según las capacidades de cada uno” y otros creen que “debe hacerse igualitariamente” y otros consideran que “hay que garantizar un mínimo a cada uno, pero que luego debe distribuirse según las capacidades de cada uno”, esos tres juicios deben someterse a la crítica para ver si alguno puede constituirse en un principio orientador para la distribución de la riqueza, en un contexto en el que el pleno empleo -y el acceso al bienestar social a través del empleo- ya no está asegurado.

⁹ “Casi ha llegado a ser un lugar común en política que un partido de orden o estabilidad y un partido de progreso o reforma son elementos necesarios de una vida política en estado de salud; hasta que uno u otro hayan extendido tanto su poder intelectual que puedan ser a la vez///

Al respecto, en *Historia y crítica de la opinión pública*, libro que lamentablemente no perdió vigencia, Habermas señala varias etapas que alejaron de la publicidad del principio kantiano y de la perspectiva de Mill. La intención de formación *imparcial* de la opinión en el espacio público y de la voluntad política en términos de deliberación, se reemplazaron por las perspectivas gerenciales de los discursos neocorporativos, en los que la “publicidad manipulativa” reemplaza a la “ficción de la publicidad burguesa”¹⁰.

En el capítulo referido a “La transformación política de la publicidad”, Habermas considera que la formación de las corporaciones económicas impacta en la esfera pública en tanto ejercen una transformación de la política en términos antidemocráticos¹¹.

Habermas identifica una serie de etapas que van desde la función crítica de la prensa de opinión a su posterior construcción como empresa comercial corriente mediante la inserción de los anuncios comerciales y, finalmente, a la total mercantilización de la prensa con su transformación en sociedades anónimas que culmina en el proceso de oligopolización de los medios, apenas frenado en algunos países europeos por la organización de los medios públicos para proteger “su función publicística frente a su función privada-capitalista”¹².

Ahora “el consenso fabricado -expresa Habermas- tiene poco en común con la opinión pública” en el sentido de búsqueda del interés público. Por el contrario, instala como públicos los intereses privados privilegiados. Por

///un partido de orden y de progreso, distinguiendo lo que merece ser conservado de lo que debe ser barrido. Cada uno de estos modos de pensar deriva su utilidad de las deficiencias del otro; pero es, en gran medida, esta oposición la que mantiene a cada uno dentro de los límites de la razón y la prudencia. A menos que las opiniones favorables a la democracia y a la aristocracia, a la propiedad y a la igualdad, a la cooperación y a la competencia, al lujo y a la abstinencia, a la sociedad y a la individualidad, a la libertad y a la disciplina y a todos los demás antagonismos de la vida práctica, sean expresados con igual libertad y energía, no hay posibilidad ninguna de que los dos elementos obtengan lo que les es debido; un platillo en la balanza subirá y el otro bajará...” John Stuart Mill *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2001, p. 116.

¹⁰ Habermas, Jürgen: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gili, 1994, cf. p. 257.

¹¹ “A los actores que, por así decir, surgen del público y participan en la reproducción de ese espacio público mismo, hemos de distinguirlos de los actores que ocupan un espacio público ya constituido, con el fin de servirse de él (...). Las opiniones públicas que no pueden ser lanzadas sino gracias a un empleo no declarado de dinero o de poder organizativo, pierden su credibilidad en cuanto se hacen públicas estas fuentes de poder social”. A juicio de Habermas, la información pública no debería ser solamente el acceso a la información de las agencias del Estado y del financiamiento de los partidos políticos, sino también la publicidad sobre el financiamiento de aquellos poderes indirectos capaces de generar un “consensus ficticio” a través de una propaganda “manipulativa”. Cf. *Historia y crítica de la opinión pública*, pp. 256 y 257.

¹² Habermas, Jürgen: *Historia y crítica de la opinión pública*, cf. pp. 212-215.

eso prefiere asumir la distinción entre *public opinion* y la moderna *publicity*, posibilitada por el proceso de refeudalización, que nosotros denominamos poliarquía neocorporativa¹³.

La democracia de masas elitizada deviene entonces en procesos inestables de negociación entre intereses. De la publicidad en el sentido liberal kantiano queda poco o nada. Los sujetos individuales y colectivos que no acceden a los medios de comunicación ni siquiera pueden participar de los procesos de negociación. No tienen poder de incidencia política por carecer de poder comunicativo.

Habermas considera que en ese escenario neocorporativo el Estado es un actor principal, pero no es el único gran actor de la política, en la medida en que es permeable a toda clase de influencias y constituye un escenario de disputas entre intereses contrapuestos.

Esos poderes, operan precisamente sobre aquellos “sujetos menos dispuestos a constituir mediante la discusión una opinión pública y más susceptibles son a dejarse influir en sus concepciones por la publicidad “representativa” o manipulativa fabricada por los organizadores del sufragio”. Es decir, sobre los que consumen las noticias políticas del día de manera impolítica, lo cual tiene un impacto político decisivo¹⁴.

No hay más que recordar en la Argentina la interpelación permanente de Bernardo Neustadt a una interlocutora difusa, “doña Rosa”, a los efectos de propagandizar las políticas de la Escuela de Chicago -que luego fueran plasmadas en el denominado Consenso de Washington- para formar un sentido común que allanara las realizaciones de las transformaciones neoliberales, particularmente las privatizaciones, la flexibilización laboral, la apertura de la economía, etc. Como veremos, no fue casual que la privatización de los medios de comunicación audiovisual haya estado entre las primeras.

4. Decisionismo, concentración mediática y derecho a la comunicación

La única alternativa democrática para reconstruir la publicidad política -considera Habermas- es mediante la construcción del poder comunicativo de las organizaciones sociales para que puedan enfrentar el poder comunicacional de las corporaciones y su influencia sobre los gobiernos electos, de modo de poder incidir en la construcción de la agenda pública, en sus

¹³ Cf. Habermas, Jürgen: *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 222 y p. 227, donde expresa precisamente: “La moderna *publicity* está completamente emparentada con la feudal *publicness*. Las *public relations* no tienen que ver propiamente con la *public opinion*, sino con opinión en aquel viejo sentido, ya estudiado aquí de *reputation*”.

¹⁴ Cf. Habermas, Jürgen: *Historia y crítica de la opinión pública*, pp. 240-241.

prioridades y en el control del proceso democrático de toma de decisiones¹⁵.

Esa perspectiva es coincidente con la transformación que tuvo la libertad de expresión como derecho fundamental, hasta reconocerse también como derecho a dar y recibir información y, más genéricamente, como derecho a la comunicación. Nuestra *Constitución nacional* recoge estos derechos e incluye el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales como normas constitucionales en la reforma de 1994, paradójicamente, en pleno proceso antidemocrático de concentración de los medios de comunicación, como correlato de la concentración económica y la polarización social. Estos pactos -en tanto normas constitucionales en virtud del artículo 75 inc.22 de la Constitución nacional reformada en 1994- requieren que las leyes ordinarias se ajusten a sus prescripciones. Como el acceso a los medios de comunicación y a la información pública es una condición de posibilidad de una democracia constitucional, el Estado tiene la responsabilidad de respetar, garantizar, proteger y promover de igual manera a todos los derechos fundamentales, por lo cual, los mismos son exigibles incluso judicialmente.

En tal sentido, es responsabilidad del Estado no solo respetar y garantizar la libertad de expresión -absteniéndose de ejercer la censura previa- sino que también tiene la responsabilidad de proteger y promover el derecho a la información y a la comunicación, mediante políticas activas para generar las condiciones de accesibilidad a los medios de comunicación -en un sentido tanto legal como económico-financiero-, particularmente en el contexto de una revolución tecnológica que modificó sustancialmente el escenario y las posibilidades de la información y la comunicación mediante las nuevas tecnologías de información y comunicación (NTIC)¹⁶.

¹⁵ “No solo los órganos del Estado estarían ahora vinculados por la notoriedad pública, sino también todas las instituciones publicísticamente activas de la publicidad política, puesto que el proceso de transformación del poder social en poder político necesita tanto de la crítica y el control como el legítimo ejercicio del poder político sobre la sociedad. La idea de la publicidad (que en la democracia de masas del Estado burgués de derecho, y cuya realización consistía en la racionalización del dominio en el ambiente proporcionado por el público raciocinio) solo puede realizarse hoy en la racionalización -delimitada por el pluralismo de los intereses privados organizados- del ejercicio social y político del poder bajo el (recíproco) control de organizaciones rivales abiertas, tanto en su estructura interna, como en su relación con el Estado y con las demás organizaciones, a la publicidad”.

“Solo en relación con el progreso de una tal racionalización podrá ser reconstruida la publicidad política...”. Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 236.

¹⁶ Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (Constitución nacional, reconocido por art. 75 inc. 22).

Art. 19, inc. 2. Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión; este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración///

El derecho civil y político fundamental de la libertad de opinión y expresión se fue ampliando y transformando hasta convertirse también en un derecho colectivo. Efectivamente, es contiguo al derecho a la información y el derecho a la comunicación los abarca a ambos. En rigor, en las declaraciones de derechos fundamentales el derecho a la comunicación no es aún nombrado como tal por su obviedad, dado que la comunicación es inherente al ser humano¹⁷. Pero las posibilidades de su ejercicio y alcance van cambiando en el contexto de permanente innovación de las tecnologías de comunicación, se requiere asegurar un acceso equilibrado a esos medios para garantizar la libre circulación de información y el equilibrio y pluralidad informativas. Más allá de las garantías tradicionales que plantea nuestra Constitución, la incorporación de los Pactos Internacionales de Derechos Fundamentales con rango constitucional, obliga al Estado a atender debidamente el derecho a la comunicación.

///de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección.

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Constitución nacional, reconocido por art. 75 inc. 22).

Artículo 15

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a: a) Participar en la vida cultural; b) Gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones; c) Beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.
2. Entre las medidas que los Estados Partes en el presente Pacto deberán adoptar para asegurar el pleno ejercicio de este derecho, figurarán las necesarias para la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y de la cultura.
3. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la indispensable libertad para la investigación científica y para la actividad creadora.
4. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen los beneficios que derivan del fomento y desarrollo de la cooperación y de las relaciones internacionales en cuestiones científicas y culturales.

¹⁷ Al respecto, expresan Eduardo Luis Duhalde e Hipólito Alén: “Al igual que el derecho a existir, se estima que es tan fundamental que no hace falta expresarlo (...). Este concepto relativamente nuevo fue enunciado por primera vez en 1969. Expresa un principio filosófico más fundamental y tiene una aplicación más amplia que las anteriores formulaciones de los derechos a la comunicación. Procede de la naturaleza misma de la persona humana, como ser comunicador, y de la necesidad humana de comunicación, en el nivel del individuo y en el de la sociedad. Es universal. Hace hincapié en el proceso de comunicación y no en el contenido del mensaje. Implica la participación. Parte del principio de que hay una transferencia interactiva de información. Su fundamento es la idea ética o humanista de que existe la responsabilidad de garantizar una distribución mundial más justa de los recursos necesarios para que la comunicación resulte posible”. Eduardo Luis Duhalde e Hipólito Alén, *Teoría Jurídico-política de la comunicación*, Buenos Aires, EUDEBA, 1999, pp. 92-93.

Recordemos que el art.14 de la Constitución nacional ya establecía el derecho “de publicar sus ideas por la prensa sin censura previa...” y el 32 expresa que “El Congreso federal no dictará leyes que restrinjan la libertad de imprenta o establezcan sobre ella la jurisdicción federal”. Más allá de las garantías tradicionales que plantea nuestra Constitución, la incorporación de los Pactos Internacionales de Derechos Fundamentales con rango constitucional obliga///

Ahora bien, con respecto al grupo de derechos civiles y políticos, la doctrina tradicional expresa que el Estado tiene obligaciones de abstenerse de hacer. Pero es obvio que no alcanza con la perspectiva decimonónica de no ejercer la censura y respetar la libertad de imprenta. En el caso de la libertad de expresión, no alcanza con abstenerse de censurar. En el caso de los derechos económicos, sociales y culturales (DESC), la doctrina tradicional los plantea como derechos que implican la obligación de hacer por parte del Estado. Pero se los considera meramente programáticos si el Estado no cuenta con los recursos para su realización. Actualmente, autores como Robert Alexy -entre otros- presentaron argumentos suficientes para mostrar que todos los grupos de derechos fundamentales implican tanto obligaciones de hacer como de abstenerse de hacer por parte del Estado. Para todos los derechos fundamentales, corresponde al Estado las obligaciones de respeto, garantía, protección o promoción, según corresponda. En consecuencia, se requiere proteger y promover el derecho a la comunicación mediante políticas universales. La inactividad del Estado al respecto implica favorecer a los sectores más poderosos de la sociedad en detrimento de aquellos más vulnerables¹⁸.

En nuestro país, sin embargo, recién en el año 2005 se eliminó parcialmente la cláusula de la Ley de Radiodifusión de la dictadura que impedía acceder a licencias a las organizaciones sin fines de lucro (Ley 26.053). Pero hasta que se alcanzó arduamente esa conquista, desde el gobierno de Carlos Menem, los gobiernos democráticos no hicieron más que facilitar la concentración mediática¹⁹. Efectivamente, la Ley de Reforma del Estado que

///al Estado a hacer operativo el derecho a la comunicación.

Asimismo, el art. 38 de la Constitución reformada establece el derecho de acceso a la información pública: "Los partidos políticos son instituciones fundamentales del sistema democrático. Su creación y el ejercicio de sus actividades son libres dentro del respeto a esta Constitución, la que garantiza su organización y funcionamiento democráticos, la representación de las minorías, la competencia para la postulación de candidatos a cargos públicos electivos, el acceso a la información pública y la difusión de sus ideas. El Estado contribuye al sostenimiento económico de sus actividades y de la capacitación de sus dirigentes. Los partidos políticos deberán dar publicidad del origen y destino de sus fondos y patrimonio". Como sabemos, el proyecto de Ley de Acceso a la Información Pública tuvo media sanción en la Cámara de Diputados y luego perdió estado parlamentario. Por tal razón, el Presidente Néstor Kirchner sancionó en el año 2003 decreto 1172/03, que establece el acceso a la información pública en las dependencias del Poder Ejecutivo nacional. Convergamos que su implementación puede mejorar mucho aún.

¹⁸ Para ver esta cuestión siempre remito al esclarecedor libro de Víctor Abramovich y Christian Courtis, *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Madrid, Trotta, 2002. Allí también examinan cómo el derecho a la comunicación es tanto un derecho civil como un derecho económico, social y cultural.

¹⁹ Sin embargo, aun con esa modificación, la legislación sigue siendo restrictiva por muchas razones. En primer lugar, porque deja afuera a las cooperativas. Por tal razón, el Dr. Miguel///

-junto con la Ley de Emergencia Económica- exigiera Menem a Alfonsín como condición para asumir la presidencia de manera adelantada, posibilitó que los propietarios de medios gráficos accedieran a licencias de medios sonoros y de televisión²⁰.

Pero al mismo tiempo, se mantuvo la prohibición de la ley dictatorial para que organizaciones sin fines de lucro accedieran a licencias, a la vez que se llevó a cabo una política activa de desmantelamiento de los medios de comunicación alternativos²¹.

///Julio Rodríguez Villafañe presentó sendos recursos de inconstitucionalidad en representación de la Cooperativa Telefónica Libertador General San Martín, del Departamento Ledesma, de la provincia de Jujuy y de la Cooperativa de Servicios Públicos de Morteros y el Juez Federal de Bell Ville (Córdoba). En el primer caso, juez Carlos Olivera Pastor, titular del Juzgado Federal N° 2 de Jujuy, en sentencia de fecha 15 de octubre de 2007, hizo lugar y determinó “la nulidad de la Ley 26053, por contrariar las disposiciones del artículo 81 de la Constitución nacional, y todas las demás resoluciones dictadas en su consecuencia”. Asimismo, estableció que “la cooperativa actora puede participar por si y directamente en el acceso a la adjudicación de licencias de radiodifusión”. Al respecto, Roberto Molina expresó que “También es la primera por la que el Poder Judicial declara la inconstitucionalidad de una norma, teniendo en cuenta que el Congreso de la Nación no respetó el mecanismo de formación y sanción de las leyes, dispuesto por la reforma constitucional de 1994. El Tribunal sostuvo que la Constitución nacional, en su artículo 81, “prohíbe expresamente que la Cámara de origen introduzca nuevas adiciones o correcciones a las realizadas por la revisora”. [http://www.aidic.org. 2 de noviembre de 2007](http://www.aidic.org.2.de.noviembre.de.2007). En el Segundo caso, el doctor Oscar Valentinuzzi, juez federal de Bell Ville declaró la inconstitucionalidad del reformado artículo 45 de la actual Ley de Radiodifusión en términos similares. Cf. www.educar-coop.com.ar/web/textos20.htm

En “Radiodifusión y Cooperativas de Servicios Públicos”, un artículo de reciente publicación Miguel Rodríguez Villafañe, expresa: “La simple lectura de la disposición del Pacto deja en claro la exclusión inconstitucional que realiza el actual artículo 45 de la Ley de Radiodifusión 22.285, reformado por la Ley 26053, en cuanto impide que las cooperativas de servicios públicos sean titulares de licencias de radiodifusión, si hubiera otro prestador en la localidad”.

“Las cooperativas todas necesitan difundir el “espíritu cooperativo”, dado su carácter de asociaciones de personas que aspiran a regir sus relaciones socioeconómicas sobre la base de normas de igualdad, solidaridad, justicia y equidad. Es imprescindible informar y educar en dichos valores a los asociados y a la sociedad toda. Atento a dichos fines, es básico para las entidades de la economía solidaria contar con medios de difusión propios, que aseguren una información adecuada acerca de los principios y métodos cooperativos y que ayuden a crear una conciencia de participación activa en la cooperativa y en la comunidad, con sentido democrático. A su vez, de esa manera fomentar el sentido de solidaridad y de responsabilidad de la población en general, por sobre el individualismo reinante, entre otros perfiles a difundir, propios de la naturaleza de las instituciones cooperativas y mutuales. Esta perspectiva permite aportar también otra visión en el ejercicio consciente de la democracia política y económica”, publicado en www.elgritoargentino.com.ar, 1º de agosto de 2008.

²⁰ Mediante el art. 65 de la Ley 23.696 -denominada Ley de Reforma del Estado- se derogó el inc. e del art. 45 de Ley 22.285/80 que impedía a los propietarios de medios gráficos acceder a medios audiovisuales.

²¹ La Ley de Radiodifusión de la dictadura prevé que el COMFER, lejos de ser un órgano federal, está compuesto por representantes de las fuerzas armadas y de la SIDE, siguiendo la doctrina de la seguridad nacional. Es decir, mantenía la lógica de un ejército de ocupación.///

Esa misma ley fue la que otorgó la *delegación legislativa* a partir de la cual Menem comenzó a realizar la Reforma del Estado, las privatizaciones y la transformación de la matriz económica y social del país mediante decretos de necesidad y urgencia. Para la implementación de esas políticas, además de otras formas de disciplinamiento social, fue decisivo el papel que jugaron los entonces nuevos multimedia de comunicación, ahora privatizados, privando al espacio público de los recursos comunicacionales plurales y las múltiples voces consecuentes²².

Como expresamos desde el año 1991 a través de diferentes publicaciones, el ejercicio concentrado del poder en el contexto del Estado de derecho se realizó a través del recurso decisionista a la excepcionalidad²³.

Desde el ejercicio legítimo de la concentración del poder frente a situaciones excepcionales genuinas, el decisionismo se convirtió en una técnica de concentración del poder, mediante la generación espuria de situaciones excepcionales, hasta su exageración o su mera invocación, propalada por los medios masivos de comunicación concentrados, que con los enfoques en primer plano de sus cámaras sobre una fogata, pueden presentarla como el incendio del país. Exagerar o invocar el desorden para considerar excepcional a una situación es facilitado por los medios ahora concentrados, correlatos de los grupos de interés favorecidos.

Obviamente, si la excepcionalidad es genuina o ficticia puede ser una cuestión opinable en algunas situaciones. Pero se implementaron medidas y políticas difícilmente explicables en términos de excepcionalidad.

Mucho más difícil de sostener es que la transformación de la matriz económica de un país en un contexto de Estado de derecho se realice recurriendo a la

///Por tal razón está intervenido desde la recuperación de la democracia. Sin embargo, en períodos muy breves tuvo alguna actividad. Incluso, durante el gobierno de Menem, no solo no ejerció ningún control sobre el cumplimiento de las condiciones de las licencias, sino que se privatizó el control de las frecuencias y el cobro del canon correspondiente a una empresa francesa, *Thales Spectrum*, que no hacía nada, salvo recaudar, en uno de los tantos hechos de corrupción probados que caracterizaron al gobierno de entonces.

La obsolescencia de la Ley 22.285 se debe también a que las nuevas tecnologías como la transmisión por cable e Internet caen bajo la figura de servicios complementarios, cuando pasaron a ser servicios principales.

²² María Alejandra Corbalán, en su libro *El Banco Mundial. Intervención y disciplinamiento*, Buenos Aires, Biblos, 2002, exhibe el papel fundamental que jugaron los medios en la generación de una opinión pública favorable a los cambios promovidos primero por la Comisión Trilateral y, luego, por los organismos multilaterales de crédito. Es particularmente esclarecedor al respecto el capítulo VI denominado "Persuasión y violencia simbólica".

²³ Los diferentes artículos que se publicaran se recogen en Javier Flax, *La democracia atrapada, una crítica del decisionismo*, Buenos Aires, Biblos, 2004.

concentración del poder. Pero como sabemos, las políticas de *shock* fueron un recurso sistemático del neoliberalismo fogoneado por la Escuela de Chicago para establecer nuevas reglas de juego²⁴. A esas nuevas reglas el filósofo político John Gray interpreta como una nueva Ley de Gresham. Esta nueva ley de tendencia de la economía establece que el mal capitalismo desplaza al buen capitalismo, mediante la creación de ventajas competitivas espurias, al abandonar el Estado y las corporaciones su responsabilidad social, mediante la reducción de las funciones del Estado. Los resultados en términos de des-integración social y pauperización son conocidos por todos²⁵.

5. De la poliarquía neocorporativa al pluralismo democrático. El acceso a los medios de comunicación del conjunto de la sociedad y sus organizaciones

Acá me interesa introducir algunas reflexiones que Habermas realizara luego en *Facticidad y validez* -como sabemos, publicado en 1992. Desde nuestro punto de vista son sumamente adecuadas para comprender la situación de los nuevos movimientos sociales de resistencia al neoliberalismo en diferentes lugares del mundo, pero particularmente en la realidad argentina. En el capítulo “Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública” ve una oportunidad para recuperar el espacio público en situaciones de crisis y movilización. Al respecto expresa Habermas: “En los instantes de movilización empiezan a vibrar las estructuras en las que propiamente se apoya la autoridad de un público que se decide a tomar posición. Pues entonces cambian las relaciones de fuerza entre la sociedad civil y el sistema político (...) Estos movimientos sociales y estas subculturas pueden, a su vez, dramatizar sus contribuciones y escenificarlas de forma tan eficaz que los medios de comunicación de masas se den por enterados de la cosa. Solo a través de su tratamiento y discusión en los medios de comunicación de masas alcanzan esos temas al gran público y logran penetrar en la “agenda pública (...)” “En esas ocasiones es menester un trabajo de apoyo mediante acciones espectaculares, protestas masivas e incesantes campañas (...)”²⁶.

Mediante estas expresiones, Habermas recupera -explícitamente- la conceptualización que hace Rawls de la desobediencia civil pública no violenta

²⁴ Al respecto se refiere Naomi Klein en su excelente investigación *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós, 2007. Su concepto de *shock* incluye claramente conceptos como excepcionalidad, terrorismo de Estado, etc. El estudio es sumamente interesante porque enfoca el experimento neoliberal en América latina a través de documentación desclasificada del propio gobierno norteamericano.

²⁵ Al respecto nos referimos en “Las limitaciones del Pacto Global: hacia una auténtica responsabilidad cívica corporativa”. En: *Revista Científica de UCES*, Buenos Aires, Vol. XII, N° 1, otoño de 2008.

²⁶ Habermas, Jürgen *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 460-463.

como modo de ejercer la libertad de expresión para quienes tienen vedados los medios de comunicación y como último recurso para salir de situaciones de injusticia legal, para ejercer y reivindicar derechos fundamentales. De este modo se puede ejercer influencia sobre el sistema político para que atienda sus reclamos, fundándose en derechos fundamentales y en principios de justicia²⁷.

Justamente, el modo en que los movimientos sociales de trabajadores desocupados accedieron en nuestro país a la libertad de expresión fue a través de diferentes manifestaciones de protesta, al extremo de tener que ejercer la desobediencia civil mediante la realización de cortes de rutas. Fue esa metodología la que les permitió, a quienes fueron privados de ejercer la *póiesis* a través del empleo asalariado, ejercer la *praxis* accediendo a un espacio público en el cual su presencia estaba vedada. De esta manera, al mismo tiempo, ampliaron el espacio público, limitado cada vez más a la agenda que fijaran los medios de comunicación al servicio de los grupos concentrados de la economía. Diferentes sectores de la población “excedente”, superflua por la ideología del mercado autorregulado, lograron erigirse en nuevos sujetos sociales con capacidad política para interpelar a sus conciudadanos y reclamar a los gobiernos²⁸.

Y fue precisamente la presentación judicial que realizara Miguel Julio Rodríguez Villafañe, representante letrado de la radio comunitaria La Ranchada, organización civil emergente de esos movimientos sociales la que logró que la Corte Suprema de Justicia de la Nación, en un fallo del año 2003, declarara inconstitucional el artículo 45 de la Ley de Radiodifusión que impedía tener licencias de radiodifusión a las organizaciones sociales sin fines de lucro²⁹. En el año 2006 el Congreso de la Nación sancionó la ley correspondiente (Ley 26.053), pero en un contexto de asimetría flagrante, prolongada incomprensiblemente por el mismo gobierno democrático que estaba recuperando la capacidad del Estado para revertir las políticas del Consenso de Washington, en alianza con movimientos sociales.

Efectivamente, en el año 2005 Néstor Kirchner y su gabinete sancionaron el Decreto de Necesidad y Urgencia N°527, de dudosa constitucionalidad. Nos interesa llamar la atención porque ese decreto pretexta la excepcionalidad para prorrogar por diez años más (además de los 15, más los 10

²⁷ Cf. *Facticidad y validez*, p. 464.

²⁸ Al respecto nos referimos en “Sobre la violencia estructural, John Rawls y la desobediencia no-violenta”. En: *Revista Marplatense de Filosofía Agora Philosophica*, Año IV, N° 8, 2003.

²⁹ Miguel Julio Rodríguez Villafañe es Presidente de la Asociación Iberoamericana de Derecho de la Información y de la Comunicación (AIDIC). Ex juez federal, renunció a la magistratura en el momento de indultarse al genocida Luciano Benjamín Menéndez.

adicionales que prevé la Ley 22.285) las licencias de los medios masivos de comunicación, licencias que recién comenzaban a vencerse en el año 2007. Una licencia obtenida en 1982, por ejemplo, hubiera vencido en 2007 y así sucesivamente. Con lo cual no había ni necesidad ni urgencia³⁰.

A pesar de los avances democratizadores de los últimos años, se perdió una oportunidad de discutir una nueva ley integral de medios de comunicación que reemplace a la vieja ley de Radiodifusión de la dictadura y sus modificatorias. Esto debía hacerse en el Congreso y se disponía de tiempo suficiente como para no perjudicar a priori a nadie. Por ese DNU -de cuestionable constitucionalidad- se favoreció a grupos concentrados y se condicionó el mapa de medios hasta por lo menos el año 2017³¹.

Hubiera habido por lo menos dos años y medio para discutir una nueva Ley de Medios Audiovisuales en el Congreso -se presentaron decenas de proyectos-, con lo cual no existía la necesidad ni la urgencia para recurrir al decretismo. Incluso, la suspensión del plazo, en vez de 10 años podía haber sido de solo dos años.

³⁰ Insistimos en que existen situaciones auténticamente excepcionales que justifican un uso concentrado del poder. En el caso de Néstor Kirchner, asumió la Presidencia en un estado de inestabilidad evidente, por el cual tuvo que recurrir legítimamente en muchos casos a los decretos de necesidad y urgencia. Pero en el caso del Decreto 527/05 constituyó, a nuestro juicio, un abuso de interpretación del artículo 99 de la Constitución nacional. Más aún, permitió consolidar situaciones de posición de dominio en el mercado que posibilitan lesionar los derechos que el Estado debe proteger. Y esas posiciones de dominio en el mercado son tan malas, cuando de cemento u oxígeno se trata, como cuando se trata de los multimedia en general o la transmisión por cable en particular.

La actual presidente de la Nación, Cristina Fernández de Kirchner, siempre fue crítica de los decretos de necesidad y urgencia, y está honrando su trayectoria. Por supuesto, si alguna vez hubiera una excepcionalidad real, sería legítimo que utilizara los recursos que le brinda la Constitución. Pero lo evitó, aun frente al chantaje de las organizaciones ruralistas. Y hacerlo hubiera sido “republicano”, pero la concentración agromediática lo hubiera propagandizado como intolerancia y represión salvaje.

³¹ Es cierto que la digitalización puede permitir abrir más canales de aires, por ejemplo, hacer de un canal como *Encuentro* un canal de aire. Ni que decir que el canal *Encuentro* es uno de los mayores logros de la televisión argentina de los últimos tiempos, sino de toda nuestra historia televisiva. Pero esta herramienta educativa extraordinaria le llega a pocos, a menos del 10% de la población que tiene televisión por cable. Los demás siguen mirando cómo bailan y consumen los otros, soñando con sus derechos. También se pueden abrir espacios en los canales de aire para que sean accesibles para las organizaciones sin fines de lucro. Pero el punto de partida es muy desigual y debería lograrse una política de Estado que asegure la accesibilidad y el ejercicio del derecho a la información y a la comunicación de manera que las decisiones democráticas se vinculen con procesos comunicativos no tan distorsionados y asimétricos como los que condicionaron la discusión sobre la Resolución N° 125 en 2008. En los momentos decisivos se ve quién es quién. Al menos esperemos que haya habido un aprendizaje.

Fue un claro ejercicio del poder de un modo decisionista innecesario y abusivo que se volvió en contra del mismo gobierno, pues favoreció a los mismos medios que luego fogonearon el *lock-out* patronal agropecuario durante 2008 y brindaron información distorsionada a la población³². Mientras el sector agropecuario contaba con los medios de comunicación concentrados, la Presidente de la Nación solo disponía del atril para debatir con los sectores concentrados de la economía. Esta situación cambiaría si se aprobara una nueva Ley de Medios Audiovisuales, en el sentido de la Propuesta de Proyecto de Ley de Servicios Audiovisuales, presentada por el oficialismo, la cual es en buena medida coincidente con proyectos de ley similares que tienen aún estado parlamentario, presentados, por ejemplo, desde el radicalismo. Debería tratarse de una política de Estado sobre consensos políticos que excedan un gobierno de turno, para que las corporaciones no utilicen su poder fáctico para modificar la legislación en un próximo gobierno.

Sin entrar en el fondo de la cuestión sobre el objetivo de las retenciones a las exportaciones para proteger al consumidor en el mercado interno y los problemas que presenta la “sojización” transgénica para la seguridad alimentaria, no podemos dejar de mencionar algunas de las más claras distorsiones que produjeron algunos medios: el diario que es una “tribuna de doctrina” -cuyo redactor principal le había dado a su gobierno un año de plazo- que pedía represión para los piqueteros, luego quiso hacernos creer que el corte de rutas de los productores agropecuarios era asimilable a los cortes que realizaran los movimientos de trabajadores desempleados. Y la verdad es que lo logró. Nosotros sabemos que un corte de ruta, como recurso último para ejercer la libertad de expresión -y apalancar derechos fundamentales como el derecho a la alimentación, al trabajo, a la salud, a la educación- no es comparable con el *lock-out* de quienes ya tienen acceso a la libertad de expresión y la propiedad de esos medios, para presionar

³² Como expresa Grisolia, Julio Armando, en *Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social*, Buenos Aires, Depalma, 2001, p. 923, el “cierre o paro patronal” -en inglés *lock-out*, expresión que indica el apagado o puesta fuera de servicio de una máquina- es una medida de acción directa que consiste en la paralización total o parcial de las actividades de uno o varios establecimientos o actividades económicas, por decisión del empresario o patrón. A diferencia del derecho de huelga de los trabajadores, internacionalmente no hay ninguna norma que reconozca al paro patronal como *derecho*. El cierre patronal puede estar dirigido contra los trabajadores, especialmente los *sindicatos*, para evadir sus peticiones laborales, o contra el Estado, con el fin de forzarlas a cambiar determinada política pública. La OIT expresa en su *Resolution concerning statistics of strikes, lock-outs and other action due to labour disputes*, adoptada por la Décimo quinta Conferencia Internacional de Estadísticas Laborales, enero de 1993. “A *lock-out* is a total or partial temporary closure of one or more places of employment, or the hindering of the normal work activities of employees, by one or more employers with a view to enforcing or resisting demands or expressing grievances, or supporting other employers in their demands or grievances”. En la Argentina no existe una regulación al respecto. Pero, como sabemos, tanto en nuestro país como en el resto de América latina fue el comienzo del derrocamiento de varios gobiernos constitucionales.

por rentas extraordinarias. Lo sabemos, pero no lo pudimos expresar. Los medios los tienen ellos, los poderes fácticos.

Es, entonces, cuando el actual gobierno declara la necesidad de sancionar en el Congreso una nueva ley de medios. Pero los efectos del decreto no son retroactivos. Otorgar licencias de frecuencia modulada local a organizaciones sociales -como se comenzó a hacer mediante la Resolución N° 0753/06 del COMFER- es completamente insuficiente para equilibrar las relaciones de poder comunicativo y para reconstruir un espacio público. A ese ritmo, al ágora seguirán entrando pocos.

Pero debe haber un aprendizaje, porque resulta muy difícil que el Estado con su capacidad disminuida le ponga límites, rousseauianamente, al mercado. Tanto más cuando el Estado mismo es un espacio de disputas. Pero el punto de partida es muy desigual y debería lograrse una política de Estado que asegure la accesibilidad y el ejercicio del derecho a la información y a la comunicación de manera que las decisiones democráticas se vinculen a procesos comunicativos no tan distorsionados y asimétricos. Hoy por hoy hay actores privilegiados de la sociedad civil que tienen múltiples posibilidades de ejercer influencia y, mas aún, de orientar políticas. Particularmente sectores concentrados del mercado pueden hacerlo a través de diferentes recursos que van desde el ejercicio directo del *lobbying*, hasta la formación de opinión a través de los medios masivos de comunicación concentrados.

Desde nuestro punto de vista, la actual democracia constitucional asumió características neocorporativas, en una relación inversamente proporcional a la disminución de la capacidad estatal. Si bien no se trata de una organización neocorporativa formal, las corporaciones económicas tienen una capacidad de decisión y de veto preponderantes. En algunos períodos de la democracia, llegaron a colonizar agencias del estado mediante la denominada “puerta giratoria” entre el ámbito público y el sector privado, incurriéndose en políticas neopatrimonialistas.

El desafío consiste en ver de qué manera las organizaciones y movimientos sociales logran incluirse en el juego de la poliarquía, de manera de superar el pluralismo neocorporativo por un pluralismo democrático³³. Para ello se requiere que los movimientos puedan aglutinarse, generar su legitimación frente a la sociedad, constituir una identidad duradera -más allá del tipo de

³³ Coincido en parte con el análisis de los riesgos de que el pluralismo democrático se convierta nuevamente en una política de elites en la medida en que el entusiasmo va dejando lugar a la delegación. Pero es precisamente la falta de poder comunicativo y la pasividad de la ciudadanía la que posibilita la elitización de la política y los riesgos de que la misma entre en colusión con los intereses de las corporaciones económicas. Si bien esto no se explica meramente///

organización que se den- de manera tal que pasado el impulso inicial no se disperse su capacidad política.

Al respecto, expresa Habermas en *Facticidad y validez*, “Para los movimientos sociales es, por lo demás, una cuestión de supervivencia el encontrar formas de organización que creen solidaridades y espacios públicos y que, en la persecución de objetivos especiales, permitan a la vez utilizar y radicalizar los derechos de comunicación y las estructuras de comunicación existentes”³⁴.

A mi juicio, el acceso a la información pública y el derecho a la comunicación pueden cumplir un papel decisivo en ese sentido. Esto cambiaría si efectivamente se aprobara en el Congreso una nueva Ley de Medios Audiovisuales y la misma se implementara debidamente. Algunos de los proyectos con estado parlamentario son muy similares a la Propuesta de Proyecto de Ley de Servicios de Medios Audiovisuales que propone el oficialismo. Esta propuesta tiene una serie de virtudes que cabe destacar: se prevé una distribución del espectro radioeléctrico en porciones iguales para el sector comercial -actualmente dominante-, para las organizaciones sin fines de lucro y para el Estado; asimismo se prevé una serie de instituciones nuevas como autoridades de aplicación y de consulta que incluyen a las minorías parlamentarias, a las universidades nacionales y a organizaciones de la sociedad civil; se prevé la figura del Defensor del Público y la realización de audiencias públicas para la renovación de las licencias, entre muchas otras instituciones que se orientan a la realización del derecho a la comunicación. Se prevé también cuotas de pantalla; cuotas de producción nacional, etc., etc.³⁵

Ahora hay que aprovechar la oportunidad histórica y el impulso generado, para transformar el sistema de medios en un sentido democrático. Se abrió la agenda y se requiere sostener la militancia para llevar adelante esa transformación. Tanto más cuando no resulta claro que el gobierno mantenga el mismo impulso luego de las elecciones. Los derechos y las libertades nunca fueron dones gratuitos. Siempre tuvieron que conquistarse.

///por la falta de construcción de poder comunicativo, esta carencia realimenta la elitización y la subordinación de la política al mercado. Podría afirmarse, que si bien es cierto que procesos revolucionarios terminaron elitizados en el peor de los sentidos, no deberían asimilarse automáticamente todos los procesos políticos. Los actuales medios de comunicación pueden ser un soporte importante para la transición hacia una democracia participativa.

³⁴ Habermas, Jürgen: *Facticidad y validez*, p. 457.

³⁵ Cabe destacar que se requerirá la implementación de la digitalización para hacer lugar en el espectro radioeléctrico. Asimismo, quedan pendiente de debate algunas cuestiones referidas al financiamiento de los medios y al manejo de la pauta publicitaria oficial. Pero luego de los circuitos de difusión y consulta acerca del proyecto -necesario frente al ninguneo previsible de los multimedia que ahora se consideran damnificados y encienden el discurso de la seguridad jurídica-, el mismo tomará estado parlamentario y se podrá discutir. Tratándose de una política de Estado de largo plazo, es de esperar que se apruebe y que no se apruebe a libro cerrado.

El conflicto de las interpretaciones en torno de la técnica: Ortega y Heidegger

Silvia Cristina Gabriel*

Resumen

Las ideas de Ortega y de Heidegger constituyen un hito a la hora de abordar el fenómeno de la técnica y su potencial de conflictividad en la vida humana. Aunque ambos filósofos rechazan una definición *instrumental*, mientras Ortega respalda una visión *antropológica*, Heidegger defiende una concepción *ontológica* donde la esencia de la técnica es entendida como “*Ge-stell*”. Inspirados en Habermas, nuestra hipótesis es que la energía marcial del “*Ge-stell*” produciría una declinación de la responsabilidad ético-política del hombre frente a la técnica cuya autoría sería adscripta al destino del Ser del que somos “pastores”. Para concluir, tipificaremos sendas posturas en los frecuentados términos de Umberto Eco: la reacción positiva de los “integrados” *versus* el mito nostálgico que despierta la técnica en los “apocalípticos”.

Artículo

¿Qué soñará el indescifrable futuro? [...] Soñará sueños más precisos que la vigilia de hoy.
Soñará que podremos hacer milagros y que no los haremos, porque será más real imaginarlos.
Soñará mundos tan inmensos que la voz de una sola de sus aves podría matarte.
Soñará que el olvido y la memoria pueden ser actos voluntarios, no agresiones o dádivas del azar [...]
Soñará un mundo sin la máquina y sin esa doliente máquina, el cuerpo.
La vida no es un sueño pero puede llegar a ser un sueño, escribe Novalis.
Jorge Luis Borges, “Alguien soñará” en *Los conjurados*

* Es abogada y licenciada en Filosofía por la UBA, y doctoranda de Filosofía por la UNLP. Actualmente se desempeña como profesora adjunta regular en “Teoría del Estado” en la Facultad de Derecho de la UBA, como profesora titular de “Filosofía Política”, de UCES, y titular contratada en la Maestría en “Cultura y Salud Mental” del Instituto Universitario de Salud Mental (IUSAM), Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APDEBA). Es docente en “Filosofía Política” y “Gnoseología” de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Es autora de varios artículos en revistas especializadas, nacionales y extranjeras, y de varios capítulos de libros. Es miembro integrante de varios proyectos UBACyT (UBA), ex becaria del programa UBACyT (UBA) y del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

I. Introducción

En su presentación de “El mito del hombre allende la técnica” (1951) de José Ortega y Gasset, Máximo Serrano advierte que el pensamiento del filósofo madrileño es pionero de un modelo de indagación que, junto con las ideas de Martin Heidegger, debe ser tomado como punto de referencia ineludible de toda especulación sobre el sentido de la técnica y su papel en la vida humana¹.

Aproximar las reflexiones de Ortega y de Heidegger en torno de la técnica no es un hecho arbitrario ni casual, si bien muy poco transitado². Por un lado, el madrileño expone su pensamiento ya maduro sobre la técnica en “El mito...”³ en el marco del coloquio de Darmstadt en el que Heidegger participa con la conferencia titulada “Construir, habitar, pensar”⁴. Si hablamos de “pensamiento maduro” es porque “El mito...” es en rigor corolario y complemento de las ideas rectoras de Ortega, cronológicamente anteriores a las reflexiones de Heidegger sobre la cuestión de la técnica, que se remontan a los albores de los años 30 y que fueron reunidas en *Meditación de la técnica* (1939)⁵. Por otro lado, ese primer encuentro fue seguido de un segundo y último conocido como la “disputa pública de Bühlerhöhe” donde Ortega presenta un trabajo titulado “El hombre español y la muerte” y Heidegger “...Poéticamente habita el hombre...”⁶. Ambos encuentros son recordados emotivamente por Heidegger en una necrológica breve y honorífica a Ortega titulada “Encuentros con Ortega y Gasset” (1956)⁷.

Justificado históricamente el entrecruzamiento de ambas reflexiones, nuestra primera tarea consistirá en exponer en líneas generales el pensamiento de Ortega y de Heidegger en torno al fenómeno de la técnica intentando recortarlo del trasfondo de sus respectivas filosofías (apartados II y III, respectivamente).

¹ Serrano, Máximo: “Presentación y selección de ‘El hombre allende la técnica’ de José Ortega y Gasset”, *Teorema. Revista internacional de filosofía*, Madrid, Tecnos, Vol. XVII/3 1998.

² El trabajo más específico que hemos encontrado sobre el tema es el de Antonio López Pe-láez, “La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, N° 4, Madrid, UNED, 1994, pp. 179-203, sobre el que volveremos más adelante.

³ V. Ortega y Gasset, José: “El hombre allende la técnica”. En: id., *Obras completas*, Tomo IX, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1983, pp. 617-624.

⁴ V. Heidegger, Martin: “Construir, habitar, pensar” En: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, tr. de Eustaquio Barjau, 1994, 107-119.

⁵ Ortega y Gasset, José, *Meditación de la técnica y otros ensayos*, Madrid, Revista de Occidente, 1977.

⁶ Heidegger, Martin: “...Poéticamente habita el hombre...”. En: *Conferencias...*, pp. 139-170.

⁷ Heidegger, Martin: “Encuentros con Ortega y Gasset”. En: *Clavileno*, Madrid, Vol. 7, N° 39, 1956, pp. 1-2.

A partir de esa presentación sumaria, la hipótesis a defender es que ambos pensadores coinciden en rechazar una definición meramente *instrumental* de la técnica, pero mientras Ortega se inclina por una visión de fuerte tinte *antropológico*, Heidegger rechaza, junto a la concepción instrumental, cualquier percepción humanista para terminar defendiendo una concepción *ontológica* de la esencia de la técnica (apartado IV). Es como corolario de esta ontologización que pensamos, muy próximos a Jürgen Habermas, que en Heidegger se produce una declinación de la responsabilidad ético-política del hombre, en particular, del filósofo, frente a la técnica, cuya autoría termina por ser adscripta “a una autoridad aurática, pero indeterminada”⁸, es decir, al destino del Ser del que somos “pastores” en cuanto nos subordinamos a él gracias a nuestra “disponibilidad a la obediencia”⁹. Por último, concluiremos este trabajo intentando tipificar las actitudes de sendos filósofos en los términos tan genéricos como polémicos que propone Umberto Eco en *Apocalípticos e Integrados*¹⁰: la reacción positiva y optimista ante la técnica de los “integrados” *versus* el mito nostálgico que ella despierta en los “apocalípticos” (apartado V).

II. La meditación de la técnica en el raciovitalismo de Ortega

Sin negar cierta continuidad en la filosofía de Ortega, se suelen distinguir dos grandes períodos en su pensamiento: el perspectivista y circunstancionalista que comprendería su doctrina entre 1910-1923, y el “raciovitalista”, desde 1923 hasta su muerte en 1955. Dado que sus reflexiones más agudas en torno a la técnica datan de principios de los años 30 en adelante, ellas se inscriben en el período “raciovitalista”, posición con la que Ortega intenta superar críticamente los excesos “irracionalistas” (intuitivistas) del vitalismo y los abusos “antivitalistas” (naturalistas y fisicalistas) del racionalismo. Ante esta disyuntiva de época propone conjugar la vida y la razón, intento plasmado en su noción de “razón vital” o “razón viviente” que terminará por consumarse como “razón histórica”.

Los aspectos más significativos de la “razón vital” son, por un lado, la primacía ontológica de lo vital sobre la razón, adquiriendo la “vida” el *locus* de la realidad radical de la que la razón pasa a ser cronista o narradora¹¹. Por

⁸ V. Habermas, Jürgen: “Heidegger: Socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica”. En: id., *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, tr. Manuel Jiménez Redondo, 1990, pp. 163-195.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ Eco, Umberto: *Apocalípticos e integrados en la cultura de masas*, Barcelona, Lumen, tr. A. Boglar, 1999.

¹¹ Es conocida la profunda influencia de los trabajos de Dilthey en el correlato “vida”-“razón histórica” que presenta aquí Ortega. Máxime teniendo en cuenta que el madrileño califica a Dilthey como “el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX”. V. Ortega y Gasset, José: “Kant, Hegel, Dilthey”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1958, pp. 125-203.

otro lado, el fenómeno “vida” no puede reducirse a una acepción biológica, sino que adquiere un estatuto *biográfico* ya que por “vida” Ortega entiende el “estar en el mundo”, el “proyecto”, el “quehacer”, la “autofabricación”, de la que la razón está llamada a dar cuenta “históricamente”, es decir, de un modo particular y concreto.

Esta propuesta raciovitalista de Ortega es expuesta, a la vez con profundidad y sencillez, en su ensayo “Ni vitalismo ni racionalismo” (1924) y creemos poder resumir lo central de su originalidad reproduciendo el siguiente párrafo:

El racionalismo quisiera que toda cosa fuese conocida por otra (su “razón”); pero es el caso que las últimas cosas solo se conocen por sí mismas, por tanto irracionalmente, y que de este saber intuitivo e irracional depende, a la postre, el racional. En última instancia, la razón sirve solo para reducir las cuestiones complejas a otras tan simples que solo cabe decir al que disputa: abra usted los ojos y vea lo que tiene delante¹².

Ahora bien, ¿cómo se inscriben las meditaciones de Ortega sobre la técnica en su raciovitalismo? Ya en la situación histórica que le tocó vivir, Ortega ve como indubitable que el fenómeno “vida” resulta inescindible de la cuestión de la “técnica”. En las lecciones dictadas en la Universidad de Verano de Santander en 1933 -reunidas en *Meditación de la técnica*- observa que “la técnica se ha insertado entre las condiciones ineludibles de la vida humana de suerte tal que el hombre actual no podría, aunque quisiera, vivir sin ella”¹³. Y en los primeros párrafos de la conferencia tardía sobre “El mito...”, expuesta en el citado coloquio de Darmstadt, ofrece una interpretación antropológica de la técnica, confirmada por Arturo García Astrada cuando en su libro *El pensamiento de Ortega y Gasset* sostiene que “el sentido de la técnica [...] solo deviene inteligible [según Ortega] cuando se la realiza a la luz de una teoría antropológica”¹⁴. Dice Ortega:

Una de las leyes más claras de la historia universal es el hecho de que los movimientos técnicos del hombre han aumentado continuamente en número y en intensidad, es decir, que la ocupación técnica del hombre -en este sentido estricto- se ha desarrollado con un indudable progreso; o, lo que es lo mismo, que el hombre, en una medida creciente, es un ser técnico. Y no hay ningún motivo concreto para creer que eso no seguirá siendo así hasta

¹² Ortega y Gasset, José: “Ni vitalismo ni racionalismo”. En id., *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, vol. III, 1966, pp. 270- 279, p. 275.

¹³ Ortega y Gasset, José: *Meditación...*, p. 16.

¹⁴ García Astrada, Arturo: *El pensamiento de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Troquel, 1961, p. 173.

el infinito. Mientras viva el hombre, hemos de considerar su técnica como uno de sus rasgos constitutivos esenciales, y tenemos que proclamar la tesis siguiente: el hombre es técnico¹⁵.

¿Por qué “el hombre es técnico”? Porque como advierte en sus lecciones “el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza pero en otra parte no, que es al mismo tiempo natural y extranatural -una especie de centauro ontológico”¹⁶. Su parte extranatural hace que el hombre no viva ya en la naturaleza, sino que esté alojado en la sobrenaturaleza que ha creado: la técnica.

A diferencia del animal que se adapta a la naturaleza para satisfacer sus necesidades primarias, la técnica es la adaptación del medio al sujeto; una reacción del hombre contra el medio con la *finalidad* de satisfacer sus necesidades en función de su *bienestar* en el mundo, de su felicidad. Esto es, con el fin de satisfacer sus necesidades no elementales ni orgánicas porque, según Ortega, los actos técnicos -v.g. calefacción, agricultura y fabricación de automóviles- implican la suspensión o anulación de aquel repertorio primitivo de quehaceres en que, al igual que el animal, el hombre procuraría satisfacer sus necesidades de modo directo.

A esta altura el madrileño es categórico al afirmar, por un lado, que “Un hombre sin técnica [...] no es un hombre”¹⁷; que “el hombre empieza cuando empieza la técnica.”¹⁸ Por el otro, que “La técnica es la producción de lo superfluo”¹⁹ en el sentido que es “el esfuerzo [del hombre] para ahorrar el esfuerzo”²⁰. La cuestión de la técnica queda así inscrita, como anticipáramos, en el núcleo de una antropología filosófica que se pone una vez más de manifiesto en la siguiente aserción de Ortega: “Hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos”²¹.

Ahora bien, si como vimos más arriba la “vida” adquiere un estatuto *biográfico*, Ortega es consecuente con su raciovitalismo al sostener que, como la vida misma, el hombre es producción, fabricación, y solo porque estas lo

¹⁵ Ortega y Gasset, José: “El mito del hombre...”, p. 617.

¹⁶ Ortega y Gasset, José: *Meditación...*, p. 56.

¹⁷ *Ibid.*, p. 36.

¹⁸ *Ibid.*, p. 63.

¹⁹ *Ibid.*, p. 40.

²⁰ *Ibid.*, p. 49.

²¹ *Ibid.*, p. 40.

exigen, y no antes, es pensamiento, teoría y ciencia. Porque el hombre tiene una tarea extranatural consistente en realizar su programa vital, su “ser en el mundo”, no puede, a diferencia del animal, dedicar sus energías a satisfacer sus necesidades elementales. Tiene que ahorrar esas energías para esforzarse en la realización de sí mismo, de su proyecto vital, de su bienestar, por el camino extra o sobrenatural del refugio interior, del ensimismamiento o de la retracción en sí. Dice Ortega:

[...] el toro, si existe, existe ya siendo toro. En cambio, para el hombre existir no es ya, sin más ni más, existir como el hombre que es, sino, meramente, posibilidad de ello y esfuerzo hacia lograrlo [...] A diferencia, pues, de todo lo demás, el hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por lo pronto, consiste²².

Si la “esencia” del hombre es su “existencia”, ¿en qué consiste la “esencia” de la técnica? Según la definición antropológica de Ortega, creemos que si es posible hablar de una “esencia” de la técnica, ella no sería en sí misma técnica ni instrumental, sino que consistiría en la “fantasía”, en la “imaginación creadora” del hombre distinta de la imaginación mecánica o simplemente reproductora. ¿Por qué? Porque para Ortega “Solo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica”²³.

Lo anterior justifica que en su periodización tripartita de la función técnica en general -a saber: la técnica del azar propia del hombre pre y proto-histórico y del salvaje actual; la técnica del artesano o *techné* de la vieja Grecia, de la Roma pre-imperial y de la Edad Media que no iría unida a la novedad, sino a la tradición; y la técnica del técnico en tanto puro “hontanar de actividades humanas, en principio, ilimitadas”-²⁴, Ortega privilegie la técnica contemporánea. Lejos de estar sujeta al azar o, como la *techné*, ligada al artesano y a la tradición, en la técnica actual se manifiestan las posibilidades ilimitadas del hombre, su imaginación creadora. Esta ganancia tiene, sin embargo, un reverso inquietante: “Ser técnico y solo técnico es poder serlo todo, y consecuentemente no ser nada determinado”²⁵. Es decir, la indeterminación de posibilidades que abriría la imaginación creadora expresadas en “la técnica del técnico” enfrentarían al hombre a la angustia de no saber lo que efectivamente es.

²² *Ibíd.*, p. 61.

²³ *Ibíd.*, p. 87.

²⁴ *Ibíd.*, p. 101.

²⁵ *Ibíd.*, p. 103.

III. La cuestión de la técnica en la hermenéutica de Heidegger

Es ya un lugar que se ha vuelto común atenerse a una especie de “división” en el pensamiento de Heidegger. Nos referimos a la división entre el “primer Heidegger”, representado fundamentalmente por *Ser y tiempo* (1927)²⁶, la lección inaugural impartida en la Universidad de Friburgo *¿Qué es la metafísica?* (1929) así como los escritos previos del “joven Heidegger” que preparan el camino de la analítica existencial u ontología de la facticidad, por un lado, y por otro lado, el “segundo Heidegger”, posterior a 1929 donde su pensamiento da un “giro” o “vuelta” (*Kehre*, también traducido al español como “reverso” o “conversión”) a fin de transitar la vía poética y hasta profética profundamente ligada a una filosofía del lenguaje.

También es sabido que el “primer Heidegger” designa el período de Descartes a Husserl con la expresión “metafísica de la subjetividad” y le imputa la responsabilidad del “olvido del ser”. Tanto es así que el tema central de *Ser y tiempo* sería precisamente el intento de desarticular esta “metafísica de la subjetividad” y repetir la pregunta por el ser. Es por ello que Heidegger introduce su analítica del “*Dasein*” (traducido al español como “ser-ahí” y que recibe también los nombres de “ser-en-el-mundo”, “existencia”, “trascendencia” y “libertad”)²⁷, término con el que intenta capturar al hombre en una relación con el ser. De aquí que aún para el “primer Heidegger”, y contra toda lectura antropológica de *Ser y tiempo* -recusada repetidas veces por el propio Heidegger-, el centro no estaría en el hombre, sino en el cruce del hombre con el ser. Explicaría más tarde Heidegger en *El camino del habla*:

¿Por qué pudo hacerse en *Ser y tiempo* digna de pensar la relación del hombre con el ser? ¿Acaso porque a este pensar le había precedido una disección más enérgica del ser humano (una especie de antropología), la cual, dentro del ser del hombre ya más esclarecido, había encontrado también, y como un añadido, la relación del hombre con el Ser? No. La relación del hombre con el Ser se hizo digna de pensar más bien porque, de antemano, no se preguntó por el hombre sino únicamente por el Ser mismo²⁸.

El filósofo colombiano Danilo Cruz Vélez, recientemente fallecido, fuertemente compenetrado por la filosofía de Heidegger y definido en su obituario por su colega y amigo Carlos Gutiérrez como uno de los pilares de la modernización

²⁶ Heidegger, Martin: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. José Gaos, 1968.

²⁷ V. Cruz Vélez, Danilo: *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970, Capítulo X, pp. 188-214.

²⁸ Citado por Danilo Cruz Vélez, ob. cit., p. 194.

del trabajo filosófico en Colombia²⁹, interpreta el “*Dasein*” en estos términos:

el término *Dasein* expresa tanto la relación del ser con el hombre como la relación del hombre con el ser. El ser (*Sein*) entra en relación con el hombre en cuanto, al revelársele, está ahí (*Da*) para el hombre. Este ese el *Da-sein* del ser. El hombre es, entonces, el *Da* del *Sein*, es decir, el ámbito en el que el ser se hace patente. Pero, al revés, el *Da* del *Sein* en el *Da* del hombre. No se trata, por tanto, de una relación objetiva, en la cual los relata son antes de la relación independientemente de ella. El hombre llega a ser hombre dentro de la relación, es decir, cuando entra en contacto con el ser [...] El ser, a su turno, se hace patente, sale a la luz, se desoculta, ingresa en su verdad, cuando se convierte en el *Da* del hombre³⁰.

Ahora bien, en la “La época de la imagen del mundo” (1938) será el “segundo Heidegger” el encargado de mostrar que si aquella “metafísica de la subjetividad” era responsable del “olvido del ser” es porque el hombre es visto como medida de lo ente convirtiendo al mundo en “imagen” y, como tal, en objeto de dominio³¹. Y en “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” (1943), pone en ecuación la “metafísica de la subjetividad” y su consumación en la “voluntad de poder”, por un lado, y por el otro, el “olvido del ser” y su culminación en la “visión técnica del mundo” característica del imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado³², olvido -como advierte con acierto Miguel Espejo- que no había vinculado explícitamente en *Ser y tiempo* al imperio de la técnica³³.

En “La vuelta” (*Die Kehre*, 1949), es donde Heidegger insta al hombre a abrirse a la “esencia” de la técnica y reconducirla a su origen para que tenga lugar precisamente *la vuelta del ser* desde su olvido provocado y consumado en la metafísica occidental, raíz de la voluntad de poder³⁴. Y en el escrito central para nuestro tema, “*Die Frage nach der Technik*” (1953)

²⁹ V. González, Carlos: “Obituario”. En *Semana.com*, Bogotá, Colombia, 13 de diciembre de 2008, <http://www.semana.com/noticias-enfoque/obituario/118748.aspx> [Consultado: 15 de enero de 2009].

³⁰ Cruz Vélez, Danilo: ob. cit., p. 204.

³¹ V. Heidegger, Martin: “La época de la imagen del mundo”. En: id., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, 1996, pp. 68-100.

³² Heidegger, Martin: “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. En: id., *Caminos...*, pp. 190-240.

³³ V. Espejo, Miguel: *Heidegger. El enigma de la técnica*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987, p. 92.

³⁴ Heidegger, Martin, “La vuelta”. En: Acevedo, Jorge (ed.), *Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, tr. Francisco Soler, 1993.

-“La pregunta por la técnica”-, Heidegger desecha por unilaterales la visión meramente *instrumental* según la cual la técnica excluiría -a diferencia de la *techné* griega- la dimensión de la *finalidad* y la definición *antropológica* de la técnica en tanto *hacer* del hombre. Frente a ambas definiciones es que termina oponiendo la “esencia” de la técnica como “*Ge-stell*”³⁵.

Aun cuando el término “*Gestell*” existe en alemán para significar armazón, bastidor, esqueleto, caballete, chasis, Manuel Olasagasti advierte que el guión introducido por Heidegger -*Ge-stell*-, sirve para acentuar el verbo *stellen* (poner, colocar) por lo que propone traducir “*Ge-stell*” como “im-po-sición”³⁶. Por su parte, Françoise Dastur, por un lado, confirma lo observado por Olasagasti al sostener que en el propio término *Gestell* subsiste la reminiscencia de una fabricación o producción (*her-stellen*) y de una exposición o presentación (*dar-stellen*), por lo que propone traducirlo como “inspección”. Por el otro, complementa la etimología de “*Gestell*” remitiendo a la “movilización total” de Ernst Jünger en estos términos:

Lo que Heidegger designa con el nombre de *Gestell* es lo que Ernst Jünger entendía por “movilización total” (*totale Mobilmachung*), este proceso por el cual el ente es sometido en su totalidad a la voluntad del hombre por medio de la técnica. Una concepción tal del “totalitarismo”, que Heidegger compartió con varios de sus contemporáneos, no fue, sin duda, ajena a su adhesión al nacionalsocialismo en 1933, a pesar de que rápidamente -desde 1934- se dio cuenta de su error.³⁷

Más allá de si la actitud política adoptada por Heidegger es independiente, o no, de su filosofía -tema sobre el que se han escrito mares de tinta y excede una reflexión sobre la técnica-, la interpretación de Dastur nos lleva inexorablemente a preguntarnos qué entiende Ernst Jünger por *totale Mobilmachung* ya que ello constituiría para Heidegger la “esencia” de la técnica.

En su escrito “*Die totale Mobilmachung*”, posterior a la I Guerra Mundial, Jünger describe la *movilización total* como “un acto que [...] transporta la fuente de alimentación extensivamente ramificada y densamente estriada de la vida moderna hacia la gran corriente de la energía marcial”³⁸. Este

³⁵ V. Heidegger, Martin: “La pregunta por la técnica”. En: id., *Conferencias...*, ob. cit., pp. 9-32.

³⁶ V. Olasagasti, Manuel: “Esencia de la técnica”. En *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, Capítulo VI, pp. 117-140.

³⁷ Dastur, Françoise: “Heidegger”. En: Belaval, Yvon (dir.), *La filosofía en el siglo XX*, México, Siglo XXI, 1998, p. 163.

³⁸ Jünger, Ernst: “Total Mobilization”. En: Wolin, Richard (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge, MIT Press, [tr. S.G.], 1993, pp. 119-139, p. 123.

aspecto todavía “técnico” es en seguida integrado por lo que Jünger entiende como el “fundamento” que yace en lo profundo de la *movilización total*: el *espíritu de progreso* alcanzado gracias a la atracción ejercida sobre las grandes masas por la guerra con la fuerza de la fe. Frente a este espíritu de progreso que se habría movilizado tan solo de manera incompleta en la Alemania de la I Guerra Mundial -hecho que explicaría su destinación a perder la guerra-, la *movilización total* exigiría una capacidad unificada y profunda de la guerra a fin de convocar a todas las fuerzas posibles para su causa, siendo así seguro e imperturbable el éxito total. Por último, Jünger confía en que esta energía marcial emergerá efectivamente de Alemania, debiendo ser “la nueva forma de armamento [...] una movilización del Alemán”³⁹.

Tal como concluye Michael Zimmerman, del mismo modo que la *totale Mobilmachung* de Jünger está cargada de energía marcial, también hay elementos marciales en el *Ge-stell* de Heidegger⁴⁰. En un sentido análogo se pronuncia Espejo al sostener que en Heidegger “La guerra, en su variante elemental, aparece indisolublemente ligada al problema de la técnica”⁴¹. Pero esta energía adquiere ahora la fuerza ontológica de una constricción o de un destino histórico de la humanidad a “desocultar”, “patentizar” el *ser*, esto es, a “traer el *ser* a la presencia”. De ahí la paradoja que encierra el *Ge-stell*: al tiempo que el hombre somete el ente a su voluntad gracias a la técnica, la *movilización total* que encierra la esencia de la técnica cambia la interpretación antropológica por una ontológica según la cual el hombre mismo se halla encadenado a un sino histórico que le resulta en cierto sentido incontrolable. Es decir, el hombre se encuentra paradójicamente provocado o interpelado por la esencia de la técnica, por el *Ge-stell*, a estar permanentemente a disposición, como un ente más, en situación de *totale Mobilmachung*.

Lo antedicho, no obsta, a que en el *Seminario de Thor* (1969), Heidegger enseña que el *Gestell*, por así decirlo, es el negativo fotográfico del *Ereignis*⁴² (término traducido al español como “acontecimiento apropiante”). Si el *Gestell* es provocación e interpelación, el *Ereignis* es el advenimiento de la apropiación. A partir de este correlato *Ge-stell-Ereignis*, Heidegger concluye en el mismo seminario que el *Gestell* es el acabamiento y la consumación de la metafísica, y a un mismo tiempo preparación descubriente del *Ereignis*⁴³. Como aclara Dastur, “aquello a lo que prepara el pensamiento

³⁹ *Ibíd.*, [tr. S.G.], p. 139.

⁴⁰ Zimmerman, Michael E.: *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics and Art*, EE.UU. Indiana University Press, 1990, p. 79.

⁴¹ Espejo, Miguel: *ob. cit.*, p. 21.

⁴² V. Heidegger, Martin: *Seminario de Thor*, Córdoba, Alción Editora, tr. Diego Tatián, 1995.

⁴³ *Ibíd.*

del *Gestell* es a captar el *Ereignis*⁴⁴. ¿Qué debe entenderse exactamente por “*Ereignis*”? El “*Ereignis*” es el punto de culminación del pensamiento del “segundo Heidegger” para dar cuenta del ámbito donde el hombre y el ser se copertenece hasta conformar una *unidad*. En efecto, al tiempo que el *Ereignis* instituye la “diferencia ontológica” entre el *ser* y el ente, pone de manifiesto de un modo originario y primordial la pertenencia mutua o “constelación” entre el hombre y el *ser*.

El binomio *Ge-stell–Ereignis* explica que en “*Die Kehre*” y en “*Die Frage nach der Technik*”, Heidegger escoja un verso de Hölderlin para dar cuenta poética y hasta proféticamente de este fenómeno que se presenta como la “cabeza de Jano” al decir: “Pero allí donde hay peligro, también crece lo que salva” (“*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*”).

IV. Ortega y Heidegger en torno a la técnica: concordancia y discordancias

Desde una perspectiva cronológica, es fácil advertir que las lecciones reunidas en *Meditación de la técnica* (1939) como la conferencia sobre “El mito...” (1951) de Ortega se sitúan tras su encuentro con la analítica existencial del “primer Heidegger”. Pero Antonio López Peláez va más allá de una mera cronología al advertir que este encuentro marca, por un lado, la estabilización y la profundización definitiva del vocabulario de Ortega, y por el otro, opera como *el* impulso para su confrontación con las tradiciones filosóficas occidentales vitalistas y racionalistas⁴⁵. Términos como “estar en el mundo”, “proyecto”, “quehacer”, “existencia”, con los que vimos a Ortega referir al hombre, bien podrían registrar su deuda con una interpretación antropológica y de fundamentación de *Ser y tiempo*, que el madrileño habría compartido con sus contemporáneos a pesar de las reiteradas recusaciones y puntualizaciones de Heidegger. Ello no obsta, pensamos, a que la propuesta filosófica de Ortega conserve parcialmente su originalidad tornándose un referente casi obligado del “narrativismo” contemporáneo tanto por su concepción “biográfica” del hombre⁴⁶ como por su propuesta

⁴⁴ Dastur, Françoise: ob. cit., p. 164.

⁴⁵ López Peláez, Antonio: ob. cit.,

⁴⁶ En cuanto a la concepción biográfica del hombre Ortega advierte que “Yo no soy mi cuerpo, me encuentro con él y con él tengo que vivir, sea sano, sea enfermo; pero tampoco soy mi alma, también me encuentro con ella y tengo que usar de ella para vivir, aunque a veces me sirva mal porque tiene poca voluntad o ninguna memoria. Cuerpo y alma son cosas, y yo no soy una cosa, sino un *drama*, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser” [La bastardilla es nuestra] Ortega y Gasset, José, *Meditación...*, p. 58. Actualmente, entre los defensores de la “identidad narrativa” podemos citar a Alasdair MacIntyre, quien habla de la unidad narrativa de una vida, y Paul Ricoeur, quien ve a la “identidad narrativa” como la identidad del sujeto humano alcanza mediante la función narrativa lograda por la recepción conjunta de los relatos históricos y de ficción V. MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Editorial Crítica, España,///

de una “razón histórica” que entra en ecuación con una “razón narrativa”,⁴⁷ ausentes en *Ser y tiempo*.

También desde una perspectiva cronológica, es fácil advertir que las reflexiones de Ortega sobre la técnica apenas se solapan con los inicios del “segundo Heidegger” para quien el olvido del ser entra explícitamente en ecuación con el imperio de la técnica, cuestión también ausente en *Ser y tiempo*. Tan precursoras son estas reflexiones que según López Peláez “Ortega no manifiesta en sus escritos una conciencia clara de la ‘Kehre’ heideggeriana, marco -conforme vimos- de la reflexión de Heidegger sobre la esencia de la técnica.”⁴⁸ Para ser justos habría que añadir que si bien creemos haber demostrado ser conscientes de que las reflexiones de Heidegger en torno la técnica no pueden limitarse a una exégesis del texto fundamental dedicado al problema, “*Die Frage nach der Technik*” (1953), este texto central es cronológicamente posterior a la conferencia de Ortega sobre “El mito...” (1951), disertación que marca, a su vez, la culminación y el complemento de sus meditaciones y lecciones de principios de los años 30 mayormente desconocidas por Heidegger.

Hechas estas puntualizaciones, surge explícitamente de nuestro desarrollo previo que tanto Ortega como Heidegger comparten el carácter *no instrumental* de la “esencia” de la técnica. Como afirma con acierto López Peláez “para Ortega la técnica se revela como lugar hermenéutico fundamental: en este punto, el paralelismo entre la obra de ambos autores [Ortega y Heidegger] es notable”⁴⁹. En efecto, a diferencia de una definición meramente instrumental que reivindicara la técnica como mero *medio*, para ambos filósofos la técnica implica la dimensión de la *finalidad*. Hasta aquí llega el mentado paralelismo. A partir de aquí las divergencias. Mientras Ortega entiende la *finalidad* como un “bienestar en el mundo”, como la

///tr. Amelia Valcárcel, 1989; Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Madrid, Siglo XXI Editores, tr. Agustín Neira, 1996, pp. 994-1002; id., “Identidad narrativa”. En: id., *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, tr. Gabriel Aranzueque Sahuquillo, 1999, pp. 215-30; id.: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, tr. Agustín Neira Calvo, 1996.

⁴⁷ Como recuerda Mario Presas, “Ya en 1940, en una conferencia en la Universidad de Buenos Aires, Ortega anunciaba enfáticamente al advenimiento de la *razón narrativa*. Para ilustrarlo, además de destacar [...] que el *Disours de la méthode* es en sus tres cuartas partes *narración*, recurre a otros ilustres ejemplos de algunas recientes teorías científicas que se ven compelidas a ‘relatar’ algo para ser comprensibles; cita al matemático Brower, a Pierre Boutroux, a Huyghens, a Louis de Broglie, etc. [...] La razón pura [...] tiene que ser sustituida por una *razón narrativa*. [...] Y esa *razón narrativa* es ‘la razón histórica’” [el resaltado es del autor], Presas, Mario A., “Identidad narrativa”. En: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVI, N° 2, Buenos Aires, primavera de 2000, pp. 225-238, p. 229.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 190, nota al pie.

⁴⁹ López Peláez, Antonio: *ob. cit.*, p. 189.

“felicidad” del hombre, para Heidegger la *finalidad* es el “otorgar en tanto desocultar”, “patentizar”, “traer a la presencia”, en pocas palabras, el brillar del *Ereignis* donde aparece el ser, la *aletheia* o la verdad en sentido ontológico.

Esta divergencia entre *finalidades* sirve para dar cuenta que mientras para Ortega la cuestión de la técnica solo deviene inteligible -según confirmáramos con García Astrada- cuando se realiza a la luz de una teoría antropológica, Heidegger afirma la insuficiencia y, en consecuencia, la incorrección de una definición meramente antropológica y la inscribe, en cambio, en una dimensión ontológica.

Pensamos que esta divergencia de enclaves tiene cuanto menos dos corolarios. El primero gira en torno a la concepción que ambos pensadores ofrecen de la *techné* griega. Mientras para Heidegger el peligro que encierra la técnica contemporánea es ahuyentar la posibilidad primigenia de la *techné* que operaba como lugar de desocultamiento o desvelación del ser y de la verdad, Ortega ve a la *techné* como un estadio felizmente superado. Si la finalidad de la técnica es el bienestar del hombre en el mundo, y el hombre es “proyecto”, “quehacer”, en suma, “autofabricación”, una técnica que no vaya unida a la novedad ni a la libre imaginación creadora, sino a la tradición, como sería el caso de la *techné*, coartaría las posibilidades del hombre en principio ilimitadas.

El segundo corolario, tal como anticipáramos en la Introducción, es que por un camino algo distinto al que toma Habermas, es decir, por la senda abierta por la *totale Mobilmachung* -de la que dimos cuenta más arriba- más que por la de la “historia sublimada”, pensamos que el cambio de la visión antropológica de Ortega por una ontológica se deja leer como una renuncia a la responsabilidad ético-política del hombre, y en particular, del filósofo, frente a la cuestión de la técnica cuya autoría última terminaría siendo adscripta, como dice Habermas, “a una autoridad aurática, pero indeterminada”⁵⁰, es decir, al destino del Ser del que, según Heidegger en “Die Kehre”, somos “pastores” en cuanto nos subordinamos a él en virtud de nuestra disponibilidad a la obediencia.

Por último, aún cuando ya indicamos que el núcleo de la meditación heideggeriana sobre la esencia de la técnica resulta absolutamente desconocida para el madrileño, cabe hacerse una pregunta contrafáctica: de haberla conocido, ¿la habría suscrito al punto de variar su propia posición? Creemos que la respuesta no puede ser sino negativa. Tanto como la vida es para Ortega la realidad radical, el “ser” que Heidegger cree desocultar por vía

⁵⁰ Habermas: ob. cit.,

del correlato *Ge-stell-Ereignis*, surge para Ortega “como pregunta de un sujeto y, por ello, como elemento de la vida del hombre”⁵¹. Es decir, el “ser” sería una idea filosófica, “algo inventado por el hombre -como aclara José Ferrater Mora- (para responder a una cierta situación vital, especialmente a la situación en la cual se produjo un vacío dejado por la falta de creencia en los dioses)”⁵². Si esto es así, García Astrada está en lo cierto al afirmar que:

[Para Ortega] la metafísica, en su búsqueda de la verdad primaria, en la cual se anticipen las otras verdades, no puede partir de la idea de Ser. Este no es la realidad radical que puede justificar las otras realidades; es, contrariamente, una interpretación, una idea derivada, necesitada en sí misma de justificación. Por eso en nuestra búsqueda [...] simplemente hay que detenerse en lo que *verdaderamente hay* sin ningún supuesto. Tal es la vida en toda su ingenuidad y espontaneidad⁵³.

Y lo que “verdaderamente hay”, más que un ser completo como el que parecería absorber la búsqueda de Heidegger, es para Ortega algo incompleto, tan solo un “intento de ser”. Tal vez esta sea, entre otras razones, la que llevara a Heidegger a concluir que los pocos escritos de Ortega que conocía solo en traducciones “participaban de una especie de positivismo”⁵⁴.

V. Conclusión

Sabemos que especialmente a partir de 1945, a raíz de las explosiones atómicas de Hiroshima y Nagasaki, y más próximo a nosotros, los fenómenos globalizados de la cibercultura y la ecología, impusieron a la humanidad en general, y a los filósofos en particular, la necesidad interrogarse por el sentido de la técnica. También sabemos que esta suscitó y aún suscita posiciones de rechazo y de apología que han recibido diferentes nombres. Entre ellos, los más conocidos son *tecnófobos* y *tecnófilos*, *humies* (humanistas) y *techies* (instrumentalistas), *apocalípticos* e *integrados*, expresión que titula, según vimos, un conocido libro de Umberto Eco.

Nos proponemos tomar en esta conclusión el texto de Eco como marco conceptual para la cuestión de la técnica. Para ello, reproduciremos a continuación un párrafo de la “Introducción” a esa obra que sirve a modo de caracterización muy general de los “apocalípticos” y de los “integrados”:

⁵¹ García Astrada: ob. cit., p. 47.

⁵² Ferrater Mora, José: *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, Tomo II, 1975, p. 348.

⁵³ García Astrada: ob. cit., pp. 47-8.

⁵⁴ Heidegger, Martin: “Encuentros con Ortega...”, p. 2.

[...] mientras los apocalípticos sobreviven precisamente elaborando teorías sobre la decadencia, los integrados raramente teorizan, sino que prefieren actuar, producir, emitir cotidianamente sus mensajes a todos los niveles. El Apocalipsis es una obsesión del *dissenter*, la integración es la realidad concreta de aquellos que no disienten⁵⁵.

A partir de esta breve determinación nos atrevemos a sostener que mientras el pesimismo “crítico” de Heidegger sobre el *Ge-stell* o la “esencia” de la técnica lo precipita en una postura “apocalíptica” -cuando no tecnofóbica-, el optimismo de Ortega lo aproxima a una posición “integrada” -sin por ello ser tecnofílica-; una integración que lejos de compartir el “acriticismo” de la mayoría de los “integrados” de Eco, es a la vez “crítica” y “antropológica” -característica esta última que obviamente vinculará su pensamiento más con el humanismo de los *humies* que con la visión fuertemente instrumental de los *techies*.

De acuerdo con Zimmerman:

Especialmente durante los tardíos años 30 y hasta 1945, Heidegger a menudo habló sobre la tecnología moderna -sus prácticas y sus consecuencias- en los más oscuros términos posibles. Después de la II Guerra Mundial, sin embargo, cuando comprendió que la “revolución” alemana había fracasado completamente, se enfrentó al hecho de que la época tecnológica no estaba cerca de su fin, sino, por el contrario, se encontraba solo en su comienzo. Dado que esta época podría durar quinientos años, las puntualizaciones tardías de Heidegger sobre la tecnología moderna se volvieron más moderadas y reservadas⁵⁶.

A continuación, Zimmerman concluye que a pesar de las declaraciones de Heidegger sobre que su pensamiento no estaba dirigido *contra* la tecnología, él ciertamente habla contra la técnica moderna aún cuando intenta reconciliar, según vimos, la esclavitud de la humanidad a la técnica puesta de manifiesto en su reflexión sobre el peligro del *Ge-stell*, con la supuesta liberación envuelta en lo salvador del *Ereignis*⁵⁷. Tanto es así que su posición sería similar en muchos aspectos, según Zimmerman, a la visión de los miembros de la Escuela de Frankfurt: Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse, para quienes el tecnicismo industrialista, en lugar de ser un factor emancipatorio, se habría vuelto una forma de esclavitud bajo los “dictados” de la eficiencia, de la racionalidad y de la expertocracia técnica⁵⁸. “El triunfo de la *razón tecnológica* sobre la verdad” diagnosticado por

⁵⁵ Eco, Humberto: ob. cit., p. 28.

⁵⁶ Zimmerman: [tr. S.G.], ob. cit., p. 218.

⁵⁷ V. ibíd., p. 218-9.

⁵⁸ V. ibíd., pp. 216-7.

Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*⁵⁹ pareciera dar razón a Zimmerman sobre que la Escuela de Frankfurt comparte la actitud *dissenter* de Heidegger frente a la técnica moderna.

Por su parte, el discurso de Ortega destaca las ventajas de la técnica sin por ello desdeñar sus eventuales daños y sus límites. Las ganancias que la técnica ofrece a este “centauro ontológico” que es el hombre consisten, básicamente, en que él puede proyectar su mundo interior, su programa vital, sobre el mundo exterior, transformándolo, hasta crearse un cierto margen de *seguridad* para alcanzar un bienestar en el mundo con el *mínimo esfuerzo*. Gracias al esfuerzo ahorrado por la técnica es que el hombre puede desatender, conforme vimos, sus quehaceres meramente biológicos o materiales a fin de “autofabricarse”, de inventarse a sí mismo. Dice Ortega: “Y precisamente a esta vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es lo que el hombre llama vida humana, bienestar”⁶⁰.

La actitud “integrada” de Ortega se manifiesta, asimismo, en el siguiente comentario de García Astrada:

La técnica, así entendida, lejos de ahogar el auténtico ser del hombre, permite que este aflore. Y aquí nos encontramos en el pensamiento de Ortega, con una nueva revelación. Porque no se trata ya solamente de que la técnica sea necesaria para liberarse de las necesidades naturales y llegar al verdadero ser del hombre. Resulta ahora que este ser en su raíz misma se encuentra, antes que en ninguna otra cosa, en la situación del técnico⁶¹.

A lo que el mismo intérprete añade:

El enorme crecimiento de la población en los últimos años solo ha sido posible por el perfeccionamiento de la técnica, y una súbita desaparición de esta produciría la muerte de millones de hombres. La técnica ha creado un mundo nuevo, una sobrenaturalidad que es lo que ha posibilitado el actual índice demográfico de la humanidad⁶².

Sin embargo, esta posición “integrada” de Ortega no es “acrítica”. Por un lado, para que la técnica importe una ganancia ella debe subordinarse a un programa vital; debe mostrar las posibilidades ilimitadas del hombre desde

⁵⁹ V. Adorno, Theodor y Horkheimer, Max: “La industria cultural”. En: id., *Dialéctica de la Ilustración* 1944, pp. 165-212.

⁶⁰ Ortega, José: *Meditación...*, p. 51.

⁶¹ García Astrada, Arturo: ob. cit., p. 181.

⁶² *Ibid.*, p. 185.

un segundo plano a fin de evitar la tecnocracia. Por otro lado, y como complemento con lo anterior, perdido en sus posibilidades ilimitadas el hombre corre el riesgo de no saber lo que efectivamente es porque desde su lugar subordinado la técnica sería incapaz de determinar el contenido de la vida, el proyecto vital del hombre cuya naturaleza es pre-técnica. Esto lleva a Ortega a concluir que “Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son los más vacíos”⁶³. Pero Ortega no se queda en esta vacuidad que podría leerse como “apocalíptica”, sino que es alguien que soñará -como “el indescifrable futuro” de Borges que sirve de epígrafe a este trabajo- con una confrontación entre las técnicas occidentales, euroamericanas, y las aparentemente superiores en cuanto a la lucha del hombre con su alma: las técnicas del Asia profunda⁶⁴.

Bibliografía

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max: “La industria cultural”. En: *Dialéctica de la Ilustración*, 1944, pp. 165-212.

Cruz Vélez, Danilo: *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.

Dastur, Françoise: “Heidegger”. En: Belaval, Yvon (dir.), *La filosofía en el siglo XX*, México, Siglo XXI, 1998.

Eco, Umberto: *Apocalípticos e integrados la cultura de masas*, Barcelona, Lumen, tr. Boglar, A., 1999.

Espejo, Miguel: *Heidegger. El enigma de la técnica*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

Ferrater Mora, José: *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, Tomo II, 1975.

García Astrada, Arturo: *El pensamiento de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Troquel, 1961.

González, Carlos: “Obituario” en *Semana.com*, Bogotá, Colombia, 13 de diciembre de 2008, <http://www.semana.com/noticias-enfoque/obituario/118748.aspx> [Consultado: 15 de enero de 2009].

Habermas, Jürgen: “Heidegger: Socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica”. En: *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, tr. Manuel Jiménez Redondo, 1990, págs. 163-195.

⁶³ Ortega, José: *Meditaciones...*, p. 103.

⁶⁴ V. ibíd., p. 118.

Heidegger, Martin: “Encuentros con Ortega y Gasset”, *Clavileno*, Madrid, Vol. 7, nro. 39, 1956, pp. 1-2.

Heidegger, Martin: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, tr. José Gaos, 1968.

Heidegger, Martin: “La vuelta”. En: Acevedo, Jorge (ed.), *Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, tr. Francisco Soler, 1993.

Heidegger, Martin: “Construir, habitar, pensar”. En: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, tr. de Eustaquio Barjau, 1994, 107-119.

Heidegger, Martin: “...Poéticamente habita el hombre...”. En: *Conferencias...*, pp. 139-170.

Heidegger, Martin: “La pregunta por la técnica”. En: *Conferencias...*, ob. cit., pp. 9-32.

Heidegger, Martin: *Seminario de Thor*, Córdoba, Alción Editora, tr. Diego Tatián, 1995.

Heidegger, Martin: “La época de la imagen del mundo”. En: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, 1996, pp. 68-100.

Heidegger, Martin: “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. En: *Caminos...*, pp. 190-240.

Jünger, Ernst: “Total Mobilization.” En: Wolin, Richard (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge, MIT Press, 1993, pp. 119-139.

López Peláez, Antonio: “La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger”. En: *Éndoxa: Series Filosóficas*, N° 4, Madrid, UNED, 1994, pp. 179-203.

MacIntyre, Alasdair: *Tras la virtud*, Barcelona, Editorial Crítica, tr. Amelia Valcárcel, 1989.

Ortega y Gasset, José: “Kant, Hegel, Dilthey”. En: *Revista de Occidente*, Madrid, 1958, pp. 125-203.

Ortega y Gasset, José: “Ni vitalismo ni racionalismo”. En: *Obras completas*, Vol. III, Madrid, Revista de Occidente, 1966, pp. 270- 279.

Ortega y Gasset, José: *Meditación de la técnica y otros ensayos*, Madrid, Revista de Occidente, 1977.

Ortega y Gasset, José: “El hombre allende la técnica”, En: *Obras Completas* Madrid, Alianza-Revista de Occidente, Tomo IX, 1983, pp. 617-624.

Olasagasti, Manuel, *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.

Presas, Mario A.: "Identidad narrativa". En: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVI, N° 2, Buenos Aires, primavera de 2000, pp. 225-238.

Ricoeur, Paul: *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* Madrid, Siglo XXI Editores, tr. Agustín Neira, 1996, pp. 994-1002.

Ricoeur, Paul: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, tr. Agustín Neira Calvo, 1996.

Ricoeur, Paul: "Identidad narrativa". En: *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, tr. Gabriel Aranzueque Sahuquillo, 1999, pp. 215-30.

Serrano, Máximo, "Presentación y selección de 'El hombre allende la técnica' de José Ortega y Gasset". En: *Teorema. Revista internacional de filosofía*, Madrid, Tecnos, Vol. XVII/3, 1998.

Zimmerman, Michael E.: *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics and Art*, EE.UU., Indiana University Press, 1990.

Conflictos inherentes: racionalidad práctica y tecnología

Diego Lawler*

Resumen

Este artículo discute la intuición filosófica acerca de que las nociones de racionalidad práctica y tecnología muestran una relación inherentemente difícil. La principal intención de este trabajo es desarrollar una intuición opuesta, cuya principal demanda puede ser presentada como sigue: la tecnología puede comprenderse bajo un modelo de acción instrumental de segundo orden, el cual supone que el proceso de deliberación acerca de los medios no es independiente de la deliberación acerca de los fines. La última intención de este desarrollo es hacer plausible la idea de que la tecnología puede ser un ejemplo paradigmático de la racionalidad práctica en un modo filosóficamente interesante.

Artículo

Este escrito acepta en su título un lugar común del pensamiento actual que sugiere que entre la racionalidad práctica y la tecnología hay una relación inherentemente conflictiva, donde por 'inherente' se quiere dar a entender que, en virtud de ser lo que son, colisionan conflictivamente. Sin embargo, al mismo tiempo, este escrito tiene como aspiración disolver este difundido lugar común. Ahora bien, ¿en qué consiste la recurrente idea de que la racionalidad práctica y la tecnología mantienen una relación inherentemente conflictiva? La raíz de esta idea se encuentra en la intuición que dice que la tecnología comprende únicamente acciones instrumentales entendidas de manera simple. De acuerdo con esta intuición, la acción tecnológica resulta de un proceso deliberativo básico sobre cuáles son los medios óptimos para realizar una acción, quedando fuera del alcance de este proceso deliberativo los fines de la acción. Por el contrario, sugiere esta intuición, la racionalidad práctica comprende esencialmente un proceso deliberativo sobre los fines mismos de la acción. Según este cuadro de situación, la acción tecnológica debe ser siempre contextualizada en términos de una

* Es investigador del CONICET y tiene su sede de trabajo en el Centro REDES (Centro de Estudios sobre Ciencia, Desarrollo y Educación Superior). Sus áreas de trabajo son las siguientes: filosofía de la tecnología, filosofía de la acción, filosofía de la mente y epistemología. Entre otras publicaciones de su especialidad, es autor de *La acción técnica y sus valores*, publicado por la Universidad de Salamanca, y editor del volumen *La respuesta a la pregunta: metafísica, técnica y valores*, Biblos.

racionalidad práctica que involucre la deliberación sobre fines. Por consiguiente, para esta visión de la racionalidad práctica, la acción tecnológica, *qua* acción instrumental *simpliciter*, supone un entendimiento elemental de nuestra relación práctica con el mundo. Desde este punto de vista, racionalidad práctica y tecnología confrontan conflictivamente en su entendimiento del mundo; por ejemplo, desde la racionalidad práctica se considera muchas veces que la tecnología, al promover únicamente la deliberación sobre los medios óptimos, instrumentaliza nuestra relación con el mundo, se trate de los recursos naturales y artificiales del mundo o de nuestros otros semejantes.

Mi estrategia en este texto consiste en realizar un intento para navegar contra esta difundida y potente corriente. Para ello me propongo lo siguiente: desarrollar la intuición de que la tecnología puede ser comprendida bajo un modelo de acción instrumental de segundo orden, el cual supone que la deliberación sobre los medios no es independiente de la deliberación sobre los fines. El propósito último de este desarrollo es volver plausible la idea de que la tecnología puede ser un ejemplo paradigmático de racionalidad práctica filosóficamente interesante.

1. La tecnología y la racionalidad práctica: el punto de vista

En este apartado me interesa examinar la siguiente pregunta: ¿Está la tecnología en condiciones de convertirse en paradigma de la racionalidad práctica? Miguel Ángel Quintanilla (2000) nos propone una estrategia metodológica para abordar esta cuestión que se ha empleado con cierto éxito en filosofía de la ciencia. En filosofía de la ciencia, si se desea construir una teoría de la racionalidad epistémica, puede procederse del siguiente modo: definir *a priori* un modelo normativo de racionalidad y, posteriormente, constatar si la ciencia procede de acuerdo al modelo; esto es, si efectivamente corporiza su estructura, valores y límites. En la mayoría de los casos esta estrategia no ha dado buenos resultados. De su empleo se deriva la conclusión de que la ciencia no es una práctica racional. En muchas ocasiones esto condujo a la afirmación de que los seres humanos somos básicamente irracionales, o cuando no ha llegado a tanto, nos ha dejado presa del escepticismo, y precisamente no del sano. No obstante, existe otra estrategia. Menos arriesgada pero más estimulante por los resultados que está en condiciones de producir. Se trata de implementar un giro en nuestra mirada filosófica habitual. La estrategia consiste en seleccionar un conjunto específico de acciones o de actividades humanas que se proponen como modelo ejemplar de racionalidad, analizar su estructura, contenido, límites y valores e intentar delinear un concepto general de racionalidad sobre la base del paradigma seleccionado. Por lo tanto, el problema ya no es cómo se justifica para el caso de la ciencia su racionalidad epistémica, sino que el punto central es adoptar a la práctica de la ciencia como ejemplo más logrado de

nuestra racionalidad epistémica, y a partir de allí, analizar rigurosamente su *modus operandi* y mostrar cuáles son los rasgos que más adecuadamente la caracterizan y acentuar esa racionalidad. Esto no implica, sin embargo, la desaparición de todo componente normativo de la noción de racionalidad. Por el contrario, estaríamos en condiciones de otorgarle a nuestro modelo un cierto valor normativo con el elemento adicional de que, al menos en un caso (el caso del que inferimos el modelo), la norma se cumple. En este trabajo no me interesa discutir qué modelo normativo de racionalidad epistémica surge del análisis de la estructura y los contenidos de las prácticas científicas. Por el contrario, me interesa explorar si una estrategia de este tipo podría aplicarse al caso de la tecnología. Específicamente, me interesa discutir si nuestras prácticas tecnológicas pueden constituirse en ejemplos prototípicos de nuestra racionalidad práctica. Mi reconstrucción de la arquitectura de una estrategia de esta clase es más o menos como sigue. Hay un presupuesto básico que puede enunciarse así: si se desea comprender la racionalidad práctica se debe tomar a la tecnología como modelo ejemplar de dicha racionalidad, y analizar su contenido, estructura, evolución y valores para elaborar una noción de racionalidad práctica acorde al ejemplo seleccionado. De ello se sigue que el concepto de racionalidad práctica resultante se basaría en la reconstrucción de la actividad tecnológica.

Sin embargo, en lo que sigue deseo llamar la atención sobre una cuestión problemática implicada en esta estrategia metodológica. El hecho de que la racionalidad práctica se base en la racionalidad tecnológica, ¿significa que la primera se reduce a la segunda? Siempre se ha considerado que la racionalidad práctica reflexiona tanto sobre los medios como sobre los fines de las acciones. Por otro lado, es un procedimiento habitual caracterizar a la racionalidad tecnológica en términos de la racionalidad meramente instrumental. Si esto efectivamente es así, tendríamos una dificultad no menor, ya que el ámbito de la racionalidad tecnológica capturaría solo un aspecto de la racionalidad práctica: la discusión sobre los medios. O dicho de otro modo, la racionalidad práctica excedería los confinados límites de la racionalidad instrumental. Es más, si este conjunto de afirmaciones tiene cierta plausibilidad, tendríamos desde el inicio una imposibilidad conceptual para extraer un modelo de racionalidad práctica a partir de nuestras prácticas tecnológicas. En consecuencia, no podríamos modelar nuestra idea de la racionalidad práctica sobre la base de lo que entendemos por actividades tecnológicas. Sin embargo, esto último es justamente lo que esta estrategia metodológica se propone descartar. De hecho se propone evitar el habitual procedimiento de interpretar la racionalidad técnica en términos de una idea muy pobre de racionalidad instrumental. En particular, lo que esta estrategia parecería evitar es la reducción, bastante extendida, de la racionalidad tecnológica a un mero cálculo que resuelve la adecuación de los medios que pone en juego la acción intencional humana para conseguir unos fines dados. Una reducción de

este tipo está estructurada de la siguiente manera: supuestos unos fines bien definidos y con un valor determinado, y supuesto también el conocimiento adecuado acerca de los medios posibles para alcanzar tales fines, así como la valoración del coste derivado de su empleo, se extrae la decisión racional de cómo actuar en función de la aplicación de un algoritmo que vehicule algún criterio de optimización del valor resultante de la acción en cuestión. La noción de eficiencia económica constituye en buen ejemplo de esto último. En efecto, no resulta difícil ver esta estructura como una instancia de ella. En estos casos, la aplicación de un algoritmo es lo que vuelve a la acción instrumentalmente racional. Y para que ello ocurra los *inputs* y los *outputs* deben primero ser transformados en costos y beneficios; luego puede aplicarse con sentido el algoritmo en función de un criterio de optimización del valor resultante de la acción -como por ejemplo, el retorno o la utilidad-. No obstante, no es un asunto sencillo desbaratar la asentada intuición que señala que las acciones técnicas son acciones netamente instrumentales. En la sección siguiente abordo este aparente obstáculo conceptual. Argumentaré en contra de concebir a la acción técnica como una acción meramente instrumental. Mi estrategia consistirá en volver filosóficamente plausible esta intuición: las acciones técnicas se entienden no solo como resultados de procesos deliberativos sobre medios adecuados para fines previamente escogidos, sino que esencialmente se entienden como resultados de procesos deliberativos que alcanzan a los propios fines de la acción. Si esta intuición puede argumentativamente sostenerse, entonces el armazón de nuestras acciones técnicas está en condiciones de proporcionar un modelo normativo realista para la comprensión de la racionalidad práctica. De esta manera se preparará el terreno para analizar, en la tercera sección de este trabajo, qué clase de conflictos son los conflictos inherentes a nuestro mejor modelo de racionalidad práctica, a saber, nuestras prácticas tecnológicas.

2. La naturaleza de la acción técnica

El enfoque desde el cual se describirá la naturaleza de la acción tecnológica se denomina 'enfoque praxiológico'. La praxiología estudia sistemáticamente las condiciones de la acción humana y las normas que rigen su desarrollo racional, con el fin de elaborar orientaciones para evaluar esas acciones, tanto interna como externamente, y sugerencias para aumentar su eficiencia (Kotarbinski, 1965; Skolimowski, 1966 y 1967). Sin embargo, el análisis praxiológico de las condiciones y normas de la acción humana no se limita a los factores que favorecen la acción; por el contrario, también incluye los factores que la limitan. Esto es particularmente importante porque entre estos últimos se encuentran los estándares éticos. Ellos pueden limitar la planificación o realización de ciertas acciones humanas por contravenir los valores morales básicos de una comunidad. Por consiguiente, la praxiología enfoca en toda su complejidad y riqueza el ámbito de las actividades prácticas del hombre.

La pertinencia de la praxiología para la reflexión filosófica sobre la acción tecnológica es casi obvia. La acción tecnológica constituye la forma más valiosa de intervención, modificación y control de la realidad con el fin de adecuarla a las necesidades y deseos humanos (Quintanilla, 1989). Por consiguiente, no se puede analizar adecuadamente la técnica sin haber construido una teoría bien fundada de la acción humana. Y no es posible lograr esto último sin contar con la praxiología para analizar y evaluar, desde los mismos valores praxiológicos (eficiencia, eficacia, productividad, etc.), los objetivos de la acción, sus resultados y las acciones mismas. Es más, se obtiene la clave teórica y práctica necesaria para investigar la técnica y sus productos cuando se la enfoca desde la praxiología. Por tanto, la perspectiva de la praxiología otorga un acceso privilegiado a la reflexión sobre la acción en el contexto de la técnica.

Desde este punto de vista, la técnica consiste en un tipo especial de acción humana: la acción técnica. En tanto que acción humana productiva, la acción técnica está guiada por una descripción precisa del objeto, evento o estado deseado como resultado y por un determinado conocimiento aprendido, ejecutándose dicha acción para la satisfacción de unos objetivos previamente asumidos. Así, el agente intenta producir un objeto, evento o estado de una cierta clase, ayudado por un *corpus* aprendido de conocimientos, con un propósito decidido de antemano. Este retrato de la acción técnica puede analizarse de muchas maneras. Aquí interesa aquello que es específico de la acción técnica en su condición de acción humana productiva intencional: por un lado, que es una acción realizada por un agente que se representa tanto la acción misma como sus resultados, y por otro, que estas representaciones pueden o no adecuarse a la acción efectiva y sus resultados concretos. Este ámbito de cuestiones plantea los problemas praxiológicos más relevantes sobre la acción técnica, en su naturaleza de acción intencional humana.

En este apartado consideraremos la acción en el sentido de 'hacer' (*facere*), puesto que las acciones técnicas son acciones humanas de transformación y control de la realidad, esto es, acciones humanas productivas. Sin embargo, no todas las acciones humanas de esta naturaleza son acciones técnicas. Estas son la forma más valiosa de intervenir, controlar o transformar la realidad: suponen su modificación o control eficiente de acuerdo con objetivos que responden a deseos y necesidades humanas y se ordenan según los sistemas de valores que rigen las propias acciones. En particular, las acciones técnicas se componen generalmente de secuencias de elecciones deliberadas (acciones intencionales) y acciones desempeñadas rutinariamente. No obstante, las acciones técnicas interesantes son acciones intencionales, dado que estas últimas son las que básicamente entrañan la idea que encapsula toda acción técnica, a saber, hacer algo para realizar otra

cosa. Esta idea subyace tanto en las acciones técnicas simples, por ejemplo, hacer girar un destornillador sobre un tornillo para fijar un estante, como en las acciones técnicas complejas, por ejemplo, programar un robot de una línea de producción automotriz para que inserte parabrisas en automóviles. Sin embargo, todas las acciones intencionales no son *ipso facto* acciones técnicas. De acuerdo con la propuesta de Quintanilla (1989), las acciones intencionales que son acciones técnicas relevantes son eventos particulares que ejemplifican un conjunto de rasgos distintivos o propiedades:

(1) El contenido de la intención de las acciones técnicas es un plan de acción. (2) Las acciones técnicas son acciones intencionales estratégicas que presentan la propiedad de “ser componibles”, esto es, tienen la capacidad de articularse en estructuras informativas que entrañan representaciones sobre el conjunto de operaciones que es necesario efectuar, los objetivos que se buscan y los posibles resultados de las acciones. (3) Las acciones técnicas son acciones prescritas por un conjunto sistemático y planificado de reglas, aseguradas por el mejor conocimiento disponible. (4) Las acciones técnicas son acciones que están orientadas hacia la transformación y control de objetos concretos. (5) Las acciones técnicas son acciones encauzadas para obtener de forma eficiente resultados valiosos. (6) Las acciones técnicas son acciones que emplean como medios adecuados los productos de acciones técnicas anteriores; esto es, son acciones que se realizan al interior de la realidad por medio de artefactos para producir otros artefactos. (7) Las acciones que forman parte de las acciones técnicas no son necesariamente acciones técnicas. En su condición de acciones instrumentales de segundo orden (cf. 6), las acciones técnicas entrañan la manipulación y el uso de medios adecuados (artefactos). (8) Finalmente, los agentes de las acciones técnicas pueden ser individuos, colectivos de individuos o representantes diseñados por ellos.

Estas características se combinan según una gramática que configura la estructura básica de la acción técnica. En los párrafos que siguen me detendré en solo uno de los aspectos de esa gramática, a saber, en el engarce de los medios con los fines y en la manera en que unos y otros no son independientes entre sí.

La acción técnica supone el empleo de un artefacto para intervenir dentro de la realidad con el propósito de producir otros artefactos. La especificidad de esta acción se advierte atendiendo, por una parte, a su condición de acción instrumental *simpliciter* y, por otra, a su condición de acción instrumental de segundo orden.

Como acción instrumental *simpliciter*, su gramática entraña una relación entre medios y resultados bajo la siguiente asunción básica: alguien hace

algo con algún propósito u objetivo. Este hacer algo tiene la propiedad de ser un hacer suficiente, esto es, supone una relación de causación entre un agente (x) y dos condiciones (m y r), de modo que x por medio de m produce o realiza r . Asimismo, desde el punto de vista del agente, toda acción es relativa a ciertas posibilidades prácticas. Por consiguiente, parte de la gramática de la acción técnica, en tanto que acción instrumental suficiente, tiene que ver con la satisfacción de dichas posibilidades. Estas pueden entenderse en función de dos maneras: si el hacer del agente depende de su propia situación o de su propia habilidad. De acuerdo con el primero de los sentidos, un agente tiene una posibilidad práctica cuando, por un lado, está en la situación adecuada, esto es, tiene la oportunidad objetiva de la acción y, por otro lado, ocurre que hay al menos un medio particular a través del cual producir el objetivo deseado. Obviamente, el espectro de oportunidades objetivas se conforma sobre la base de condiciones necesarias, entre otras, geográficas o espaciales, históricas o temporales y naturales (estas últimas son aquéllas cuya verdad está basada en las leyes de la naturaleza). La disponibilidad de medios, como se verá más adelante, es una condición en cierto modo contingente. Estas dos condiciones son condiciones realizadas pero no causadas por las acciones del agente; por tanto, son independientes e irrevocables. De acuerdo con el segundo de los sentidos, se dice que un agente tiene una posibilidad práctica cuando posee la habilidad mínima para realizar la acción instrumental respectiva y ha recibido el entrenamiento pertinente. De esta manera, oportunidades objetivas de acción, disponibilidad de medios adecuados, habilidades y entrenamiento oportuno conforman la urdimbre básica de las posibilidades prácticas.

En su condición de acción instrumental de segundo orden, la acción técnica conlleva el empleo de artefactos para producir otros artefactos. *Qua* artefactos, los medios son productos de acciones técnicas anteriores. Por consiguiente, la gramática de una acción técnica es siempre la gramática de una acción mediada. Dada esta condición, a pesar de las capacidades biológicamente limitadas de los agentes, el repertorio de las acciones instrumentales de segundo orden es prácticamente ilimitado. La amplitud de este repertorio introduce la cuestión de los medios adecuados para realizar ciertos objetivos propuestos. Esta cuestión remite, por un lado, a la disponibilidad objetiva de un conjunto de medios (artefactos) y, por otro, al juicio evaluativo del agente sobre la adecuación de tales medios.

Desde la perspectiva de la acción técnica, la disponibilidad de medios implica la satisfacción de una condición meramente contingente, a saber, que haya un grado de desarrollo técnico tal que sea posible disponer de medios técnicos (artefactos) suficientes. Sin un piso básico de desarrollo técnico no hay representación ni actualización efectiva de la acción instrumental de segundo orden. No obstante, la disponibilidad de los medios no afecta so-

lamente la ejecución de esta clase de acciones. En el contexto de las acciones instrumentales de segundo orden, los medios funcionan también como condición de posibilidad de los fines. Y este es el punto realmente importante para nosotros. Los medios son, en forma esencial, productos de los medios existentes. Es decir, la disponibilidad de ciertos medios, además de hacer transparente la presencia de un conjunto de necesidades humanas e intereses, provoca nuevas representaciones de metas, deseos, etc. Por consiguiente, los medios de las acciones instrumentales de segundo orden no son independientes de los fines y objetivos de esas acciones. Desde este punto de vista, la racionalidad de la acción técnica, en su condición de acción instrumental de segundo orden, es una racionalidad de medios que está estrechamente ligada a la racionalidad de fines¹.

Una vez que se comprende la naturaleza de la acción técnica y la gramática de su composición de este modo puede rastrearse de manera completa la raíz de su dimensión propiamente axiológica; una dimensión que no solo comprende la deliberación sobre los medios para decidir sobre los medios adecuado, sino que, a su vez, comprende la deliberación sobre los fines como fines posibles de oportunidades de acción que no son independientes de los medios disponibles. Veamos este asunto.

La realización de una acción intencional significa, para decirlo rápidamente, que el agente ha diseñado un plan para producir ciertos estados de cosas que implican el logro de determinados fines deseados o metas. Quien actúa de esta manera satisface, al menos, los siguientes requisitos (Quintanilla, 1989, p. 75): (1) es un agente capaz de poseer representaciones conceptuales y creencias sobre la realidad, (2) es capaz de asignar valores a determinados estados de cosas; (3) es capaz de desear que se realicen los que juzga más valiosos; (4) está en condiciones reales de tomar decisiones, atendiendo las contingencias del mundo, sobre la base de sus representaciones, deseos y valoraciones; (5) es capaz de componer representaciones sobre cursos posibles de acción; y (6) es capaz de actuar satisfaciendo los puntos anteriores.

¹ Obviamente, desde el punto de vista del agente, la percepción de qué es un medio adecuado involucra también un trasfondo de contingencia: el contenido de su cultura técnica. La cultura técnica que posee un grupo social, en su triple dimensión de componentes representacionales (conocimientos, creencias y representaciones conceptuales sobre técnicas y sistemas técnicos), componentes prácticos (reglas, habilidades y conocimientos operacionales) y componentes valorativos (preferencias sobre el diseño, uso y producción de técnicas y conocimientos técnicos), condiciona la elección y extracción de los medios adecuados del conjunto de los medios disponibles. Y lo hace porque la cultura técnica filtra las representaciones que los agentes tienen de esos medios, constriñendo o liberando sus percepciones de las posibilidades disponibles, por una parte, y transformándolas en oportunidades reales de acción, por otra. Sin embargo, la cultura técnica no es solo condición de posibilidad de las acciones instrumentales de segundo orden, también es trasfondo condicionado, a la vez que enriquecido, por los productos de esas acciones.

Entre todos estos requisitos, dos son los que aquí interesan. Por una parte, que el agente puede representarse diversos estados de cosas como objetivos hacia los que orienta su acción intencional de transformación y control de la realidad; por otra, que su representación interna del estado de cosas o acontecimiento que corresponde a los objetivos y resultados puede identificarse con un contenido preciso que es compatible con un repertorio lo suficientemente amplio de acciones concretas. Para decirlo en pocas palabras: el agente es capaz de generar objetivos y representarse posibles resultados que no están naturalmente dados; además, estos objetivos y resultados son compatibles con diversos cursos de acción. Es decir, no solo se buscan diversos objetivos y se representan distintos resultados, sino que, además, esos objetivos y resultados suponen diferentes oportunidades de actuación productiva en la realidad.

¿Por qué destacar estos dos aspectos? Porque estos dos aspectos sostienen la fuente de la dimensión axiológica de la acción técnica. La acción técnica supone la transformación de lo que es, de acuerdo con lo deseado o debido, en función de posibilidades objetivas de acción disponibles². Estas posibilidades, a su vez, vienen sugeridas y auspiciadas por el caudal de medios técnicos y no técnicos disponibles y perceptibles desde una cultura técnica determinada. Esto hace que la acción técnica se estructure, como sugiere acertadamente Broncano (2000), en términos de exploración de objetivos, resultados o fines posibles y explotación inteligente de oportunidades concretas de cursos de acción (o planes parciales) compatibles con esos objetivos, resultados y fines. La fuente de la dimensión axiológica se configuraría, entonces, sobre este campo de posibilidades inscrito en la estructura misma de la acción técnica.

Los objetivos y resultados que se imaginan y representan no están desconectados de la representación de la información que proviene de los medios disponibles.³ Sin embargo, no todos los objetivos y resultados, cuya

² Véase la idea de Skolimowski (1968, p. 555; 1972, p. 44) de que la técnica crea una realidad en función de diseños previos y su empleo en este contexto de la noción de posibilidad.

³ O dicho de otro modo, las características del ámbito artificial para cierto grupo social en un momento dado de su historia (en el vocabulario de Ortega y Gasset (1992): "la sobrenaturalidad") no solo es un vehículo de denotación de las necesidades y deseos actuales de los miembros de ese grupo social, sino que también es un mecanismo de provocación de deseos, objetivos, necesidades y metas futuras y diferentes de las existentes. Adviértase, además, el siguiente comentario de Broncano (2000): "[L]a representación de los fines guarda una profunda relación con las oportunidades que nos ofrecen los medios de los que disponemos [...] los fines están relacionados con nuestra imaginación, con la capacidad de representarnos futuros posibles, que lo son, por la propia naturaleza de la representación, relativos a nuestro dominio conceptual. Pero la representación conceptual no es previa a la existencia de los medios, sino que en cierta forma se solapa con ella: a menos que reconozcamos que algo es un medio para algo, un objeto que puede ser utilizado, usado, para conseguir un deseo, es difícil que el propio deseo se active como tal" (pág. 234-5).

representación vuelven posible los medios, son realmente compatibles con los diversos cursos de acción aprovechables como oportunidades objetivas de actuación. Ni, por supuesto, todos los cursos de acción técnica (como planes parciales), imaginables a partir de la fijación de objetivos y resultados posibles, son efectivamente realizables o, dicho de otro modo, son realmente oportunidades objetivas de actuación. Objetivos, resultados y cursos de acción han de satisfacer tres condiciones (o posibilidades) básicas: han de ser lógica, física y técnicamente posibles. Es decir, no han de ser lógicamente inconsistentes, ni pueden violar las posibilidades físicas establecidas por las leyes científicas, ni ser técnicamente irrealizables. Este último punto es especialmente importante porque hace a la disponibilidad de medios técnicos (artefactos) y capacidades suficientes para manipular pragmáticamente factores causales de modo de obtener los objetivos o resultados deseados y, además, científicamente posibles. Sin embargo, su relevancia llega a determinar el contenido axiológico central de la acción técnica; es decir, se extiende más allá de calificar una de las posibilidades de las tantas inscriptas en la estructura ontológica de la acción técnica, puesto que señala directamente nuestro grado de control y de agencia sobre el mundo.

4. A modo de conclusión

Es tiempo de que recapitemos a dónde hemos ido a parar. He intentado una caracterización de la tecnología como ejemplo paradigmático de un caso de racionalidad práctica realmente interesante. Esto ha supuesto intentar la intención de mostrar que la acción tecnológica no necesariamente deber ser vista como una acción instrumental *simpliciter*. Una vez que la nueva caracterización de la acción técnica como acción instrumental de segundo orden se vuelve plausible, creo que estamos en condiciones de percibir que la deliberación sobre los medios no es independiente de la deliberación sobre los fines y viceversa. Además, creo que comprendemos profundamente que el ámbito axiológico de esta clase de acciones comprende tanto la valoración de los fines como la de los medios. El resultado es que se disuelve el aparente conflicto entre tecnología y racionalidad práctica. Naturalmente, resta abordar un conjunto importante de cuestiones, entre otras, por ejemplo, la cuestión referida a si está o no promoviendo una visión reduccionista de la deliberación sobre los fines en este modelo. Pero esta y otras preguntas que pudiesen formularse son ocasión para otra discusión.

Bibliografía

Broncano, Fernando: *Mundos artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*, Madrid, Paidós, 2000.

Kotarbinski, Tadeusz: *Praxiology*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1965.

Ortega y Gasset, José: *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1992.

Quintanilla, Miguel A.: *Tecnología. Un enfoque filosófico*, Madrid, Fundesco, 1989.

Quintanilla, Miguel A.: “La tecnología como paradigma de acción racional”. En: *Revista de Occidente*, N° 228, 2000, pág. 53-74.

Skolimowski, Henryk: *Polish Analytical Philosophy. A survey and a Comparison with British Analytical Philosophy*, Londres, Routledge, 1967.

Skolimowski, Henryk: “On the Concept of Truth in Science and in Technology”. En: *Proceedings of the XIV Congress of Philosophy*, Viena, Herder, N° 2, 1968, pág. 553-559.

Skolimowski, Henryk: (1972), “The Structure of Thinking in Technology”. En: Mitcham, C. y Mackey, R. (ed.): *Philosophy and Technology. Readings in the philosophical problems of technology*, Londres, Free Press, 1972, pág. 42-49.

La razón ajena y el lenguaje de la filosofía: un enfoque desde Kant

Daniel Leserre*

Resumen

El presente trabajo presenta algunas de las tesis centrales de una interpretación reciente de la filosofía de Kant, desarrollada por Josef Simon en *Kant. La razón ajena y el lenguaje de la filosofía*. Ella ofrece, en una argumentación histórico-conceptual, una exposición comprensiva de la filosofía de Kant. Esta interpretación sugiere: el que la razón pueda ser otra, ajena, distinta de los marcos de comprensión dados, forma parte constituyente de la idea misma de razón. Invita, con ello, a considerar la posible incidencia de la reflexión filosófica en la cultura de su tiempo

Artículo

Como punto de partida de la cuestión a analizar se puede tomar la expresión que ya sirviera de título a una obra de P. Ricoeur “el conflicto de las interpretaciones”¹ u otra, tan próxima como directa: “el conflicto de las posiciones”. Ambas sirven para señalar hacia el amplio dominio de la contraposición de opiniones, ideas o puntos de vista, del cual también forma parte la actividad filosófica. En este contexto, con la finalidad de invitar a una consideración de la reflexión de Kant como “una filosofía de la paz entre posiciones diversas” (K, 535)², el presente trabajo presentará para su discusión algunas de las tesis centrales de una interpretación reciente de la filosofía de Kant, que bien puede ser ubicada como una forma de situarse frente al reto de considerar la crítica de la razón kantiana desde “un punto de vista nuevo que al mismo tiempo sea el propio de Kant”³, punto de vista

* Es doctor en Filosofía por la UBA, becado por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) para estudios de perfeccionamiento acerca de la reflexión del lenguaje en Kant, Humboldt y Heidegger (Tubinga y Bonn). Es investigador adjunto del CONICET, Centro de Estudios Filosóficos Dr. E. Pucciarelli. Es profesor titular de Filosofía del Lenguaje en la Universidad Nacional de San Martín. Entre su reciente publicación se encuentra: *La comprensión del lenguaje en la Crítica de la razón pura de I. Kant* (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2008).

¹ Ricoeur, Paul: *Le conflict des intérpretations*, París, Senil, 1969.

² Citaré las siguientes obras empleando estas siglas: K: *Kant. La razón ajena y el lenguaje de la filosofía*. CRP: *Crítica de la razón pura*; cita según es usual la edición original de 1787 (B). Pasajes que solo se hallan en la primera edición se citan según la edición de 1781 (A). CFJ: *Crítica de la facultad de juzgar*; 2ª ed. 1799. Cf. Bibliografía.

³ Baumanns, Peter: *Kants Philosophie der Erkenntnis*, Wurzburg, Königshausen & Neumann, 1997, pág. 5.

que se esfuerce por evitar centrarse en la proyección de la propia perspectiva del intérprete⁴. La interpretación a considerar es la desarrollada por Josef Simon en *Kant. La razón ajena y el lenguaje de la filosofía*. Ella ofrece, en una argumentación histórico-conceptual, una exposición comprensiva de la filosofía de Kant, sostenida por una múltiple imbricación teórica entre esta y las concepciones de Hegel y Nietzsche. Con la intención de sugerir la posible proyección de esta argumentación para la comprensión de la interpretación y debates filosóficos como tales, la analizaré en los siguientes tres momentos de su desarrollo: 1. El enfoque de la interpretación; 2. El papel de la razón ajena en la crítica de la ontología; y 3. La finalidad de la intención crítica de la filosofía de Kant.

1. El enfoque de la interpretación

La interpretación propuesta se despliega, en realidad, en una interconexión sistemática de “interpretaciones” (K, 45) que remite a un método de interpretación que comprende y expone “la obra de Kant como un todo entrelazado sistemáticamente” (*ein systematisch verwobenes Ganzes*)” (K, vii). Parte de la indicación de que el concepto de razón es un concepto central de la “filosofía europea” (K, v), que se ha desarrollado tanto a través de su despliegue como de su cuestionamiento y del surgimiento de nuevas determinaciones. Este concepto constituyó asimismo la base de la constitución de la ciencia natural moderna, con lo cual la filosofía europea devino filosofía mundial. En tal contexto el ser humano se comprendió a sí mismo como ser viviente orientado por el pensamiento racional. En esta tradición se ubica la idea de una razón pura en Kant. Aquí el ser humano se concibe como un ser racional finito que no siempre logra o quiere ser racional, pero que *debería* serlo. Esta dimensión normativa fue desde sus orígenes un rasgo característico del concepto de razón que “con Kant aparece decisivamente en primer plano” (K, v).

La interpretación que analizamos busca subrayar esta dimensión del concepto kantiano de razón que quedó relegada frente a la recepción de Kant centrada en los intereses por la fundamentación cognoscitiva y científica del saber y en el interés por garantizar la certeza moral. A su vez, frente a la experiencia del mundo presente, intenta delimitar el concepto de razón de la racionalidad, si bien dirigida a fines, solo técnica o utilitaria. A partir de ello quiere “abrir para nuestro tiempo esta dimensión crítica del concepto de razón” (K, vii), contenida en su núcleo normativo; lo cual implica ir más allá de la división corriente en filosofía teórica y práctica. En este contexto el conocimiento puramente teórico es comprendido como un hacer por medio del cual el ser humano ensaya hacerse una imagen del mundo para orientarse en él; imagen del mundo de la cual es tan responsable como lo

⁴ Cf. *ibid.*, pág. 11.

es de sus acciones en sentido más estricto. Según Kant ello forma parte de la responsabilidad que el ser humano tiene respecto de la humanidad en cada persona. De este modo cada uno “debe tomar en cuenta” (K, vii) que “uno mismo es el otro del otro y no tiene ninguna posición (*Standpunkt*) suprema” (K, vii) respecto de estos. Acorde a ello, forma parte del concepto puro de razón “el dejar valer las opiniones y la creencia de los otros como fundamento de su actuar y el superar el saber como la única forma ‘verdadera’ de orientación en el mundo, por ello no pasible de responsabilidad” (K, vii).

Con ello la posibilidad de la razón ajena se manifiesta como aspecto mismo de la razón pura y las diferencias entre personas no pueden ser concebidas en un concepto general común del ser humano. De este modo el concepto del ser humano “llega a ser la cuestión principal de la filosofía” (K, vii). Pero, simultáneamente con ello la perspectiva crítica hace presente que nuestra orientación en el mundo está siempre determinada como una posición no superable conceptualmente y tiene como consecuencia una modificación en el concepto de significado y en el concepto filosófico de lenguaje. El “objeto” que vale tradicionalmente como el significado “trascendente” de las palabras y proposiciones en las cuales se intenta describir y captar el mundo pasa a ser la cosa (*Sache*), que se diferencia como cuestión (*Sache*) de la opinión, del creer o del saber, sin que pueda proponerse el saber como el fin más alto.

Ello también repercute en la manera de comprender la realización como tal de la reflexión filosófica. Dado que la filosofía, a causa de su intención de universalidad no puede someterse a una delimitación lógica de sus conceptos previa al uso de estos, el “empleo del lenguaje de un autor filosófico solo puede ser aclarado en una totalidad, en la cual los conceptos se clarifican recíprocamente en una red (*Geflecht*) semántica de conceptos (y en este sentido, sistemáticamente) sin que esta red pueda ser captada como un todo” (K, 8). En una filosofía que es crítica también respecto de sí misma no se trata tanto de establecer resultados que deben ser sostenidos positivamente o de fijar determinaciones conceptuales, sino, antes que nada, se trata de “desarrollos conceptuales que en su realización y cumplimiento (*Nachvollzug*) son, más allá de lo teórico, de significación práctica” (K, 8).

2. El papel de la razón ajena en la crítica de la ontología

La filosofía europea se comprendió a sí misma desde su mismo origen, como ontología, como relación entre el pensamiento y el ser (cf. K, 1). Mientras en la filosofía anterior a Kant se puso en cuestión esta forma de comprensión al explorar cómo se debía “pensar el pensar” (K, 1), por ejemplo, examinando la naturaleza del entendimiento, con la crítica de Kant la filosofía pasa a comprenderse a sí misma como “pensar mediado que no puede ser superado (*unaufhebbar vermitteltes Denken*)” (K, 1). En este sentido, la

crítica de la razón pura cuestiona la comprensión ontológica de la filosofía y es “la elaboración de la conciencia de la mediación histórica particular de la respectiva fundamentación del pensar. Esta conciencia media (*vermittelt*) una nueva cualidad de la orientación en el mundo (*Weltorientierung*) de la filosofía. Un pensamiento que ha llegado a la razón por la crítica de la razón no puede ya comprenderse a sí mismo o a otro pensamiento ontológicamente.” (K, 2). Esta forma de comprender el pensar se piensa a sí misma desde la posición del pensamiento que se autorestringe en la medida en que sabe que quien piensa en el mundo y desde allí reflexiona sobre el mundo lo hace desde *su posición (Standpunkt)* en el mundo, relativa a la posición de otro pensar; por ello se comprende a sí mismo como un pensar que se expone a y para otros. La ubicación de quien piensa en el espacio y el tiempo designa el respectivo punto de partida dado del pensar *sensiblemente determinado*, es decir, designa la conciencia de que quien piensa no puede como tal ser captado en conceptos y por ello no puede ser explicado. Kant ya no ve más el fundamento del error en la limitación del pensamiento por la sensibilidad, sino en el no notar la insuperable delimitación del pensamiento por y en la sensibilidad (cf. CRP B 350). De este modo, en todo pensar se piensa simultáneamente esta diferencia sensible-estética respecto de otro pensar y la razón se comprende a sí misma como la reflexión respecto del carácter condicionado de la propia posición (*Standpunktbedingtheit*) y con ello del “carácter finalmente personal del pensar humano” (K, 2).

Conforme a ello, dado el carácter condicionado, subjetivo e intramundano de todo conocimiento, la función de la idea es la de no dejar que ningún conocimiento valga como absoluto. El mundo en el cual vivimos y obramos, en la medida en la cual nos orientamos por representaciones que nos hacemos desde nuestra respectiva posición (*Standpunkt*) nunca nos es dado en total, y lo que nos es dado no se halla en una relación visible respecto de una totalidad del mundo. Quien piensa que no es necesario tratar de ver si los fundamentos del propio tener por verdadero “tienen precisamente el mismo efecto en una razón ajena que en la nuestra” (CRP B 849) trata de disimular y desconocer, al modo del egoísmo lógico, la diferencia sensible dada entre los diferentes puntos de vista del pensar y con ello la pluralidad de perspectivas del mundo. Excluye el punto de vista práctico en la relación entre personas que resulta cuando personas diferentes deben orientarse en el mundo según sus propias posibilidades y fines, pero siempre también simultáneamente en relación con el posible punto de vista de los otros. Con la exclusión de este punto de vista práctico en función de una “teoría monológica consistente” (K, 3) que no permite que lleguen a producirse otros puntos de vista se excluye, simultáneamente y por ello, la causa de toda felicidad en el mundo en la medida en que esta pueda relacionarse adecuadamente con la eticidad (*Sittlichkeit*) (cf. K, 3). La razón ajena (*fremde Vernunft*), en cambio, es “la razón de otras personas con sus diferentes

necesidades de orientación y enfoques de pensamiento que no deben ser anticipadas en el pensamiento propio.” (K, 3). Por contraposición a los planteos respecto de un análisis del uso normal del lenguaje, que debería garantizar una obligatoriedad universal, el concepto de una razón ajena (*fremde Vernunft*) remite a la insuperable “indeterminación de la traducción”, no solo de una lengua en otra, sino también del uso de una lengua en otro uso (cf. K, 3).

De ello resulta, entonces, que: todo lo que podemos representarnos dentro del limitado horizonte de nuestro punto de vista y buscamos sintetizar en una teoría, no puede ser “el” mundo. Ello implica también que desde los otros se abren horizontes de pensamiento que, considerados desde el propio punto de vista pueden aparecer como incomprensibles; pero, sin embargo, lo que supera o va más allá del propio horizonte, no por ello debe exceder el horizonte de otros (cf. K, 4). Con ello Kant deviene crítico de un concepto de subjetividad según el cual el sujeto captaría el mundo como su objeto en el pensar puro. Su filosofía critica todo conocimiento de contenidos específicos que pretendan valer como conocimientos de la razón pura, equivalentes para todo ser racional, independientemente de la imaginación como un arte individual de investigar e independiente del arte de la exposición de los propios conocimientos para los otros. Con su crítica a los “tonos elevados” en la filosofía Kant reorienta la atención desde una fuente de conocimiento pura a la experiencia constituida sensiblemente.

El pensamiento crítico lleva a cabo una torsión de la forma de pensar (*Umdenken*) (Cf. K, 15) ontológica heredada y se expresa en proposiciones trascendentales que “de ningún modo pueden ser comprendidas como enunciados de ser (*Seinsaussage*)” (K, 533). Desde esta perspectiva trascendental la cópula “es” del juicio conecta los objetos de la reflexión filosófica con las formas subjetivas que los posibilitan como fenómenos. En el “es” se enlazan, por un lado, los objetos tradicionales de la reflexión filosófica, Dios, alma, mundo, orientadores en la reflexión crítica, y, por el otro, el lenguaje tradicional de la filosofía en una unidad tal, que solo puede ser separada si uno quiere ubicarse filosóficamente fuera de la perspectiva crítica. A partir de esta se pueden distinguir, entonces, tres posiciones filosóficas respecto de la razón ajena (Cf. K, 9). 1. La razón ajena es ignorada sistemáticamente y acorde a ello la filosofía es dogmática en el sentido del egoísmo lógico. 2. Es tomada en consideración, p. ej. en la obra platónica, a través de la exposición de un filosofar dialógico. Con todo, en esta forma de exposición el autor conserva en su pensamiento su propia entrada y salida de escena; así, la razón ajena del otro es configurada literariamente. 3. La razón ajena permanece, como en el caso de Kant, conciente y presente en su insuperable existencia (*Dasein*), conceptualmente indeterminada y no determinable.

3. La finalidad de la intención crítica de la filosofía de Kant

La intención crítica de la filosofía de Kant “apunta, en última instancia al perfeccionamiento moral de la condición humana” (K, 41). Esta constatación articula la interpretación que examinamos y constituye también su propuesta filosófica para el presente.

El propósito de lograr ver la filosofía de Kant como un todo significa, al menos, que los escritos críticos no pueden ser comprendidos por sí mismos de manera aislada. Cuando se ven los escritos críticos como “la verdadera filosofía de Kant, cerrada sobre sí misma” (K, 328) se pierde de vista, hasta dejarlo afuera, su “carácter práctico-pragmático” (K, 328). Por contraposición las tres críticas deberían ser vistas en su conjunto como una propedéutica, cuya “finalidad es una doctrina metafísica, pero con la conciencia de su propia particularidad histórica” (K, 6). Por ello, el sentido ulterior, positivo, es, luego de la finalización de la tarea crítica, la filosofía doctrinal (cf. CFJ, X). Esta filosofía doctrinal, acorde a la crítica de la razón “pura”, ya no puede más ser desarrollada desde la razón pura sino que necesita elementos básicos de conocimiento metafísico, tomados históricamente o puestos individualmente, considerados como apropiados (conformes a fines), bajo cuyo supuesto la filosofía recién puede desplegarse en regiones especiales (ciencia de la naturaleza, doctrinas del derecho y de la virtud). Acorde a ello: “La exposición de la filosofía de Kant en sus disciplinas particulares debe ser constantemente relacionada con la cuestión del interés práctico de la razón. Una interpretación que se comprenda a sí misma como interpretación inmanente en relación a una sola obra individual, por más meticulosamente precisa que sea, no puede, con respecto a la cuestión de la filosofía, ir más allá de un concepto escolar de filosofía” (K, 7).

La filosofía en este sentido doctrinal conduce “a una metafísica sobre el terreno de la crítica” (K, 14). La crítica como tal es una herramienta del método que lleva a la doctrina, como tal herramienta “destruye la metafísica como un pensamiento en conceptos” (K, 5) para reconstruirla como una filosofía post-crítica a “partir de la vida” y “para la vida (K, 6). Esta filosofía post-crítica ya no se halla al servicio del saber y con ello de las ciencias como fines en sí mismos, sino de la vida *con la finalidad de mediar y transmitir un concepto racional del saber en su significado para la vida*, poniendo de manifiesto un concepto racional del saber renovado que lleva a orientarlo prácticamente para la vida de las personas. El respeto por todo sujeto que juzga en tanto que persona significa la relativización de los propios conce-
tuar y juzgar “El ‘decir-es’ (*Ist-Sagen*) se diferencia [...] como un modo del tener por verdadero *personal*” (K, 67). Con ello se muestran las categorías de la libertad “como categorías de *relaciones* personales a las cuales, en última instancia y en su totalidad, está orientado el pensamiento de Kant” (K,

128). Con la idea de una otra razón, de una razón ajena o incluso extraña, se consuma la reorientación práctica del concepto de razón. Acorde a Kant, el sujeto es “en su última determinación la posición (*Standpunkt*) (moral) de la conformación del juicio” (K, 47). Los juicios son conducidos u orientados por intereses con fines prácticos en el mundo. Con ello se vuelve clara la función fundamental que asume el concepto de fin, en tanto es “el concepto más importante del pensamiento de Kant” (K, 206). La finalidad conforma los juicios como acciones del sujeto y enlaza las categorías de la naturaleza y de la libertad, así como la filosofía teórica y la práctica. El concepto de fin posibilita que se lleve a cabo el giro copernicano en sentido práctico; todo y cada sujeto que juzga es, en este sentido, persona.

La reflexión filosófica expuesta en *Kant. La razón ajena y el lenguaje de la filosofía* representa un segmento de un trayecto en el cual la unidad de pensamiento enunciada bajo la noción de *logos* es reflexionada en los términos modernos de razón y lenguaje. Esta reflexión llega al idealismo alemán y prosigue hasta el presente filosófico, reflejándose, particularmente en la conexión entre lenguaje y vida según las filosofías de Nietzsche y Wittgenstein. Todo ello constituye y conforma la interpretación de la obra de Kant en su conjunto y justifica su intención de abrir para nuestro tiempo la dimensión práctica del concepto crítico de razón. Pero tiene también un efecto en la comprensión y en el lenguaje de la filosofía. Como filosofía crítico-racional la filosofía no puede querer pretender ya más poseer como tal un punto de vista supremo. Ella solo puede comprenderse a sí misma como un ensayo de decirle algo a otro que va más allá de la limitación de la propia posición y su horizonte: “Desde el punto de vista crítico, verdadero es lo que alguien puede decir desde sí mismo a partir de su propia perspectiva de forma tal que significa, por sobre las diferencia de personas que no puede ser captada en un punto de vista conceptual superior de validez universal, ‘algo’ para otros” (K, viii). Esta reflexión cuenta entonces con que el carácter no superable conceptualmente de la *razón ajena* conduce a la dialéctica entre posiciones encontradas, pero con ello *debería saber* que, como razón, está necesariamente remitida a otra razón, pero justamente por ello “En esta medida la filosofía crítica es una filosofía de la paz entre posiciones diversas” (K, 535).

Hasta aquí una indicación de la orientación de la interpretación presentada, que, por cierto, es más compleja, comprensiva y portadora de implicaciones que lo expuesto. Con todo, una conclusión explícita con respecto a la cuestión inicial del conflicto entre posiciones podría ser la siguiente. La interpretación de Kant presentada sugiere: *el que la razón pueda ser otra, ajena*, distinta de los marcos de comprensión dados hasta el momento, o incluso que una forma de comprensión pasada aparezca como diferente a una comprensión presente y con ello innovadora, *forma parte constituyente*

de la idea misma de razón. Este enfoque propone un marco conceptual en el cual comprender el alcance de los conflictos entre posiciones, que, de algún modo se recubriría con el de la razón misma y sus cursos de desarrollo. Indica, asimismo, que algunas de sus posibilidades se orientaría, como se dijo, a la paz entre posiciones diversas, sugiriendo una radical conjunción entre conflictos y posibilidades de resolución. Esta interpretación de la filosofía de Kant abre, entonces, no solo una perspectiva respecto de la obra de Kant en su conjunto y de sus múltiples relaciones con la reflexión filosófica posterior, sino también una reflexión acerca de las formas de comprender filosóficamente e invita, con ello, a considerar la posible incidencia de la reflexión filosófica en la cultura de su tiempo.

Bibliografía

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, F. Meiner, 1956. (CRP)

Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Hamburgo, F. Meiner, 2ª ed. (1799), 1974. (CFJ)

Simon, Josef: *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966. Ed. cast.: *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid, Taurus, 1982.

Simon, Josef: *Sprache und Raum. Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Bestimmtheit von Sätzen*, Berlín, Walter de Gruyter, 1969.

Simon, Josef: *Sprachphilosophische Aspekte der Kategorienlehre*, Fráncfort del Meno, Heiderhoff, 1971.

Simon, Josef: *Philosophie und linguistische Theorie*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1971.

Simon, Josef: *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlín/New York, Walter de Gruyter, 1978. Ed. cast.: *La verdad como libertad. El desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna*, Salamanca, Sígueme, 1983.

Simon, Josef: *Sprachphilosophie*, Friburgo-Munich, Karl Alber, 1981.

Simon, Josef: "Immanuel Kant". En: Borsche, T. (ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, Munich, C.H. Beck, 1996, pp. 233-256.

Simon, Josef: *Philosophie des Zeichen*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1989. Ed. cast.: *Filosofía del signo*, Madrid, Gredos, 1998.

Simon, Josef: *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 2003. (K)

Conflicto vs. deliberación consensual

Las críticas de Chantal Mouffe a la teoría de la democracia deliberativa, de Jürgen Habermas

Dorando J. Michelini*

Resumen

Los conflictos, en tanto que instancias irreductibles de la convivencia humana, se manifiestan en todos los ámbitos de la sociedad y afectan las relaciones económicas, sociales, políticas y culturales. Las teorías de Jürgen Habermas y de Chantal Mouffe abordan explícitamente la problemática de los conflictos sociales y políticos en tanto que fenómenos característicos de las sociedades democráticas, aunque ofrecen respuestas -real o aparentemente- antagónicas. El texto que sigue, de carácter exploratorio, expone sucintamente la teoría del conflicto, de Chantal Mouffe, y algunas de sus principales críticas a la concepción habermasiana de la democracia deliberativa y consensual. Luego se examina, desde la posición de Habermas, en qué medida la democracia deliberativa está en condiciones de responder a estas objeciones. Finalmente se realiza una evaluación de

* Es Profesor de Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe y Doctor en Filosofía por la Westfälische-Wilhelms-Universität, Münster, Alemania. Actualmente es Investigador Principal del CONICET y Profesor Titular de Ética en la Universidad Nacional de Río Cuarto. Investigador docente: Categoría 1. Ha sido becario de las Fundaciones Alexander von Humboldt, DAAD, Friedrich-Ebert y Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Posee estudios de posgrado en Filosofía, Ciencias Políticas y Literatura latinoamericana en las Universidades de Frankfurt, Mainz y Münster (Alemania). Se ha desempeñado como conferencista y profesor invitado en diversas universidades del país y de Alemania, Brasil, Chile, Ecuador, México, Paraguay, Perú y Uruguay. Es presidente de la Fundación ICALA (*Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano*), Río Cuarto; Miembro fundador de la *Asociación Argentina de Investigaciones Éticas (Buenos Aires)*; Miembro del comité asesor de las revistas científicas *Cuadernos de Ética (Buenos Aires)* y *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las Ideas (Mendoza)*; Fundador y Coeditor de la publicación científica de Ciencias Sociales y Humanas *ERASMUS. Revista para el diálogo intercultural*, (Río Cuarto). Distinción con medalla de plata del KAAD (Katholischer Akademischer Ausländerdienst, Bonn, Alemania) por la labor científica y de intercambio cultural entre Alemania y América Latina. Es autor y coeditor de varios libros, y ha publicado más de cien trabajos en revistas sobre temas de ética, ética aplicada, filosofía política, filosofía latinoamericana y filosofía contemporánea.

ambas posiciones teóricas en vista a precisar las respectivas capacidades para tematizar el problema de la conflictividad en el ámbito de la política y examinarlo críticamente en vista de una teoría -no solo bien fundada, sino también practicable- de la democracia.

Artículo

Introducción

El ser humano es un animal social y político, que vive en comunidad y tiene tendencias no solo a la colaboración y la cooperación, sino también a la competencia y la confrontación. La cooperación, la solidaridad y la gratuidad son fenómenos que coexisten con la agresividad, los conflictos y la violencia: todos ellos arraigan en instancias no solo biológicas, sino también psicológicas, culturales y, en última instancia, en relaciones intersubjetivas que se experimentan en un determinado contexto social.

Los conflictos, en tanto que instancias irreductibles de la convivencia humana, se manifiestan en todos los ámbitos de la sociedad y afectan las relaciones económicas, sociales, políticas y culturales. En tanto que fenómeno social inerradicable, el conflicto puede ser considerado un factor de interferencia o destrucción de la convivencia humana, pero también un elemento esencial para promover la creatividad individual y colectiva, y un motor de las transformaciones sociales.

En tal sentido, la conflictividad constituye una de las formas más importantes de interrelación humana y un fenómeno característico de las sociedades democráticas, pluralistas y diversas, que incide con distinto alcance e intensidad en los grupos y las asociaciones de la vida pública y privada de los individuos. El estudio del papel que juega la conflictividad en el ámbito de la convivencia humana y ciudadana tiene suma relevancia para una teoría de la democracia en el marco de sociedades pluralistas y diversas, puesto que tanto la confrontación y el antagonismo, como la eliminación de la coacción y la búsqueda de consenso juegan un rol importante cuando se trata de diseñar un orden de convivencia plural, justo y pacífico.

Mientras que en la ética los conflictos se presentan como fenómenos que aluden a una colisión entre principios, valores o normas, o a dificultades que surgen en vista de la articulación de las normas bien fundadas con su aplicación contextual, en la política, los conflictos remiten normalmente a disputas de intereses, a enfrentamientos ideológicos o a relaciones de poder. Teniendo en cuenta lo anterior, la ética puede ser comprendida como un ámbito para la resolución justa (imparcial) de los conflictos mediante la deliberación y la búsqueda de consenso, mientras que la democracia puede ser entendida como un procedimiento político (basado en negociaciones,

pactos y acuerdos) para la regulación racional de intereses en pugna y la solución pacífica de situaciones conflictivas.

Las teorías de Jürgen Habermas y de Chantal Mouffe abordan específicamente la problemática de la conflictividad social y política, y ofrecen respuestas -real o aparentemente- antagónicas¹. El texto que sigue, de carácter exploratorio, expone sucintamente la teoría del conflicto, de Chantal Mouffe (1), y algunas de sus principales críticas a la concepción habermasiana de la democracia deliberativa y consensual (2), con el fin de examinar en qué medida la posición ético-discursiva y democrático-deliberativa, de Jürgen Habermas, está en condiciones de responder a estas objeciones (3). Finalmente se realiza una evaluación de ambas posiciones teóricas en vista de la capacidad para tematizar el problema de la conflictividad en el ámbito de la política, explicarlo de acuerdo con los respectivos criterios y puntos de vista teóricos y examinarlo críticamente en vista de una teoría -no solo bien fundada, sino también practicable- de la democracia (4).

1. La teoría agonista de la democracia, de Chantal Mouffe

Desde una posición cercana a Carl Schmitt, Chantal Mouffe defiende una teoría agonista del conflicto como fundamento de lo político, con la cual pretende hacer justicia al *pluralismo*, a la *diversidad* y al fundamental *antagonismo* de las sociedades modernas. La teoría *agonística* de lo político, que defiende Mouffe, otorga al conflicto un lugar central y propone un modelo *adversarial* de la democracia.

Mouffe introduce una distinción conceptual clave entre *la política* y *lo político*. Mientras que el concepto de *política* remite al *nivel óntico* del conjunto de prácticas e instituciones de la política convencional², *lo político* refiere al *nivel ontológico* instituyente de la sociedad, el cual está signado por un carácter antagónico y conflictivo de las relaciones sociales.

La tarea básica de una teoría de la democracia que haga justicia a la pluralidad y diversidad del mundo social moderno consiste en “transformar el antagonismo en agonismo”³. En tal sentido, la propuesta de Mouffe se

¹ De la extensa obra de J. Habermas se tendrán especialmente en cuenta: J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998; *ibid.*, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000. Para la explicitación de las críticas de Chantal Mouffe a la teoría habermasiana de la democracia deliberativa me circunscribiré, por razones de espacio, al libro: Ch. Mouffe, *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007, dejando de lado otros textos (Ch. Mouffe, *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003; E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE, 2004), los cuales, sin embargo, no inciden en forma decisiva sobre la comprensión que tiene Mouffe respecto de la posición de Habermas.

² Mouffe, Ch., *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007, pág. 16.

³ *Ibid.*, pág. 27.

presenta como defensora del pluralismo y la diversidad, y se opone abiertamente al universalismo, puesto que este impide que se alcance el objetivo de permitir que las diversas voces antagonicas de la sociedad puedan expresar cabalmente sus intereses. En una comprensión universalista y homogeneizadora de la sociedad, los oponentes políticos dejan de ser adversarios y se convierten necesariamente, según Mouffe, en enemigos políticos. Por el contrario, el modelo adversarial de lo político permitiría no solo encauzar los conflictos y el antagonismo social mediante la institucionalización de distintos canales de expresión de las voces diversas y divergentes, sino también domesticar el carácter destructivo que podrían representar los conflictos en el contexto de la organización social.

En esta línea de reflexión, Mouffe sostiene que la lucha política no puede ser reducida a una mera disputa de intereses ni puede ser resuelta mediante el diálogo y la deliberación racional, como ocurre en el marco de las democracias liberales. Propone, por el contrario, revitalizar lo político a través de un concepto agonístico de democracia adversarial. Para ello hace falta revalorizar el pluralismo, la diferencia y el antagonismo, y criticar la comprensión política liberal, racionalista e ilustrada, y su pretensión de erradicar los conflictos y neutralizar el poder desde una concepción universalista que tiene como fin último la homogeneidad, la unanimidad y el consenso. Desde el punto de vista de la teoría agonista de lo político, Mouffe sostiene que la democracia liberal no constituye, *de facto*, más que *una* realización política contingente (con un ordenamiento pragmático, basado en la libertad individual y la racionalidad instrumental, el cual no puede ni debe ser considerado como un orden universal, único e inmodificable), más allá que, desde una perspectiva histórica, se presente como la configuración político-económica hegemónica. En un mundo multipolar y diverso, la búsqueda deliberativa de consenso no puede ser el fin de la política: ella tiene que ser reemplazada por la lucha hegemónica por el poder en un marco institucional democrático.

En síntesis, la teoría de la democracia, de Chantal Mouffe, parte de la constatación de la irreductibilidad del pluralismo, de la diversidad y del antagonismo reinante en las sociedades modernas; destaca el carácter irreductible de la conflictividad; propone como tarea del quehacer democrático la transformación del antagonismo en agonismo y, finalmente, rehabilita una concepción agonista del poder que concibe la convivencia política no como búsqueda de entendimiento y de consenso, sino como una lucha hegemónica-contrahegemónica de grupos que pugnan por imponer su voluntad. No es ni deseable ni posible eliminar esta conflictividad social básica entre diversas formas de vida y diversos proyectos políticos, de modo que lo máximo que puede hacer la democracia es canalizar los conflictos, con el fin de domesticarlos, mediante compromisos dinámicos y siempre provisionales, aunque compatibles con los valores democráticos.

2. Las críticas de Mouffe a la teoría de la democracia deliberativa

En su libro *En torno a lo político*, Chantal Mouffe desarrolla una fuerte crítica a cierta visión *optimista* y *pospolítica* de la democracia extendida en las sociedades occidentales: una visión que, en el orden económico, interpreta a la globalización como un progreso de la humanidad, y que, en el orden político, se define por una *concepción cosmopolita*, que implica la idea universalista de una democracia absoluta y de un mundo sin enemigos ni conflictos partisanos de derecha e izquierda.

Según Mouffe, la visión de la democracia deliberativa cosmopolita, de Jürgen Habermas, es, al mismo tiempo, *optimista* y *pospolítica*. Es *optimista*, porque pretende instaurar un universo cosmopolita mediante la globalización y la universalización de la democracia liberal. Mouffe afirma que muchos pensadores liberales (entre los que incluye a Habermas) tienen una visión optimista de la globalización, puesto que sostienen que el desarrollo económico y el proceso político democrático de la modernidad europea, que ha producido paz y prosperidad en muchos países de Europa, tienen que ser universalizados. Esta visión optimista de los procesos de globalización no advierte que la modernización occidental, lejos de crear orden y producir paz y prosperidad en todo el mundo, ha contribuido y sigue contribuyendo a la destrucción de las condiciones naturales de vida y a un aumento de la conflictividad social.

Y es *pospolítica*, porque pretende reemplazar los conflictos con el consenso. Si bien es verdad que los procesos de globalización pueden ayudar, por un lado, al desarrollo de los mercados, al fortalecimiento de la competencia y al florecimiento de nuevas tecnologías (de la información, de la comunicación, etcétera), no es menos cierto que ellos implican, por otro lado, un *aumento de la conflictividad* (social, política, étnica, etcétera.), una lucha generalizada por la supervivencia y una destrucción de formas tradicionales de vida. Es por ello que, con la expansión global de las condiciones de vida europea surgen diversos modos de resistencia, de repliegue a lo usual y al propio contexto, de rechazo de lo extraño y de retorno a lo nacional o a la propia comunidad.

A partir de esta ubicación general del pensamiento habermasiano, Mouffe realiza una amplia crítica a la democracia consensual-deliberativa, que incluye, entre otros, los siguientes puntos: el *universalismo*, la falta de percepción de la *diversidad* y la incapacidad para percibir lo político en su estructura *conflictiva* instituyente.

2.1 La crítica del universalismo pospolítico

Mouffe se refiere a Habermas como a “uno de los defensores más sofisticados de la superioridad moral y la validez universal de la democracia constitucional

liberal”⁴. En esta afirmación podemos dar por válido que Habermas es un defensor acérrimo de la universalidad, aunque no se puede decir que defiende, con la misma fuerza y claridad, la democracia liberal, puesto que esta es también sometida a crítica cuando se propone elaborar su propuesta de una democracia deliberativa.

Más allá de esta precisión, Mouffe sostiene que en las morales universalistas, de proveniencia kantiana, no hay lugar ni para el *desacuerdo racional*, ni para el reconocimiento de la *pluralidad*, la *diversidad* y la *conflictividad*, por lo cual sería necesario concebir “la dimensión normativa inscrita en las instituciones políticas como de naturaleza ‘ético política’ para indicar que siempre se refiere a prácticas específicas, dependiendo de contextos particulares, y que no es la expresión de una moralidad universal”⁵.

Desde una perspectiva ideológica cercana a Schmitt, Mouffe sostiene que la democracia deliberativa, con su idea de un *consenso racional universal*, yerra en diversos sentidos el significado de lo político y de la democracia, puesto que no solo desconoce la centralidad de la conflictividad en la estructura de lo político, sino que también ignora la relevancia del antagonismo en su comprensión de la democracia.

La etapa globalizadora del desarrollo económico y político neoliberal por el que atraviesa actualmente la humanidad, lejos de representar un progreso, implica, según Mouffe, una serie de desafíos teóricos y prácticos de gran envergadura, que la democracia deliberativa no estaría en condiciones de afrontar.

Desde un punto de vista teórico, la concepción de la denominada “nueva modernidad” o “modernidad reflexiva”⁶ es profundamente errónea, puesto que desconoce la centralidad del papel de lo *conflictivo* en la vida política: “Nociones tales como ‘democracia libre de partisanos’, ‘democracia dialógica’, ‘democracia cosmopolita’, ‘buena gobernanza’, ‘sociedad civil global’, ‘soberanía cosmopolita’, ‘democracia absoluta’ [...] forman parte todas ellas de una visión común antipolítica que se niega a reconocer la dimensión antagonica constitutiva de ‘lo político’. Su objetivo es el establecimiento de un mundo ‘más allá de la izquierda y la derecha’, ‘más allá de la hegemonía’, ‘más allá de la soberanía’ y ‘más allá del antagonismo’”⁷. En

⁴ *Ibíd.*, pág. 90.

⁵ *Ibíd.*, pág. 129.

⁶ Mouffe se refiere especialmente al texto de Beck, U., Giddens, A. y Lash, S., *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza, 1994.

⁷ Mouffe, Ch., *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007, pág. 10.

tal sentido, uno de los problemas que advierte Mouffe en el universalismo es el de su instrumentalización liberal: la democracia liberal pretende imponerse -en nombre de lo universal y de la humanidad- como un sistema global de paz, de justicia, de progreso económico, de libertad, de respeto a los derechos humanos y de civilización. Sin embargo, detrás de esta retórica se esconden, según Mouffe, argumentos que facilitan la expansión hegemónica occidental y camuflan como legítimas las guerras de dominación. Más precisamente, tras la defensa de los intereses universalmente válidos se esconde, en la práctica, la pretensión hegemónica norteamericana de hacer pasar sus intereses particulares como intereses generales. Es en este contexto geopolítico-histórico en el que Mouffe rechaza la búsqueda de consenso universal como idea regulativa de lo político, puesto que ella apunta a establecer un universo homogéneo y hegemónico.

Otra objeción remite a la insistencia de la teoría democrático-deliberativa en lo racional. Lo racional implica, según Mouffe, una comprensión epistémica de la democracia, que no permite visibilizar la relevancia de las pasiones, de la participación y del compromiso político. “Hay otro aspecto que revela la naturaleza antipolítica del enfoque de Habermas. Su interpretación teórico-discursiva de la democracia quiere atribuir una función epistémica a la formación democrática de la voluntad y, como él mismo admite, ‘el procedimiento democrático ya no extrae su fuerza legitimante solamente, en verdad ni siquiera predominantemente, de la participación política y la expresión de la voluntad popular, sino más bien de la accesibilidad general a un proceso deliberativo cuya estructura fundamenta una expectativa de resultados racionalmente aceptables’⁸.”

Finalmente, cabe destacar que la visión de un universo globalizado y armonioso no hace justicia a la naturaleza pluralista y diversa del mundo. La democracia universalista remite, según Mouffe, a un mundo único, sin alteridad ni conflictos, mientras que solo un *multiverso* podría hacer justicia con el pluralismo de lo real; en esta sentido, Mouffe interpreta que solo en un *mundo multipolar* podrían surgir “las instituciones necesarias para manejar los conflictos y evitar las consecuencias negativas derivadas del seudouniversalismo originado por la generalización de un sistema único”⁹.

2.2 Pluralismo y diversidad como elementos clave de la política

La democracia liberal se presenta desde hace tiempo como una búsqueda privilegiada de la paz, de la libertad y la justicia, y, no en última instancia, del bienestar general. Sin embargo, no solo los aspectos prácticos de

⁸ *Ibid.*, pág. 94.

⁹ *Ibid.*, pág. 124.

las consecuencias actuales de los procesos de democratización global (como la problemática ecológica y demográfica, la migración, la creciente desigualdad económica y educativa, etcétera) ponen en cuestión la calidad de la democracia occidental, sino también los argumentos centrales de sus principales versiones contemporáneas, como es el caso, según Mouffe, de la concepción democrática deliberativo-consensual. Lo que se requiere, por lo tanto, no es una universalización del modelo europeo de economía liberal y política democrática, sino un profundo cambio cultural: una reforma radical de la economía y una política que tome en consideración la pluralidad y diversidad de voces y actores sociales, y que promueva el bienestar con decisiones que apunten a un cuidado del medio ambiente y una regulación de la conflictividad social que tenga como horizonte la paz, la justicia y la solidaridad.

A diferencia de la concepción consensual, con pretensión universalista, de encarnar una racionalidad superior de la democracia deliberativa, la posmodernidad no ofrece, según Mouffe, ningún discurso uniformador y armonizador que pudiera ser considerado como *metadiscurso*, es decir, como una forma superior de discurso general de orientación para la acción. Las formas discursivas son no solo *diversas* y *heterogéneas*, sino también *incommensurables*. Como características de esta nueva etapa del desarrollo humano pueden mencionarse el fin de los grandes relatos y el surgimiento de las contradicciones, del pluralismo y la diversidad. Ya no hay grandes metas a las que sea necesario aspirar ni hay metanarraciones que puedan explicar y legitimar determinadas visiones de la realidad en su conjunto. Las formas tradicionales de legitimación (los mitos y las religiones, las ideologías e, incluso, la ciencia) han perdido credibilidad y fuerza global explicativa. La posmodernidad reconoce y se reconoce en una radical pluralidad de interpretaciones y narraciones, muchas de ellas heterogéneas y aún contradictorias entre sí, las cuales solo tienen en común el no poder erigirse en metanarración. Se abre así un amplio espacio plural de visiones diversas y divergentes, y de formas heterogéneas de vida, en muchos casos incompatibles entre sí, y se crea un amplio espacio para el disenso y el antagonismo. Las situaciones incoherentes, incongruentes y conflictivas, lejos de ser consideradas como perniciosas o como una amenaza para la convivencia, son interpretadas como el motor de las relaciones sociales y de las transformaciones de la vida social.

En tal sentido, el pluralismo agonista tiene que ser cuidadosamente distinguido del pluralismo liberal. El pluralismo liberal es parte de los principios ético-políticos de la democracia liberal, puesto que remite a “una concepción de la buena vida y a la afirmación de la libertad individual” y pretende “proveer el modelo universal que todas las sociedades deberían adoptar en

razón de su racionalidad superior”¹⁰. Por el contrario, el pluralismo agonista está intrínsecamente relacionado con relaciones conflictivas: más específicamente, con conflictos que no pueden ser solventados por la razón y el consenso, puesto que “existen, de hecho, diversos valores y perspectivas que -debido a limitaciones empíricas- nunca podremos adoptar en su totalidad, pero que en su vinculación constituyen un conjunto armonioso y no conflictivo”¹¹.

El reconocimiento del pluralismo y la legitimación del conflicto son solamente posibles si se reconoce la distinción nosotros/ellos. “En una democracia pluralista tales desacuerdos no solo son legítimos, sino también necesarios. Proporcionan la materia de la política democrática”¹².

La frontera entre lo legítimo y lo ilegítimo no pasa por la argumentación racional y el discurso moral, sino por una decisión política. Los riesgos que implican un mundo cosmopolita y unipolar para la pluralidad democrática “solo pueden ser evitados mediante la implementación de un mundo multipolar, con un equilibrio entre varios polos regionales, que permita una pluralidad de poderes hegemónicos”¹³. Es por ello que “una vez que se admite que no existe un ‘más allá de la hegemonía’, la única estrategia concebible para superar la dependencia mundial de un solo poder es encontrar modos de ‘pluralizar’ la hegemonía, y esto solo puede lograrse mediante el reconocimiento de una multiplicidad de poderes regionales”¹⁴.

En un mundo unipolar y cosmopolita, el pluralismo, la diversidad y la conflictividad no pueden ser interpretados adecuadamente, puesto que las relaciones humanas y la interacción política se nutren de intereses diversos, de la confrontación y el antagonismo. Incluso los derechos humanos son un fenómeno cultural de Occidente, es decir, una manifestación de una cultura particular. En la medida que se comprenden como universales no hacen más que imponer condiciones de vida a otras culturas. Son una cuestión que no puede ser resuelta por el discurso filosófico o por la ética, sino por la política. “El hecho de reconocer una pluralidad de formulaciones de la idea de derechos humanos equivale a señalar su carácter político. El debate sobre los derechos humanos no puede concebirse teniendo lugar en un terreno neutral, en el que los imperativos de la moralidad y la racionalidad

¹⁰ *Ibid.*, pág. 131.

¹¹ *Ibid.*, pág. 17.

¹² *Ibid.*, pág. 38.

¹³ *Ibid.*, pág. 14.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 125.

-como son definidos en Occidente- representarían los únicos criterios legítimos”¹⁵.

La concepción adversarial de la política sostiene, por el contrario, que el pluralismo y los conflictos no son fenómenos que puedan resolverse mediante intervenciones técnicas y que la confrontación agonista entre proyectos hegemónicos pueda disolverse mediante la argumentación racional.

El pluralismo, sin embargo, tiene límites: en una sociedad democrática pluralista, no todas las demandas son legítimas. La frontera agonista de la pluralidad es de tipo político, no moral: reside en la adversariedad política. Una sociedad democrática no puede aceptar como legítimas aquellas demandas “que cuestionan sus instituciones básicas como adversarios legítimos. El enfoque agonista no pretende abarcar todas las diferencias y superar todas las formas de exclusión. Pero las exclusiones son concebidas en términos políticos, no morales”¹⁶.

La toma de posición de Mouffe puede sintetizarse como sigue: Una sociedad democrática pluralista no tiene que buscar eliminar los conflictos mediante la deliberación racional orientada al consenso, como supuestamente lo exige la teoría de la democracia deliberativa, sino crear canales institucionales adecuados para que los conflictos y el disenso de las posiciones antagónicas puedan ser expresados adversarialmente mediante políticas diversas e igualmente legítimas.

2.3 Conflicto y consenso

Mouffe considera que el objetivo de la política democrática no puede ser el consenso, dado que este destruye la instancia clave de lo político, que consiste en el desacuerdo. La debilidad fundamental del discurso antipolítico universalista -que está presente en el pensamiento de la mayoría de los sociólogos, políticos y filósofos occidentales contemporáneos, incluso en aquellos que se consideran progresistas de izquierda- reside en que desconoce la diversidad e ignora la dimensión *antagónica* de lo político. Según Mouffe, la *política deliberativa*, tal como la comprende Jürgen Habermas, tiende a suprimir el conflicto y a convertir el campo de lo político en una *contienda moral*. Sostiene, de forma lapidaria, que la búsqueda de un consenso racional universal conduce a una *destrucción de la democracia* y a una *disolución de lo político*.

Al criticar la idea de consenso racional y concebir lo político como lucha por el poder, Chantal Mouffe pone en cuestión el alcance de la argumentación

¹⁵ *Ibíd.*, pág. 134.

¹⁶ *Ibíd.*, pág. 128.

racional en política. La concepción deliberativo-consensual de la democracia trata de superar la conflictividad mediante el diálogo y el consenso, con lo cual se convierte en una teoría no solo conceptualmente errónea sino también cargada de riesgo político. Por todo ello, Mouffe afirma que la concepción dialógico-deliberativa de la democracia no solo niega “la dimensión antagónica constitutiva de lo político”, sino que, además, cree que “el consenso racional universal ha colocado al pensamiento democrático en el camino equivocado”¹⁷; en consecuencia, en lugar de fortalecer la democracia y de acarrear paz y prosperidad, pareciera ser, si se sigue el pensamiento de Mouffe, que la democracia deliberativa universalista-consensual, en tanto que política postadversarial, es una representante clave de la moralización en la política y la causa de la expansión imperialista de un poder único, global¹⁸.

El espacio público democrático no es, según Mouffe, el ámbito del diálogo y del consenso, sino el lugar de la *lucha agonista entre proyectos hegemónicos diferentes e, incluso, divergentes*. La pluralidad de perspectivas y el antagonismo radical impiden que los disensos y conflictos sociales puedan regularse mediante un discurso de alcance universal, orientado al consenso. La democracia deliberativa, según Mouffe, no solo sería incapaz de hacer justicia con el disenso y la diversidad de voces, esto es, con el radical pluralismo de las sociedades democráticas actuales, sino que tampoco está en condiciones de percibir el conflicto como la instancia específica del fenómeno político a nivel ontológico, lo cual tiene consecuencias ópticas nocivas para el desarrollo de las instituciones democráticas.

Chantal Mouffe considera que el conflicto social es la instancia constitutiva de lo político. La teoría política de Mouffe niega no solo importancia al debate consensual-racional en vista a la instauración de un ordenamiento democrático, sino que le quita toda relevancia a la idea de la formación de la voluntad política mediante la instauración de una opinión pública reflexiva y crítica. La deliberación aparece, para Mouffe, como impotente e impertinente ante la facticidad de lo conflictivo. Frente a una realidad social profundamente conflictiva, y ante las diversas formas de desigualdad y de dominación existentes en las sociedades modernas, la postulación de una “situación ideal de habla” resulta ser un criterio sumamente débil e inofensivo, tanto para la fundamentación de la política y como para la transformación de la sociedad.

De un modo similar a lo que sucede con la teoría decisionista, lo político, para Mouffe, surge, se reproduce y se manifiesta en lo conflictivo. El espacio

¹⁷ *Ibid.*, pág. 10s.

¹⁸ *Cfr. ibid.*, pág. 82ss.

público, lejos de constituir un ámbito de diálogo y debate en busca de un entendimiento, aparece como la esfera de la dominación, del antagonismo y de la lucha agonista. A diferencia de Carl Schmitt, Mouffe no acepta la idea que la pretensión de dominación surge de una comprensión de lo político ontologizado en el dualismo amigo/enemigo, aunque comparte con Schmitt la tesis que lo político tiene que ver, más que con un ámbito de diálogo, cooperación y solidaridad, con un espacio en el cual se busca imponer, mediante una decisión soberana, los propios intereses y la propia voluntad.

En esta línea de pensamiento, Mouffe no duda en afirmar que la democracia deliberativa puede ser equiparada con lo armónico, con lo homogéneo y dictatorial, ni tiene reparos en sostener que vincula lo político con la dominación, la violencia y la acción estratégica. En este sentido, podría decirse lo siguiente: mientras que Habermas, desde su idea de una política deliberativa, evalúa una situación de crisis social como una instancia que puede ser legítimamente superada gracias a la capacidad de juicio político de todos y cada uno de los ciudadanos, y a los resultados de los discursos orientados al consenso (puesto que el espacio público no es solo el ámbito de lo conflictivo, de la dominación y del poder hegemónico, sino fundamentalmente el de la libertad política, del poder comunicativo y de la acción corresponsable y solidaria), Mouffe sostiene, en una línea de pensamiento cercana al *decisionismo*, que las situaciones de conflicto tienen que ser interpretadas como un momento propicio para imponer una decisión que generará una pretensión de hegemonía, la cual perdurará hasta que una nueva situación crítica produzca un movimiento contrahegemónico, con una nueva pretensión superadora y sustitutiva de la anterior.

3. Réplica desde la teoría de la democracia deliberativa

Desde la comprensión ético-discursiva y deliberativo-consensual de la democracia, la réplica a las críticas de Mouffe puede consistir en dos cuestiones, a saber: en precisar algunos malentendidos y en refutar algunas de las objeciones que realiza Chantal Mouffe a la democracia consensual-deliberativa, porque resultan ser impertinentes e inconsistentes.

3.1 Sobre los malentendidos

En primer lugar, me referiré brevemente, y de modo ilustrativo, a algunos malentendidos, presentes en la interpretación que hace Mouffe de la democracia deliberativa.

a. Mouffe malinterpreta la concepción deliberativo-consensual de la democracia cuando la equipara a la democracia liberal. En tal sentido cabe destacar que Habermas, antes de formular su propio proyecto teórico de la democracia deliberativa, somete explícitamente a crítica tanto la comprensión

liberal de la democracia como a la comprensión republicana de la misma. Por consiguiente, no parece adecuado cargar a Habermas con todo el lastre de individualismo y de racionalidad instrumental presentes en la versión liberal de la teoría democrática.

b. Mouffe considera además que la democracia deliberativa es una concepción normativa *moralizante* de lo político, que no percibe las deformaciones empíricas de la sociedad ni que, por ende, las puede afrontar de forma adecuada.

Ante esta objeción hay que señalar, sin embargo, que el discurso argumentativo no tiene que ser confundido con la razón práctico-moral, sino que el mismo incumbe también a los ámbitos en que se expresan razones pragmáticas y éticas¹⁹. En tal sentido, las negociaciones o los compromisos, que constituyen características comunes de la práctica política, están orientadas por la racionalidad estratégica y no pueden ser resueltas mediante la implementación de un discurso moral o un discurso argumentativo orientado a la verdad. En el ámbito político, lo que impera no es la fuerza racional del mejor argumento, sino la disputa de intereses y las relaciones de poder. Lo que Habermas sostiene, en definitiva, es que las deformaciones empíricas pueden ser detectadas, examinadas críticamente y, en muchos casos, superadas o acotadas razonablemente mediante la implementación de discursos en una comunidad de comunicación que se orienta no solo a fines pragmáticos, sino también a fines éticos y morales de entendimiento mutuo.

c. Mouffe expresa asimismo que la comprensión deliberativo-consensual de la democracia habermasiana no percibe la dimensión conflictiva de lo político.

En contraposición a ello, Habermas sostiene explícitamente que los conflictos representan una instancia con la que necesariamente hay que contar, tanto en la vida política como en la vida moral. Ciertamente que, a diferencia de Mouffe, Habermas considera que no es la conflictividad, sino la comunicación la que posibilita la reproducción y la integración de la sociedad. En tal sentido, el discurso argumentativo es un procedimiento que permite la resolución justa y pacífica de los conflictos que surgen a causa de pretensiones de validez en pugna.

Tanto las deliberaciones morales como políticas están orientadas a alcanzar un acuerdo racionalmente motivado. Sin embargo, mientras que la discusión moral no está limitada por el tiempo, las deliberaciones políticas son

¹⁹ Cfr. Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 117s.

necesariamente confinadas por el voto o los acuerdos mayoritarios, dado que la acción política no tiene un tiempo ilimitado para decidir y actuar.²⁰ Por consiguiente, el procedimiento deliberativo, lejos de ignorar o desconocer la dimensión conflictiva de la realidad, puede ser considerado una instancia clave para la visibilización y como un medio adecuado para el tratamiento institucional de desacuerdos y conflictos en el contexto de sociedades pluralistas y diversas.

3.2 *Contracríticas*

La *democracia deliberativa*²¹ -concepto con que Jürgen Habermas caracteriza su concepción de la democracia- es una teoría política que está estrechamente articulada con la concepción básica y estructural de la Ética del Discurso.

La Ética del Discurso, en su versión clásica pragmático-universal, constituye el fundamento de la concepción habermasiana de la democracia deliberativa y también de su comprensión de la conflictividad²². Según Habermas, a la Ética del Discurso -al igual que a la ética kantiana, y a diferencia de las éticas clásicas, que se concentran en el examen de cuestiones relacionadas con la vida buena- solo le interesan los problemas de justicia. Desde un punto de vista moral, a la Ética del Discurso le preocupan exclusivamente la validez racional deóntica inherente a los asuntos vinculados con la acción correcta o justa, que se expresa como imparcialidad. En este sentido, “los juicios morales explican cómo se pueden dirimir los conflictos de acción sobre la base de un acuerdo racionalmente motivado”²³.

Según la democracia deliberativa, la instancia decisiva en política no es la emisión del voto o la elección de autoridades, sino la formación de la opinión pública mediante la deliberación previa de los ciudadanos en el espacio público, la cual está orientada a alcanzar un consenso razonable.

²⁰ Cfr. Habermas, J., *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1988, pág. 382.

²¹ Habermas es uno de los principales representantes actuales de la teoría de la democracia deliberativa. Entre los muchos pensadores más o menos cercanos a esta comprensión de la democracia pueden mencionarse: Elster, J. (comp.) (2001) y Benhabib, S. (2005, 2006).

²² Cfr. Michelini, D. J., *La razón en juego*, Río Cuarto, UNRC, 1998; *Ibíd.*, *Globalización, interculturalidad, exclusión. Escritos ético-políticos*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2000. Sobre la problemática de la conflictividad en la ética del discurso pragmático-universal y en la ética convergente, cfr. Maliandi, R. *Transformación y síntesis*, Buenos Aires, Almagesto, 1991; *Ibíd.*, *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos, 2006. Michelini, D. J., San Martín, J. y Wester, J. (eds.), *Ética, discurso, conflictividad. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Río Cuarto, UNRC, 1995.

²³ Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 15 (trad. mod.).

La legitimación política es comprendida como un procedimiento público discursivo-deliberativo para la percepción, el examen y la solución de conflictos: solo mediante una deliberación común los ciudadanos pueden alcanzar un entendimiento mutuo y solo mediante una deliberación pública, abierta e irrestricta, en la que todos los afectados cooperan y participan libremente -sin exclusión ni coacción, y en igualdad de condiciones- pueden establecerse normas válidas, intersubjetivamente vinculantes. Esta deliberación es expresión del *poder comunicativo* de ciudadanos que buscan un entendimiento para la superación de los disensos y los conflictos, y para el establecimiento de una interacción responsable y solidaridad en el ámbito público.

Los conflictos son parte de la realidad dada en la interacción comunicativa. Los intereses en pugna, el poder y la pluralidad de valores, formas de vida y cosmovisiones son constitutivos de la realidad política. En sociedades democráticas, pluralistas y diversas, la deliberación orientada al entendimiento mutuo es un procedimiento adecuado para procesar racionalmente los desacuerdos y alcanzar una coexistencia pacífica y una resolución no violenta de los conflictos.

La democracia deliberativa sostiene que la integración de la sociedad se lleva a cabo mediante la acción comunicativa y sobre el trasfondo de un mundo de la vida simbólicamente estructurado. Sin embargo, en las sociedades pluralistas -complejas, diversas y secularizadas-, la posibilidad de convergencia de las convicciones disminuye, mientras que aumenta, en el curso de la socialización, las posibilidades de disenso y de conflicto. Es por ello que, en la medida que *facticidad* (la orientación al éxito) y *validez* (la orientación al entendimiento) se perfilan cada vez más como ámbitos opuestos y excluyentes, la integración social depende progresivamente del entendimiento mutuo de los ciudadanos. En tal sentido, Habermas sostiene que, “en caso de conflicto, quienes actúan comunicativamente tienen que optar entre romper la comunicación o pasar a la acción estratégica, entre dilatar el conflicto no resuelto o pasar a dirimirlo. Pues bien, una salida la ofrece la *regulación normativa de interacciones estratégicas* en la que, o sobre la que, los propios actores pudieran ponerse *de acuerdo o entenderse*”²⁴.

La política deliberativa puede ser comprendida consiguientemente como una teoría política normativa que asume sin reservas los resultados de la tarea reflexiva de la ética del discurso, esto es, de la justificación de los principios morales de igual respeto y responsabilidad solidaria, sin que pueda ser por ello legitimamente rotulada como *moralizante*. Las exigencias normativas ético-discursivas sirven tanto para guiar las realizaciones políticas concretas

²⁴ Habermas, J., *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1988, pág. 88s.

como también de parámetro para evaluar críticamente las concreciones fácticas de la democracia establecida.

Según la teoría de la democracia deliberativa, los conflictos aparecen en el mundo de la vida cuando colisionan o son cuestionadas determinadas pretensiones de validez. La idea clave de la teoría habermasiana de la democracia deliberativo-consensual es que los conflictos pueden ser solucionados -o, al menos, mitigados- mediante una deliberación orientada al entendimiento mutuo, la cual toma la forma de un discurso en el que los afectados participan en igualdad de condiciones y sin violencia con el fin de hallar una respuesta justa e imparcial en relación con las pretensiones de validez cuestionadas.

3.2.1 Sobre el sentido del universalismo

Las objeciones de Mouffe respecto de que el universalismo habermasiano es no solo un factor de homogenización de las relaciones sociales, que suprime el pluralismo y la diversidad, sino también un instrumento de dominación para imponer hegemonícamente, en nombre de la humanidad, intereses económicos y políticos occidentales, no afectan ni a la ética del discurso ni a la teoría de la democracia deliberativa.

La universalidad representa ciertamente una idea clave -constitutiva y, a la vez, distintiva- de la teoría ético-discursiva, aunque ella tiene que ser comprendida, en sentido habermasiano, no como coerción o imposición, sino como aquella instancia -no real-fáctica, sino contrafáctica- que permite el trato igualitario y el respeto mutuo entre las personas. La idea de universalizabilidad es tratada por Habermas no como un supuesto político-ideológico, sino como un fundamento ético-filosófico.

Habermas es consciente del pluralismo de ideas, valores y formas de vida inherentes a las sociedades modernas. El pluralismo social constituye un dato “no solo inevitable, sino incluso deseable”²⁵. El problema surge cuando se pretende conciliar este pluralismo con la presunta validez universal de normas intersubjetivamente vinculantes, concernientes no a la vida buena de una comunidad particular, sino a la justicia entre miembros de una comunidad universal, que pretenden convivir satisfaciendo sus necesidades y concretizando sus aspiraciones, pero no de forma individualista o violenta, sino dialogante, racional y recíproca.

Según Habermas, los conflictos morales que surgen en el mundo de la vida son expresión de intereses que pueden resolverse *imparcialmente* apelando al principio de universalización “U”, según el cual, solo son válidas aquellas

²⁵ Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 207.

normas que alcanzan o podrían alcanzar el asentimiento de todos los afectados. En tal sentido, la ética del discurso comprende la *opinión pública* como un espacio comunicacional de entendimiento mutuo, no de *exclusiva* lucha política, en el cual los ciudadanos pueden no solo intercambiar información sino también desarrollar “procesos de autocomprensión”²⁶ de la sociedad global.

Desde un punto de vista teórico-filosófico, la ética del discurso sostiene que “solo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen encontrar el asentimiento de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico”²⁷. La estructura universal de las relaciones de reconocimiento recíproco permite enjuiciar algo desde el punto de vista moral, esto es, distinguir entre *facticidad* y *validez*. En tal sentido, *la universalidad remite a los presupuestos pragmáticos inevitables de la argumentación, en virtud de los cuales es posible desarrollar el proceso de entendimiento mutuo denominado discurso práctico*. Ahora bien, mientras que el *test* de universalización apunta a garantizar la imparcialidad del juicio moral, el principio de universalizabilidad no es apto para dirimir cuestiones de aplicación sensible al contexto, para las cuales se necesita apelar a un principio de adecuación²⁸. En vista del pluralismo social y de la diversidad formas de vida, ni siquiera los filósofos pueden dar “instrucciones sobre el sentido de la vida que sean *universalmente vinculantes*. Como filósofos lo único que les queda es la retirada al nivel reflexivo de un análisis del procedimiento con el que se pueden responder las preguntas éticas *en general*”²⁹. Esto no impide sostener que el punto de vista moral remita a una orientación de *validez universal* que trasciende las culturas y las formas de vida particular. La universalidad del punto de vista moral, que explicita Habermas, no es un fenómeno inherente a la eticidad de una forma de vida o resultado de un proyecto político particular; tampoco puede ser catalogada de *moralizante*, puesto que arraiga en los presupuestos pragmáticos universales e inevitables de la estructura lingüístico-comunicativa de la argumentación, propia de todo ser lingüística y comunicativamente competente.

3.2.2 Pluralismo y diversidad

A diferencia de lo que sostiene Mouffe, tanto la ética del discurso como la teoría de la democracia deliberativa tienen en cuenta el pluralismo de ideas, la diversidad de intereses y de formas de vida reinantes en las sociedades

²⁶ *Ibíd.*, pág. 30.

²⁷ *Ibíd.*, pág. 26 (trad. mod.).

²⁸ Cfr. *Ibíd.*, pág. 122.

²⁹ *Ibíd.*, pág. 191.

modernas. Los juicios morales no pueden “cerrar los ojos a la contingencia y multiplicidad de las concretas circunstancias vitales en las cuales la orientación del actuar se torna problemática en cada caso”³⁰ ni abstraer de los contenidos morales que se presentan en el mundo de la vida y en las diversas formas históricas de interacción. El formalismo y la universalidad que defiende la ética del discurso pueden adoptar formas de vida “históricamente diversas” y, a la vez, impedir que la teoría moral se convierta en una eticidad culturalista o idiosincrática. A medida que se imponen principios de igualdad, crece también la diversidad y las demandas de los distintos proyectos y formas de vida. “Y cuanto mayor sea esa pluralidad, tanto más abstracta será la configuración que tengan que tomar las reglas y los principios que protegen la integridad y la coexistencia en igualdad de derechos de uno sujetos y de unos modos de vida que cada vez se hacen más extraños unos para otros y que cada vez se aferran más a la diferencia y a la otredad”³¹. En tal sentido, el punto de vista moral, lejos de introducir distorsiones en la vida social, permite justamente que, mediante un proceso de reversibilidad de las perspectivas de interpretación, “los puntos de vista alternativos, las constelaciones de intereses alternativos y las diferencias en la respectiva comprensión que los agentes tengan de sí mismo y del mundo no se extingan, sino que se los haga valer”³².

De un modo similar, los discursos ético-políticos, en los que los ciudadanos buscan clarificar una identidad colectiva, tienen que hacer lugar tanto a la diversidad de convicciones últimas, de proyectos y formas de vida, como a los diferentes lenguajes interpretativos y evaluativos. En las sociedades democráticas modernas, los ciudadanos “son seres de carne y hueso, que han crecido en tradiciones y formas de vida diferentes en cada caso y que deben su autocomprensión a interpretaciones del mundo rivales. La opinión pública política en la que se reúnen para formar un público de ciudadanos está caracterizada por un pluralismo de poderes de fe y de constelaciones de intereses, esto es, precisamente por la coexistencia y pugna de formas de vida culturales y de proyectos de vida individuales...”³³. Por consiguiente, ni la Ética del Discurso ni la política deliberativa son teorías ciegas al pluralismo contextual y a la diversidad de ideas, proyectos políticos y formas de vida de la realidad histórica y situacional.

3. Conflicto y consenso

Los reparos de Mouffe respecto de la deliberación consensual y la crítica que dirige a la ética del discurso y a la teoría de la democracia deliberativa,

³⁰ *Ibíd.*, pág. 38.

³¹ *Ibíd.*, pág. 208 (trad. mod.).

³² *Ibíd.*, pág. 170.

³³ *Ibíd.*, pág. 210s.

porque supuestamente ignoran la relevancia de la conflictividad y desconocen su papel en el ámbito de la interacción comunicativa, tampoco dan en el blanco. En contra de lo que sostiene Mouffe, la conflictividad interpersonal y social es un fenómeno no solo innegable, sino también irreductible para la Ética del Discurso -tanto en su versión pragmático-universal como pragmático-trascendental. Toda situación histórica concreta está “siempre determinada por el conflicto de intereses”³⁴. La conflictividad es un fenómeno inherente a la praxis comunicativa: “Los conflictos de acción que se aspira a enjuiciar moralmente y a solucionar consensualmente surgen de la praxis comunicativa cotidiana, son *encontrados*, y no producidos, por la razón que examina máximas o por los participantes en la argumentación”³⁵. Los contenidos que la ética del discurso somete a examen crítico a la luz de normas válidas (como los conflictos, las relaciones de poder, etcétera) están ya siempre dados en el mundo de la vida. En consecuencia, para la ética del discurso, los conflictos concretos son instancias constitutivas de las condiciones de acción ya siempre halladas en la historia y fenómenos que necesitan ser regulados de forma justa e imparcial.

En las últimas obras de Habermas, el concepto de discurso adquiere connotaciones nuevas, pero sigue ocupando un lugar clave como procedimiento para la solución de conflictos.

La razón práctica no coincide, según Habermas, con la razón moral. La razón práctica puede utilizarse en diversos sentidos como *razón pragmática*, *razón ética* y *razón moral*. Junto con el discurso moral se encuentran, en un mismo nivel, el discurso político y el discurso jurídico. El discurso, en tanto que *procedimiento público de resolución de conflictos*, implica fuertes *idealizaciones* (como la participación de todos los afectados con iguales derechos, la veracidad de los interlocutores, la ausencia de coerción, etcétera), que Habermas presenta sintéticamente en el concepto de la “situación ideal de habla”. Estas idealizaciones pertenecen a los presupuestos de la situación argumentativa y pueden ser mostradas como inevitables mediante las denominadas *autocontradicciones realizativas o performativas*.

En el *discurso moral* vale como criterio el convencimiento mutuo alcanzado en virtud de las mejores razones y los mejores argumentos. El concepto de argumentación se autoanula o autodestruye cuando se lesionan las reglas del discurso, esto es, cuando se excluyen injustificadamente a determinados interlocutores o afectados, cuando se oculta información o se reprimen temas, se fuerza a la toma de posiciones mediante coerción, etc.

³⁴ Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía*, 2 Ts., Madrid, Taurus, 1985, T. II, pág. 405.

³⁵ Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 24s.

Desde la perspectiva de la Ética del Discurso, en caso que se pretenda resolver conflictos práctico-morales o resolver pacíficamente los antagonismos de intereses en el ámbito práctico-político, los discursos son procedimientos inevitables para lograr el entendimiento mutuo, pero esto no significa que sean fáciles de implementar. Habermas advierte que “a causa de su fuerte contenido idealizante los presupuestos universales de la argumentación no son fáciles de cumplir. Los discursos racionales tienen un carácter harto improbable y se elevan como islas sobre el mar de la práctica cotidiana”³⁶. No obstante ello, el tratamiento adecuado de los conflictos, tanto en el ámbito moral como político, depende de la implementación e institucionalización de discursos.

Tanto en el ámbito de la interacción moral como de la interacción política, la resolución de conflictos es una tarea que incumbe a los afectados, no a las autoridades, a los científicos o a los expertos. Tampoco es un problema que puedan solucionar los filósofos, puesto que “el filósofo moral no dispone de un acceso privilegiado a las verdades morales”³⁷. Habermas afirma que las grandes cargas moral-políticas del mundo actual, signadas por el disenso y los conflictos (como el hambre y la miseria; la tortura y la violación de la dignidad humana; el dispar reparto de la riqueza social y el riesgo de autodestrucción de la humanidad a causa de la carrera armamentística) no son cuestiones que pueda resolver el filósofo; ellas atañen a todos los seres humanos y una solución legítima y pacífica de la provocación que implican estos fenómenos solo podrá darse con la intervención de todos los afectados, puesto que “la filosofía no exonera a nadie de su responsabilidad práctica”³⁸.

Los conflictos morales pueden surgir a causa de un disenso en torno a la corrección normativa de determinadas prescripciones, a la transgresión de normas morales o, incluso, a la incompatibilidad entre normas y sistemas normativos. La ética del discurso, en su versión clásica pragmático-universal, sostiene que el enjuiciamiento imparcial (moral) de los conflictos de acción remite a aquello que todos podrían querer en común. La imparcialidad del juicio depende esencialmente, a su vez, “de que las necesidades e intereses rivales de *todos* los participantes puedan hacerse valer y puedan ser tenidos en cuenta desde el punto de vista de los implicados *mismos*”³⁹.

³⁶ *Ibíd.*, pág. 168.

³⁷ *Ibíd.*, pág. 33.

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ *Ibíd.*, pág. 160.

La tarea central de la ética del discurso, en tanto que ética formalista, procedimental y deontológica,⁴⁰ reside en esclarecer teóricamente acerca de la solución imparcial de conflictos de acción moralmente relevantes y de “la regulación de conflictos de acción interpersonales resultantes de intereses contrapuestos”⁴¹. En tal sentido, la ética del discurso es capaz de proveer una forma de proceder legítima para el enjuiciamiento imparcial de los conflictos que “perturban la convivencia regulada, a causa de intereses en pugna”, para “la justificación y aplicación de normas que establezcan derechos mutuos” y para alcanzar “un entendimiento acerca de la solución correcta de un conflicto en el ámbito de la acción regulada por normas”⁴².

Al abordar la cuestión de la solución de los *conflictos políticos*, Habermas introduce algunas distinciones clave. Sostiene, por empezar, que la razón comunicativa no es *per se*, como la razón práctica, “una fuente de normas del actuar correcto. Se extiende a *todo* el espectro de pretensiones de validez (de la verdad asertórica, de la veracidad subjetiva y de la corrección normativa), y en este sentido va más allá del ámbito de las cuestiones moral-prácticas”⁴³.

El mundo político es el ámbito específico de la racionalidad estratégica, donde las partes en pugna actúan de acuerdo con sus propios intereses. Los conflictos que afloran allí por colisión de aspiraciones egoístas, intereses particulares y relaciones de poder, pueden ser resueltos mediante una racionalidad comunicativa que se expresa en forma de acuerdos, pactos y compromisos estratégicos.⁴⁴ La teoría deliberativa de la democracia tiene que esclarecer, por consiguiente, cómo puede alcanzarse un entendimiento entre los actores que actúan estratégicamente -es decir, sobre la base de sus propios intereses egoístas- en el ámbito político. En vista de las diversas formas de vida de las sociedades democráticas pluralistas y conflictivas actuales, los conflictos que surgen en la interacción social solo pueden

⁴⁰ Los planteamientos deontológicos que ven en la validez deóntica de los mandatos y normas morales el fenómeno inicial necesitado de explicación presuponen, en efecto, “que los mandatos morales apuntan a dirimir consensualmente los conflictos de acción” (J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 184).

⁴¹ Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 115.

⁴² *Ibid.*, pág. 117.

⁴³ *Ibid.*, pág. 197.

⁴⁴ En este sentido, “las relaciones competitivas y los conflictos de poder o de intereses, económicos, etc., no se plantean [...] en el terreno del discurso, ni podrían resolverse mediante este procedimiento. Las competencias de poder y de intereses forman el escenario de otros procesos, como la negociación y la confrontación o la lucha” (De Zan, *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid, Akal, 2002, pág. 13).

ser elaborados -y eventualmente resueltos- mediante el establecimiento de normas de convivencia que se ajustan a las condiciones de validez inherentes al discurso argumentativo. En tal sentido, puesto que el entendimiento entre partes cuya voluntad o cuyos intereses entran en conflicto solo puede alcanzarse mediante “procedimientos institucionalizados y [...] presupuestos comunicativos de las argumentaciones y negociaciones que sea preciso desarrollar realmente”⁴⁵, la teoría del discurso habermasiana asigna al Derecho⁴⁶ un lugar destacado en lo que respecta a la solución de conflictos en un contexto de interacción mediado por normas. Cabe preguntar, entonces, cuáles serían las normas que permitirán desarrollar una convivencia justa y pacífica en el contexto de formas de vida diversas y de relaciones de interacción conflictivas.

A la luz de los resultados de la teoría de la acción comunicativa resulta claro que una convivencia razonable (pacífica, justa y, a la vez, sensible a las diferencias) solo puede lograrse mediante una *regulación* de los conflictos de acción que contemple los intereses de *todos* y *cada uno* de los afectados. La participación y la autodeterminación constituyen aspectos específicos y básicos del autoentendimiento de los ciudadanos en vista de la superación de los problemas y conflictos que les afectan.

Quien quiera actuar políticamente de forma no solo *estratégicamente eficaz* -haciendo uso de una política pragmaticista, orientada exclusivamente a los propios intereses particulares o al poder-, sino también *responsable* y *solidaria*, no puede abandonar impunemente la instancia moral directriz que representa la idea regulativa de un entendimiento que remite, en último término, a un consenso posible en la comunidad ilimitada de comunicación.

Desde una concepción ético-discursiva y político-deliberativa, el conflicto puede ser considerado un fenómeno ineliminable y dinámico de las relaciones humanas, pero nunca solo como un fin social: la meta de la interacción social en una sociedad democrática no puede ser la potenciación de los conflictos, sino la búsqueda de consenso y la supresión de los conflictos, o, al menos, la delimitación parcial de sus alcances y consecuencias.

Quisiera cerrar esta exposición con la enunciación de algunas tesis básicas provisorias, que puedan servir tanto para sintetizar lo expuesto sobre la relación entre la democracia deliberativa, de Jürgen Habermas, y la teoría del conflicto adversarial, de Chantal Mouffe, como para abrir el debate.

⁴⁵ Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 125.

⁴⁶ Cfr. De Zan, J., *La ética, los derechos y la justicia*, Montevideo, Fundación Konrad-Adenauer, 2004.

4. Más allá de las diferencias

Los objetivos generales que persiguen Mouffe y Habermas quizá no sean tan opuestos como aparentan. Ambos persiguen metas similares: igualdad, reconocimiento, justicia social. Mouffe insiste, sin embargo, en que, en política, no basta con hacer hincapié en la validez racional de los argumentos y en defender como válida una determinada posición; hace falta, además, el entusiasmo, los sentimientos, la emoción y el compromiso. Desde su perspectiva, insiste en que la política no se alimenta exclusivamente de lo racional y del consenso, sino también y, fundamentalmente, de los sentimientos y del conflicto. Mouffe habla incluso de que es necesario un cierto consenso, al menos, un “consenso conflictual”⁴⁷.

Por consiguiente, sería impertinente sostener que las posiciones de Habermas y de Mouffe son diametralmente opuestas o, incluso, antagónicas. Es por ello que, más allá de la retórica antagonista y de las críticas que dirige Mouffe a Habermas, podrían señalarse algunas coincidencias entre la teoría la democracia deliberativa y la teoría adversarial de lo político.

a. Tanto Habermas como Mouffe buscan ofrecer las mejores herramientas teóricas y los mejores instrumentos prácticos para ampliar y mejorar la convivencia democrática.

b. Coinciden, asimismo, en que entre los objetivos fundamentales de la política y la democracia se hallan la libertad y la búsqueda de una convivencia ciudadana pacífica y justa.

c. Mouffe reconoce que el pluralismo democrático tiene límites y que su defensa depende del reconocimiento de ciertos valores democráticos, lo cual puede ser interpretado como la aceptación de un consenso básico. En tal sentido, sostiene que los consensos son necesarios, pero insuficientes para concebir adecuadamente lo político, puesto que los consensos siempre están articulados con disensos. En política, el consenso siempre es un “consenso conflictual”⁴⁸.

d. La democracia deliberativa, al igual que la teoría agonista de la democracia, no ignora ni desconoce las falencias de las democracias liberales establecidas en relación con las demandas de quienes no pueden reclamar ni, menos aún, pueden hacer valer sus pretensiones de igualdad, reconocimiento y justicia. Esta coincidencia puntual no impide a Habermas, sin embargo, destacar que hay que distinguir claramente entre *facticidad* y *validez*: la constatación

⁴⁷ Mouffe, Ch., *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007, pág. 129.

⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 129.

de injusticia social, de conflictos y manifestaciones de poder no es todavía ningún argumento convincente contra la validez de la teoría de la democracia deliberativa. Más aún, la democracia deliberativa exige que estas desigualdades, falta de reconocimiento e injusticias tienen que ser superadas a partir del poder comunicativo-deliberativo de los ciudadanos. En efecto, solo a través de la participación libre y en igualdad de condiciones de todos los afectados, contenida en la idea regulativa de la *situación ideal de habla* (y no en una deliberación confiada solo a los expertos o sabios, a la autoridad de turno o a élites iluminadas), pueden solucionarse de forma legítima los problemas relacionados con las desigualdades materiales y culturales, los contextos culturales de acción y los antagonismos y conflictos sociales. En consecuencia, la legitimidad de las decisiones descansa no en la autoridad o en una instancia dogmáticamente establecida, sino en las decisiones de los sujetos concretos de acción.

Referencias

Apel, K.-O.: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 2 Tomos, 1985.

Beck, U.; Giddens, A. y Lash, S.: *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza, 1994.

Benhabib, S.: *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005.

Benhabib, S.: *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires-Madrid, Katz Editores, 2006.

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

De Zan, J.: *La ética, los derechos y la justicia*, Montevideo, Fundación Konrad-Adenauer, 2004.

Elster, J. (comp.): *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001.

Habermas, J.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.

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

Laclau, E. y Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE, 2004.

Maliandi, R.: *Transformación y síntesis*, Buenos Aires, Almagesto, 1991.

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

Michelini, D.J.: *La razón en juego*, Río Cuarto, UNRC, 1998.

Michelini, D.J.: *Globalización, interculturalidad, exclusión. Escritos ético-políticos*, Río Cuarto, Ediciones del ICALE, 2000.

Michelini, D.J.; San Martín J. y Wester J. (eds.): *Ética, discurso, conflictividad. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Río Cuarto, UNRC, 1995.

Mouffe, Ch.: *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003.

Mouffe, Ch.: *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007.

Conflicto en los confines de la argumentación

¿Existe una obligación moral para los actores en el mundo de la vida?

Leandro Paolicchi*

Resumen

El artículo aborda el problema de la transferencia de la obligatoriedad de las reglas del discurso hacia las acciones del mundo de la vida que se presentan, en una primera instancia, como no explícitamente argumentativas. Mientras que los planteos clásicos de Apel y Kuhlmann mantienen la pretensión de una continuidad entre la obligatoriedad de las reglas y las acciones del mundo de la vida, ciertos planteos de Habermas y de Iltting han puesto en duda esta continuidad. A través de un repaso de la discusión de Apel con el racionalismo crítico de Popper, se buscará demostrar que dicha continuidad no puede resolverse simplemente invocando los presupuestos de la argumentación, como en ocasiones parece pensar el propio Apel, sino que debe ampliarse el espectro de aquello que se reconstruye como saber performativo desde la argumentación explícita hacia el saber performativo de las acciones en general. Solo de esta forma, sostiene el artículo, es posible asegurar esa continuidad buscada por Apel.

Artículo

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

* Es profesor y licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Se desempeña como docente dentro de la Facultad de Humanidades así como también en la Facultad de Ciencias de la Salud y Servicio Social de dicha universidad. Fue becario de investigación de esa casa de estudios y en la actualidad es becario doctoral de CONICET, realizando una tesis sobre el pensamiento de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Ha recibido el 3^{er} Premio "Premio estímulo para Jóvenes Pensadores Latinoamericanos 2006" de la Fundación ICALA. Asimismo, ha participado como expositor en congresos y jornadas de Filosofía nacionales e internacionales y publicado varios artículos en libros y revistas nacionales referidos especialmente al campo de la ética y la filosofía política.

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 de 1988¹ 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 y 611). Esto, en una primera instancia, parece significar una brecha difícil de ser sorteada para el problema altamente relevante de

¹ Apel, K.-O.: “Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit ‘aufgehoben’ werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression”. En Id., *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pp. 103-153.

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 solo 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, esta 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 este 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. Notizen 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 este 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 este 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 nearistotélica 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 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 nearistotélica 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 irrefutables 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 necesidad 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 conciente el propio Apel. La posibilidad de un actor que no argumenta y que solo actúa, incluso contra las propias reglas del discurso, es para el problema de la fundamentación última de las normas perfectamente irrelevante (Apel, 1998: 25-26 y 801).

II. 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)². Este tipo de objeciones representan 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 *categorica* 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 categorica 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.

² 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.

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 necesariamente 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.

III. 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, 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 solo 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 cae 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 solo 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 otro³. Él mismo, como se ha visto, se decide en 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

³ 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)", 1980, II: 433.

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 que casos se habla de una decisión y cuáles son sus implicaciones. En algunos casos menciona Popper que en una discusión filosófica sobre fundamentos solo 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 responderse 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 de 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 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 irrefragables de la argumentación. Desde este punto de vista debemos decir ya que resulta completamente insuficiente para refutar al escéptico que no argumenta y que solo 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 conducírsele 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 hacerseles 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 *diálogo 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 solo 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.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto: "Is die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?". En: Apel, Karl-Otto; Böhler, Dietrich y Rebel, Karlheinz, *Studentexte 2 Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, Weinheim und Basel, Beltz, 1984.

Apel, Karl-Otto: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 2 vol., 1985.

Apel, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988.

Apel, Karl-Otto: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental pragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998.

Böhler, Dietrich: "Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl-Otto Apels Athene im Rücken". En: Böhler, D.; Kettner, Matthias y Skirbekk, Gunnar, *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003.

Habermas, Jürgen: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Península, 1998.

Kuhlmann, Wolfgang: "Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?". En: Apel, Karl-Otto; Böhler, Dietrich y Rebel, Karlheinz, *Studentexte 2 Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, Weinheim und Basel, Beltz.

Kuhlmann, Wolfgang (1985): *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg, Alber, 1984.

Popper, Karl: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, München, Francke Verlag, II Bde., 1980.

Posibilidades y límites de la argumentación moral: un diálogo con el emotivismo

Nicolás Zavadvivker*

Resumen

Este trabajo se ocupa de la visión emotivista de la argumentación moral, tal como fue concebida por Alfred Ayer y Bertrand Russell. Como se sabe, el emotivismo fue acusado de reducir la argumentación a mera retórica y, por tanto, de excluir la argumentación de la moral. A partir de un análisis de las posiciones de Ayer y Russell, pretendo mostrar no obstante que es posible dar cuenta de un genuino razonamiento moral desde una perspectiva que acepte algunas de las tesis centrales del emotivismo.

Artículo

Este trabajo corresponde a uno de los puntos centrales de mi tesis doctoral en filosofía, rendida este año en la Universidad Nacional de Tucumán, titulada “Subjetivismo axiológico y emotivismo en la tradición del empirismo analítico”. En ella analizo las posiciones de diferentes autores en torno a su concepción del lenguaje y de la argumentación moral, todos ellos subjetivistas axiológicos o defensores de una posición emotivista.

El presente trabajo se centrará en la usualmente denostada concepción emotivista de la argumentación moral, particularmente en las versiones de Alfred Ayer y de Bertrand Russell. A partir de un examen de dichas posiciones, que incluye algunas críticas, pretendo mostrar -contra la extendida acusación de que el emotivismo excluye la argumentación, por reducir las discusiones a mera retórica- que es posible dar cuenta de un genuino razonamiento moral desde una perspectiva que no reniegue enteramente del emotivismo.

Antes de comenzar el desarrollo de este trabajo, recordaremos brevemente qué se entiende por emotivismo. El emotivismo es, por lo pronto, una posición

* Es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán, institución en la que se desempeña como docente de Filosofía Contemporánea y de Lógica. Se especializó en ética y metaética. Es autor del libro *Una ética sin fundamentos* y compilador (UNT, 2004) y compilador y coautor del libro *La ética en la encrucijada* (Prometeo, 2008). Ha publicado artículos en libros y revistas especializadas de Argentina, España, Chile y Uruguay, así como la revista *N* del diario *Clarín* y en otros suplementos culturales de diarios argentinos.

metaética, y -al igual que otras posturas de este ámbito- se ocupa del análisis del lenguaje moral, intentando responder interrogantes tales como ¿qué decimos cuando decimos que algo es ‘bueno’?

Suele trazarse en la metaética una gran línea divisoria entre los filósofos cognitivistas y los no cognitivistas. Los primeros consideran que las proposiciones morales describen algún tipo de realidad (sea natural, transnatural o indefinible), por lo que existen verdades morales. Los segundos sostienen, por el contrario, que los juicios morales no describen nada, sino que cumplen otras funciones lingüísticas, y niegan por tanto que ellos sean verdaderos o falsos.

El emotivismo, por su parte, es la teoría no cognitivista más importante. En líneas generales, sostiene -en la versión de Alfred Ayer- que los juicios de valor no afirman nada ni sobre algún objeto del mundo (como aseveran las posturas objetivistas) ni sobre el estado personal de ánimo (como supone el subjetivismo): solo *expresan* ciertas emociones. Pero expresar no es lo mismo que aseverar: decir “Robar dinero es malo” es como decir “¡Robar dinero!!”, con un particular tono de horror. “Malo” no agrega ninguna información: solo manifiesta un sentimiento de desaprobación, del mismo modo que “¡Ay!” no es una afirmación acerca de un dolor que se siente, sino la expresión de ese dolor. Al no ser afirmaciones, estos juicios no son ni verdaderos ni falsos.

En la particular versión del emotivismo debida a Russell, cuando se pronuncia “X es bueno en sí mismo” lo que se dice realmente es “¡ojalá que todos lo deseen!”. Un juicio de valor, pues, *expresa* un deseo, que como tal no es una descripción, por lo que no le cabe verdad o falsedad.

Ayer y el razonamiento moral

Hechas estas aclaraciones preliminares, analicemos la argumentación moral según Alfred Ayer. El integrante inglés del Círculo de Viena defendió -posiblemente por vez primera- la idea de que nunca se discuten los valores en sí; y ofreció otra explicación sobre lo que ocurre cuando nos embarcamos en disputas axiológicas:

“...en todos estos casos descubrimos, si consideramos el asunto atentamente, que la disputa no se refiere en realidad a una cuestión de valor sino a una cuestión de hecho. Cuando alguien está en desacuerdo con nosotros sobre el valor moral de cierta acción o tipo de acción recurrimos, es cierto, a la argumentación para ganarlo a nuestra manera de pensar; pero no tratamos de mostrar con nuestros argumentos que tiene ‘malos’ sentimientos éticos respecto de una situación cuya naturaleza haya comprendido correctamente. Lo que tratamos de mostrar es que está equivocado en lo que

concierno a las circunstancias del caso. Sostenemos que se ha formado un concepto erróneo de los motivos del sujeto agente; o que ha juzgado mal los efectos de la acción [...]; o que ha omitido tomar en consideración las circunstancias especiales en que estaba colocado el sujeto agente”¹.

Es decir que, según Ayer, no son propiamente los valores de nuestro interlocutor lo que cuestionamos, sino su aplicación sobre un determinado caso particular, insistiendo en distintos aspectos fácticos del mismo que creemos que pueden resultar relevantes para su valoración. Las supuestas discusiones axiológicas son, en verdad, discusiones fácticas. ¿Cuál es la razón de tanta insistencia en los hechos? Según Ayer:

“Hacemos esto con la esperanza de que solo tenemos que lograr que nuestro antagonista coincida con nosotros acerca de la naturaleza de los hechos empíricos en juego para que adopte, con respecto a estos, la misma actitud moral que nosotros. Y como la gente con la cual discutimos ha recibido, por lo general, una educación moral igual a la nuestra, y vive en el mismo orden social, nuestras expectativas resultan de ordinario justificadas”².

Así, las discusiones morales tienen sentido desde un punto de vista práctico, puesto que la coincidencia acerca de los aspectos fácticos del caso puede producir de hecho un consenso sobre las actitudes que suscita, particularmente si existe una coincidencia en los principios morales de los interlocutores. Ayer parece sugerir que es un supuesto empírico de los interlocutores que participan de disputas morales la expectativa de que la coincidencia en sus creencias (en sentido cognitivo) sobre una determinada situación traiga aparejada la coincidencia en sus valoraciones. Dicho supuesto podría ser calificado de ‘cognitivista’. Sin embargo, esa expectativa no siempre se cumple:

“Pero si da el caso de que nuestro opositor ha experimentado un proceso de ‘acondicionamiento’ moral diferente del nuestro, de modo que a pesar de reconocer todos los hechos continúe aun en desacuerdo con nosotros en lo relativo al valor moral de las acciones en discusión, abandonaremos entonces la tentativa de convencerlo mediante el razonamiento”³.

¹ Ayer, Alfred: *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires, Eudeba, 1971, p. 136.

² *Ibid.*, p. 136.

³ *Ibid.*, pp. 136-137. Estimamos que en casos en que la diferencia de valores entre dos grupos es obvia, y existe en ambos un deseo de verlos plasmados socialmente, lo más común es ni siquiera iniciar un diálogo en términos argumentativos, sino expresar actitudes que van desde la indiferencia o la negociación hasta la difamación, la imposición por vías institucionales o la violencia explícita.

Es decir que la coincidencia en los hechos no necesariamente implica un acuerdo en su valor moral, y desde el punto de vista argumentativo no hay nada más que agregar, puesto que no pueden ofrecerse pruebas a favor de la superioridad de unos valores sobre otros. De todo el análisis precedente, Ayer concluye:

“...solo es posible argumentar sobre cuestiones morales si se presupone algún sistema de valores. Si nuestro antagonista concuerda con nosotros en expresar desaprobación moral por todas las acciones de un determinado tipo t , es posible que logremos hacerle condenar una acción particular A ofreciendo argumentos que demuestre que A es del tipo t . Pues, en efecto, la cuestión de si A pertenece o no a ese tipo, es una evidente cuestión de hecho. Si un hombre tiene ciertos principios morales, argüimos que, para ser consecuente, tiene que reaccionar moralmente de una manera determinada ante ciertas cosas. Pero lo que no discutimos ni podemos discutir es la validez de esos principios morales. No hacemos sino elogiarlos o condenarlos de acuerdo con nuestros propios sentimientos”⁴.

La discusión es, por tanto, posible y hasta provechosa en tanto se comparta el mismo sistema de valores. Pero no lo es si no se lo comparte.

La teoría de Ayer sobre la argumentación moral está formulada en trazos gruesos y requiere de mayor precisión. Uno de sus defectos es que no permite ver claramente por qué discuten dos personas con emociones distintas sobre una misma acción, cuando tales discusiones no suelen presentarse frecuentemente en otros casos de emociones diferentes, como en algunas cuestiones de gusto. No da cuenta, en suma, de cierta pretensión de objetividad que suele estar presente entre quienes discuten estos asuntos.

Estas insuficiencias pueden hacer creer que para Ayer la controversia moral es un mero error, que buscar razones para los juicios morales es una tarea absurda y que no puede nunca conducir a nada, a excepción quizás de una manipulación por medio de estrategias retóricas. Pero creemos que esta conclusión no refleja verdaderamente su intención, y que su teoría puede ser mejorada con añadidos ulteriores, como veremos más adelante.

Russell y el razonamiento moral

Pasamos ahora a la posición adoptada sobre estas cuestiones por Bertrand Russell. En verdad, el coautor del *Principia Mathematica* ni siquiera esbozó una teoría de la argumentación moral, sino que se limitó a consignar algunas observaciones sobre el tema que pueden resultar de interés.

⁴ *Ibid.*, p. 137.

En primer lugar constató que a lo largo de la historia de la filosofía se ofrecieron diversas concepciones de lo que es el Bien, y que ningún argumento contundente pudo ofrecerse para mostrar que una de ellas es la correcta. Afirmó que sobre la cuestión de cuál es el Bien último (es decir, aquél en función del cual las demás cosas son buenas) no puede aportarse prueba alguna, y que ello se debe a que lo que está en juego cuando hablamos de lo bueno son en realidad nuestras emociones, y no algo que exista independientemente de ellas.

A su vez, consideró que la gente inicia discusiones morales en aquellas ocasiones en que se presentan conflictos entre deseos contrapuestos, siempre que esos deseos no vayan patentemente en contra del interés general. En este último caso, la persona deseante (v. g. un ladrón) ni siquiera intentará persuadir a los demás de que lo que él desea (apropiarse de los bienes ajenos) beneficiará a alguien más que a él mismo. Esto sugiere que ante un conflicto de esta naturaleza los argumentantes manifiestan pretensiones de impersonalidad, y no que reclaman la realización de su deseo en tanto deseo personal.

Sin embargo, como no hay ninguna cuestión objetiva por demostrar, a lo que se aspira en una discusión moral es a generar en los demás los mismos sentimientos que obran en nosotros, y que nos hacen preferir un cierto curso de acción. Por ello solo se pueden emplear ardidés retóricos -carentes de valor probatorio- para despertar esas emociones en los otros, con el fin de alcanzar la coincidencia en el deseo. Al enfocar la mirada en este punto, Russell advierte que lo que los interlocutores hacen en realidad es apelar a aliados virtuales que compartirían la perspectiva defendida, o que probablemente se verían beneficiados por la misma. Veamos el único ejemplo que nos proporciona al respecto:

“Naturalmente, trataré de mostrar en mi disputa con mi vecino que mis deseos tienen alguna cualidad que los hace más dignos de respeto que los suyos. Si yo quiero defender el derecho de paso, apelaré a los habitantes no propietarios del lugar; pero él, por su lado apelaré a los terratenientes. Yo diré: “¿De qué sirve la belleza del lugar si nadie la ve?”. Él replicará: “¿Qué belleza quedará si se permite que los paseantes extiendan la devastación?”. Cada uno tratará de conseguir aliados, mostrando que sus propios deseos armonizan con los de otra gente”⁵.

La idea de Russell de acuerdo a la cual en las disputas morales se apela a terceros virtuales nos resulta sumamente sugestiva, aunque no creemos

⁵ Russell, Bertrand: “Ciencia y ética”. En *Religión y ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 143.

que tenga el alcance que el filósofo británico posiblemente pretendió darle. Es decir que en dichas controversias no siempre se buscan aliados, que permitirían ofrecer una mirada “externa” del conflicto, sino que se apela también a otras instancias que exceden a las personas que discuten, tales como normas, valores, leyes y diversos tipos de conocimientos.

Nuestra interpretación del ilustrativo ejemplo aportado por Russell, no obstante, difiere en parte de la realizada por él mismo, que la reduce a un mero intercambio de ardid retóricos. A nuestro modo de ver, en cambio, los argumentos esgrimidos por los vecinos son genuinos. Ambos, al parecer, coinciden en la belleza de un determinado lugar. El primero de ellos defiende el derecho de paso por el mismo, mediante un juicio de valor tácito que indica que la belleza vale en tanto que puede ser contemplada (“¿De qué sirve la belleza del lugar si nadie la ve?”). Su interlocutor responde con otro juicio de valor, apelando a la importancia de conservar lo bello, aún limitando su acceso a los demás (“¿Qué belleza quedará si se permite que los paseantes extiendan la devastación?”). Ambas posiciones, a su vez, llevan implícitos varios supuestos fácticos, que posiblemente -luego quizás de discutir- estén dispuestos a compartir. Por ejemplo, la idea de que la apertura del paso acarrearía que más gente haga uso del mismo, y que tal crecimiento probablemente tendrá consecuencias negativas en cuanto a la conservación del lugar.

Lo que quiero sugerir es que los argumentos esgrimidos por ambos disputantes son -desde las posiciones axiológicas que cada uno defiende- genuinos, y no mera retórica⁶. No se trata de argumentos que dejan al otro sin más opción que aceptar su conclusión, puesto que cada uno de ellos le otorga mayor relevancia a un juicio de valor por sobre el otro. Pero si uno de ellos lograra convencer a su interlocutor de aceptar la superioridad de lo que podríamos denominar su premisa valorativa (y ambos compartieran a su vez los supuestos fácticos), este se vería lógicamente obligado a aceptar su conclusión. Y esto se debe a que existe entre las premisas mencionadas (fácticas y valorativas) y la conclusión (permitir o no el derecho de paso en un determinado lugar) una verdadera relación lógico-deductiva⁷. Más adelante vamos a ofrecer una explicación de por qué Russell no logró ver, sin que esto supusiera renunciar a su emotivismo, un legítimo razonamiento moral.

Esto no quita el hecho de que, en caso de que los dialogantes no compartieran las premisas axiológicas de un razonamiento, probablemente solo les

⁶ Existen, no obstante, elementos retóricos en ellos. La palabra “devastación”, por caso, tiene un significado fuerte (acaso exagerado para la situación aludida) y una carga emocional muy negativa.

⁷ Para reconstruir el razonamiento en toda su faz deductiva, sería conveniente sustituir la premisa valorativa por una normativa que exprese una idea semejante.

restaría intentar -por medios retóricos- despertar en su interlocutor sentimientos que se espera se encuentren dormidos en él.

Al hacer referencia a los desacuerdos morales en Ayer, señalamos que no resulta del todo clara la razón por la cual las personas ingresan en discusiones morales, si solo difieren en cuanto a sus sentimientos. La visión de Russell nos permite entender mejor que algunas veces esos sentimientos conllevan deseos, lo que implica intentos por conservar o transformar algún aspecto de lo real, por lo que resulta justificado que las personas discutan por llevar a la acción deseos contrapuestos. Ayer hacía notar que no hay contradicción entre sentimientos diferentes, por lo que en cierto sentido no parecía haber nada por discutir; pero Russell muestra que existe no obstante una oposición que justifica la controversia, puesto que dos deseos contrapuestos sobre un mismo punto no pueden ser ambos realizados.

La crítica de Toulmin

Nos ocuparemos ahora de una de las críticas más importantes que recibió la teoría emotivista del razonamiento moral, particularmente en las versiones sostenidas por Ayer y por Stevenson (la de Russell, curiosamente, alcanzó muy poca difusión). Uno de los pensadores que atacó esta perspectiva, debido a su supuesta insuficiencia para dar cuenta del razonamiento moral, es el racionalista Stephen Toulmin. Consideró particularmente que una de las consecuencias de la teoría emotivista (que él denomina “imperativista”) es que no puede razonarse en cuestiones morales. Por otro lado, según este autor, dicha teoría solo podría admitir la persuasión o la mera retórica, por lo que no habría ningún criterio para distinguir buenas razones de malas razones, ni razonamientos válidos de inválidos. Dice Toulmin:

“Un punto flaco de la doctrina imperativa en Ética es, por tanto, que considera la proposición contingente de que las cuestiones sobre la verdad, falsedad y verificación, *no* surgen frecuentemente en el razonamiento ético como si fuera idéntica lógicamente con la proposición apodíctica de que tales cuestiones sobre exclamaciones y órdenes no pueden surgir. Es decir, considera las afirmaciones éticas, que se acercan en algunos aspectos a órdenes e interjecciones, como si fueran precisamente órdenes e interjecciones. Y esta paradoja es inevitable si han de rechazar todas **las conclusiones valorativas considerándolas como que rebasan el campo del razonar**. Si nosotros hemos de superar esto, tenemos que garantizar que es posible el razonamiento ético y que así, según esto, **algunos tipos de razonamiento son ‘buenos’ y algunos ‘malos’**, algunos de los argumentos que llevan a conclusiones verdaderas, ‘válidos’, y todos los que llevan a conclusiones falsas, ‘inválidos’”⁸.

⁸ Toulmin Stephen: *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 69-70. Las negritas son nuestras.

Vamos a mostrar, en lo que sigue, que si bien la teoría emotivista de Ayer no dio cuenta suficientemente del razonamiento moral, es perfectamente posible hacerlo a partir de algunas modificaciones en dicha concepción, lo que permitirá hablar con toda propiedad de razonamientos morales válidos e inválidos en un marco que no excluye al emotivismo.

Influidos por la entonces revolucionaria lógica simbólica de Russell y Whitehead, el propio Russell, el primer Wittgenstein y el Círculo de Viena concibieron al razonamiento dentro de límites que hoy parecen demasiado acotados. Así, un supuesto lógico-filosófico de esta lógica -sobreviviente en verdad de la tradición analítica de la lógica aristotélica- fue el que esta debe ser apofántica, esto es, que solo puede operar con enunciados provistos de valor de verdad.

De hecho, la lógica simbólica consideró que un razonamiento es válido cuando es imposible que, en caso de partir de premisas verdaderas, arribe a una conclusión falsa. Tal definición, de carácter extensional -pues solo admite aquellas conexiones entre enunciados que son definibles en término de funciones de verdad-, constituyó en su momento un verdadero logro intelectual al que no debería restársele méritos. Gracias al mismo fue posible llevar a cabo el ideal de hacer de la lógica un cálculo riguroso que, mediante una serie de procedimientos mecánicos (como las Tablas de Verdad), permitió determinar inobjetablemente la validez o invalidez de cualquier razonamiento que se pretenda deductivo.

Pero la lógica simbólica dejaba afuera del campo del razonamiento a todas aquellas clases de oraciones del lenguaje ordinario que no son ni verdaderas ni falsas, y con las que parecía no obstante construirse razonamientos. Desde los primeros tiempos de esta concepción se percibió una cierta inadecuación del aparato formal estándar para representar los diversos tipos de argumentos informales, incluyendo los morales. Una serie de espacios sociales donde la argumentación informal jugaba un papel destacado había quedado fuera del ámbito de la lógica, y con ello de la posibilidad de un tratamiento riguroso de sus razonamientos. Sin embargo, la poderosa definición extensional de la validez logró acallar las críticas.

Así, por caso, al considerar Ayer que las frases que incorporan expresiones éticas son pseudo-enunciados (puesto que no son ni verdaderos ni falsos), negó por ese mismo acto la posibilidad del razonamiento moral, puesto que los razonamientos solo podían apoyar -según creía- enunciados con valor de verdad mediante otros enunciados con valor de verdad. En este poco feliz corolario convinieron una concepción estrecha del lenguaje con una concepción estrecha de la deducción lógica.

Reconstruyendo el razonamiento moral desde el emotivismo

Sin embargo, a poco que abandonamos la visión extensional del razonamiento (así como rechazamos también la concepción verificacionista del lenguaje) advertimos que no es necesario definir la deductibilidad en términos de verdad y falsedad. Esto no significa que tal definición posea algún tipo de falla intrínseca, sino solo que puede ser subsumida en una definición de mayor alcance, que no excluye a juicios carentes de valor de verdad.

La noción de validez a la que hacemos referencia -de más antigüedad que la anterior- es la siguiente: un razonamiento es válido cuando la conclusión se infiere estrictamente de sus premisas. Esta definición no posee ninguna restricción en cuanto al tipo de juicios a los que puede aplicarse. Así, por ejemplo, tanto argumentos compuestos por proposiciones descriptivas como compuestos por proposiciones prescriptivas pueden ser analizados desde este criterio. De modo que la noción extensional de la validez puede ser entendida como un caso particular (aplicado a los enunciados descriptivos) de esta otra más abarcativa⁹.

Veamos un ejemplo de un razonamiento con alguna proposición no descriptiva:

Quien desea ayudar al que lo necesita es una buena persona
 Juan desea ayudar a Pedro, que lo necesita
 Por lo tanto, Juan es una buena persona¹⁰

Se trata de un razonamiento válido desde un punto de vista deductivo, es decir, en el que el juicio de valor derivado se infiere estrictamente a partir de juicio de valor de mayor generalidad y de la afirmación fáctica de la segunda premisa. Este solo ejemplo muestra que los juicios de valor guardan entre sí relaciones lógicas y, por tanto, que el razonamiento moral es posible¹¹.

⁹ Es cierto que la definición propuesta posee una seria desventaja por sobre la extensional, y es justamente el que no puede aplicarse directamente -a modo de criterio operativo- para determinar de un modo mecánico la validez de un razonamiento. Parece que, contra lo advertido por Willard Quine, habrá que aceptar que la no extensionalidad es un precio que la lógica tendrá que pagar para adaptarse mejor a los contextos reales de argumentación.

¹⁰ También se puede, por cierto, construir razonamientos deductivamente válidos con premisas prescriptivas. Por ejemplo: Todos los hombres deben abstenerse de asesinar; José es un hombre. Por lo tanto, José debe abstenerse de asesinar.

¹¹ De hecho, a partir de la década del 50 comenzaron a aparecer las llamadas lógicas extendidas que -a diferencia de las lógicas desviadas- no niegan a la lógica simbólica clásica, sino que más bien extienden el aparato estándar para poder formalizar argumentos que eran inaccesibles a un tratamiento completamente formal. Así, añaden por ejemplo nuevos operadores (como los deónticos) o nuevos axiomas y reglas de derivación. De esa forma se logró extender las operaciones estándar para cubrir nuevos tipos de expresiones, entre ellas las normas y los juicios que manifiestan preferencias.

Supongamos, a su vez, el análisis lógico de los juicios de valor realizado por Russell, de acuerdo al cual decir “X es bueno” es como decir “Ojalá todos deseen X” o “Quisiera que todos deseen X” (entendido como una expresión de deseo). Aún en ese caso podríamos presentar una primera versión del anterior razonamiento en los términos siguientes:

Quisiera que todos desearan ayudar a quienes lo necesitan

Juan desea ayudar a Pedro, que lo necesita

Por lo tanto, quisiera que todos desearan actuar como Juan

Puede decirse, por tanto, que existe un razonamiento moral genuino, que no se reduce a mera retórica o persuasión. Es cierto que entre sus premisas cuenta con un juicio expresivo, que no revela un conocimiento, pero una vez aceptadas las premisas la conclusión se impone con toda la fuerza de un argumento deductivo. De hecho, en tanto razonamiento, con independencia del tipo de enunciados que incluya, no existen diferencias entre el razonamiento moral y el ordinario, puesto que también en este último la conclusión se impone a condición de aceptar previamente las premisas.

Esto implica que existen, desde el punto de vista lógico-deductivo, razonamientos morales correctos (como el del caso del ejemplo anterior) y razonamientos morales incorrectos, como aquellos que intentan deducir premisas normativas a partir de premisas exclusivamente descriptivas.

Lo dicho hasta ahora no supone que el razonamiento deductivo sea el único tipo de razonamiento en general, ni tampoco el único tipo de razonamiento moral en particular. Solo implica que la lógica permite tratar con juicios de valor incluso en su dimensión más dura, vinculada a la construcción de los argumentos más rigurosos.

En suma, aún asumiendo errores y claras insuficiencias en la tradición emotivista de la argumentación moral, creemos que esta todavía revela aspectos importantes de la discusión práctica y que puede ser mejorada sin renegar enteramente de los principios básicos de la teoría.

Bibliografía

Ayer, Alfred: *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires, Eudeba, 1971.

Ayer, Alfred: “Sobre el análisis de los juicios morales”. En: *Ensayos filosóficos*, Barcelona, Ariel, 1979.

Hudson, W.D.: *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.

Hume, David, *Investigaciones sobre los Principios de la Moral*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.

- Hume, David: "Del criterio del gusto". En: *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Macintyre, Alasdair: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- Moore, G.E.: *Ética*, Barcelona-Buenos Aires, Labor, 1979.
- Perelman, Chaïm: *La lógica jurídica y la nueva retórica*, Madrid, Civitas, 1988.
- Putnam, Hilary: *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2004.
- Rachels, James: "El subjetivismo". En: Singer, Peter (comp.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Russell, Bertrand: *Religión y ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Russell, Bertrand: *Ensayos filosóficos*, Barcelona, Altaza, 1993.
- Russell, Bertrand: *Sociedad humana: ética y política*, Barcelona, Altaza, 1999.
- Stevenson, Charles L.: *Ética y lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 1971.
- Toulmin, Stephen: *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Alianza, 1979.
- Zavadivker, Nicolás: *Una ética sin fundamentos*, Tucumán, Facultad de la Filosofía y Letras de la UNT, 2004.
- Zavadivker, Nicolás: "Subjetivismo axiológico y emotivismo en la tradición del empirismo analítico", tesis de Doctorado en Filosofía, Tucumán, Facultad de la Filosofía y Letras de la UNT, 2009 (inédita).

VII. Conflictividad, antropología y tragicidad

El conflicto nómades-sedentarios en el mundo globalizado

Cristina Ambrosini*

Resumen

En esta presentación se trata de mostrar el conflicto nómades-sedentarios como un conflicto constitutivo de la cultura que reaparece bajo distintas configuraciones en la historia y que actualmente se presenta bajo formas nuevas. En principio aludiremos a este conflicto haciendo referencia a los símbolos del *punte* y la *muralla*, señalados por Ricardo Maliandi para indicar formas nuevas de estratificación social y de enfrentamiento entre nómades y sedentarios en el mundo globalizado donde, bajo formas novedosas, se presentan formas nuevas de la exclusión social, de la intolerancia y de la xenofobia.

Artículo

“El puente y la muralla son símbolos de los dos rostros opuestos de la cultura”.

Ricardo Maliandi

El puente y la muralla

En filosofía conocemos varios casos de conceptos antagónicos. Entre otros, conocemos la oposición que señaló Nietzsche entre Dionisos y Apolo, entre lo apolíneo y lo dionisiaco. En Estética se habla acerca de la oposición entre lo Clásico y lo Barroco, en la filosofía contemporánea se insiste en la oposición entre Modernidad y Post-modernidad. Estas categorías son derivadas de la vieja oposición entre Parménides y Heráclito. Bajo la impronta de lo parmenídeo se nombran grandes momentos en los que predominan una concepción estática del mundo, que remite a la estabilidad del Ser. El

* Es doctora por la UBA en el área de Filosofía, siendo docente-investigadora de esa institución, en las materias de Introducción al Pensamiento Científico en el CBC y de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras. Es profesora titular de la materia Historia de la Filosofía Contemporánea en el Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Lanús y de materias de grado dedicadas a la ética profesional. Ha sido becaria de la UBA y del CONICET. Es autora de *Del monstruo al estratega. Ética y juegos*, Educando (2007) y coautora, junto con Carlos Asti Vera, de los libros *Argumentos y teorías. Aproximación a la epistemología*, Educando (2009) y *Estructuras y procesos. Temas de epistemología*, Educando (2005). Ha escrito distintos artículos y ponencias dedicados a temas de ética y epistemología.

Ser es uno y el mismo; solo el Ser es, el no-ser no es ya que multiplicidad y cambio no pueden ser: son inconcebibles e inexpresables. El término sociológico más adecuado para describir eso es el término de institución, la institución de las cosas, lo instituido. En contraposición, otro aspecto enfatiza otra sensibilidad, enfatiza el aspecto dinámico de las cosas. Heráclito sería la referencia en este caso, en contraposición a Parménides, donde la celebración del cambio es lo que importa. En Heráclito encontramos la actitud que enfatiza la vida, el movimiento, dando por supuesto que en la vida hay algo que no puede abarcarse, encerrarse por completo en lo instituido y en lo ordenado. Para Georg Simmel¹, Heráclito es el primer pensador que nos presenta la esencia del mundo existente como poseedora del movimiento, del eterno transformarse de los opuestos, la muerte de uno es la vida del otro. El mundo, como totalidad, se encuentra en un eterno devenir y perecer. El Ser es el juego sin fin simbolizado por el fuego y por el río que no puede descender dos veces siendo el mismo. En estas dos actitudes, en estos dos estilos de representación del mundo, encontramos en estado puro un antagonismo que podemos rastrear como una constante del pensamiento que, en el caso de los griegos, tomó partido por Parménides. Platón, cuando quiso combinar ambas posiciones, vio en el fluir del devenir la ley de lo ilusorio, lo irreal propio del mundo de los sentidos y entronizó al Ser absoluto de Parménides en el mundo de las ideas lo que expresa un modo de resolver un conflicto básico en la valoración del cambio o de la permanencia. Puede uno arriesgarse a afirmar que, para los griegos, el mundo ya era lo suficientemente sorpresivo y azaroso como para buscar el refugio de lo permanente, de lo estable en las categorías del pensamiento.

El conflicto nómades-sedentarios

En los debates contemporáneos aparece problematizada la idea de comunidad, en especial a partir del encuentro con el otro, con el diferente, con la irrupción del extranjero, del inmigrante, del exiliado. En este punto aparece la huella de Emmanuel Lévinas que intenta pensar la alteridad más allá de toda reducción apropiadora². En las figuras del otro, del extranjero, del exiliado, del migrante se destaca la falta de casa, de seguridad, de propiedad, de posesión, de fundamento. Reaparece la temática de la hospitalidad en Derrida quien, asumiendo un rasgo levinasiano, destaca el carácter “fantasmático” del otro que invade sin permiso, aparece y desaparece en su tránsito entre la vida y la muerte. La relación conflictiva entre el viajero, el migrante, el nómade, el errante, el que está en camino, en tránsito y el que lo recibe, el que está “en su casa”, el sedentarizado, no es más que otra manifestación de una conflictividad básica de la cultura. Para Maliandi la

¹ Simmel, Georg: *Problemas fundamentales de la filosofía*, Buenos Aires, Prometeo, 2005, p. 53.

² Cragolini, Mónica: “Amistades y amores no canónicos. Sobre el debate francés en torno a la comunidad”. En: *Perspectivas Metodológicas*, Ediciones de la UNLa, Año 8, N° 8, pp. 9-19.

conflictividad impregna la cultura, es inevitable. Además de ser conflictiva, la cultura tiene conciencia de su conflictividad y así organiza instituciones destinadas a cumplir funciones anticonflictivas (la psicoterapia, el Estado, Las Naciones Unidas, entre otras). Aunque no se pueda predecir cómo será tal o cual conflicto particular, es posible establecer “formas conflictivas”, según Maliandi. En el fondo conflictivo del hombre, ubica una oposición fundamental: la tendencia permanente hacia lo que falta junto a la tendencia a proteger lo ya conquistado; lo prospectivo (la adquisición del futuro) y lo retrospectivo (la conservación del pasado) asociados, ahora, a los impulsos de ataque y defensa³. Maliandi cita la obra del filósofo árabe Abengaldún (1332-1406) quien elaboró la primera filosofía de la historia, según Ortega y Gasset, sobre la experiencia directa de las luchas entre nómades y sedentarios asentados en los oasis del norte de África. Allí, nomadismo y sedentarismo son vistos como actitudes humanas conflictivas, que se excluyen pero, a la vez, son complementarios, simbolizan lo prospectivo y lo retrospectivo, respectivamente. El enfrentamiento entre estas dos tendencias constituye el inevitable conflicto intrínseco de la cultura, afirma Maliandi.

El sedentarismo construye murallas. Piedra sobre piedra, la muralla aísla y protege a la vez que delata la codiciabilidad de lo que guarda intramuros. Los nómades, en cambio, construyen puentes que les permiten sortear los penosos obstáculos de sus rutas migratorias. Toda técnica bélica no es más que una prolongación de la necesidad básica de tender puentes o construir murallas. Cuando el nómada logra vencer la muralla, el sedentario la perfecciona. “Volar un puente” equivale a levantar una muralla, a restituir el obstáculo natural mientras que “perforar la muralla” implica crear un puente a través del obstáculo cultural. El puente levadizo es parte de la muralla medieval cuando busca detener al invasor. El “asedio”, a diferencia del “asalto” es la paciente espera de que la muralla sea abierta desde adentro, lo que prueba que el sedentarismo puro, el aislamiento completo, la protección perfecta, no existe. El sedentario necesita salir del encierro cada tanto lo que evidencia la precariedad de toda muralla. Una síntesis de nomadismo y sedentarismo da origen a los grandes imperios, según se admite en este análisis. La muralla encierra y, a la vez, despierta la necesidad de expansión. La fuerza del imperio es la fuerza ciega de crecer y cuando se detiene el crecimiento, comienza su decadencia. El impulso expansivo proviene del nomadismo ancestral que late en el sedentario amurallado. La sucesión nomadismo, sedentarismo, imperialismo está determinada por la ineliminable conflictividad fundamental entre lo prospectivo y lo retrospectivo, entre la necesidad conflictiva de expansión y conservación.

³ Maliandi, Ricardo: “El puente y la muralla”. En: *Cultura y conflicto*, Buenos Aires, Biblos, 1984.

“El imperialismo representa una creciente complicación en la dinámica propia de las instituciones-puente y las instituciones-muralla que se enfrentan en toda forma de vida política”.

El imperio no puede amurallarse completamente. El caballo de Troya es el ejemplo del puente furtivo, del espionaje, de la infiltración que en las sociedades capitalistas se institucionaliza a través de las “grandes inversiones”, en la propaganda política, en la manipulación de la opinión pública. Las instituciones-muralla, en cambio, provienen de la astucia del sedentario y se elevan como murallas invisibles cuando las visibles ya fueron derribadas. De allí el surgimiento de la policía, la aduana y los distintos medios de censura o control social. Dentro del imperio, las colonias requieren una doble fortificación amurallada, tanto para contener al invasor foráneo como para sofocar cualquier intento de rebelión interna.

El conflicto nómades-sedentarios, expresado a través de los símbolos del puente y la muralla, destacados por Maliandi hace ya más de veinte años, cobran nueva vigencia. Desde esa época, Maliandi nos recuerda que si bien es “racional” buscar soluciones a los conflictos, no es racional buscar la eliminación de la conflictividad que, como tal, es ineliminable por lo que toda planificación de “solución final” además de ineficaz normalmente resulta neciamente criminal.

El necesario extranjero

La vida nómada convoca la aventura del viaje y, como afirma Nietzsche, los viajes son procesos de descubrimiento, básicamente de autodescubrimiento. El viaje es una experiencia de tránsito, de transición, es un pasaje del que nunca se vuelve tal como se partió. Todo viaje es una aventura, una incursión en lo desconocido, en lo distinto, en lo que desafía nuestros hábitos y nuestras creencias más estables. Viajar es, en principio, abandonar la seguridad de lo conocido para internarnos en *terra incognita*, allí donde somos extranjeros pero donde esperamos ser recibidos como *hostis*. Entre los griegos antiguos, *hostis* es el peregrino, el extranjero y *hospes* es el que lo recibe. Originalmente, el término *hospes* significaba “el que hospedado” aunque en su uso ha devenido actualmente en su contrario, “la persona hospedada”. En latín, *hospes*, “huésped”, es síncopa de *hostipets*, de *hostis*, que después fue “enemigo” pero antes significó “extranjero”, y la raíz *pa-*, “alimentar”, de *pasto* y *padre*. Un huésped es, pues, etimológicamente, el que da de comer a un extranjero. Pero la hospitalidad es, en la Antigüedad, una relación recíproca y para siempre, que impone deberes sagrados cuyo quebrantamiento puede considerarse un sacrilegio, de modo que si A es huésped de B, B es huésped de A aunque nunca haya tenido oportunidad de recibirlo en su casa. Se comprende, entonces, cómo la palabra que designa al que recibe puede designar también al que es recibido, y cómo

esa relación sagrada se mantiene aunque las dos personas estén separadas o no vuelvan a verse en su vida. Así, la palabra *hospes* designa también al visitante y, en general, al amigo.

Como vemos, *hostis*, como el griego *xénos* (extranjero), en su origen, no significa “enemigo”, por el contrario, se asimila mejor al *philos*, al amigo, el que es sagrado y debe ser respetado en su diferencia. Según Massimo Cacciari⁴ para los antiguos pueblos mediterráneos, la hospitalidad es un proceso dialéctico que no da lugar a la asimilación del *hostis* o del *xénos* justamente porque es sagrado en su otra identidad e individualidad respecto a la del huésped. El *hostes* es también siempre *hostis*, está siempre en condición de llegar a ser un caminante, un viajero, alguien necesitado de hospitalidad. *Hostis* y *hospes*, así, no son dos personajes distintos sino dos estados dentro de la dinámica del viajar que los incluye a ambos. Al respecto afirma Cacciari:

“Dos naves, *hostis* y *hospes* “cada una de las cuales tiene su meta y su camino”, pueden encontrarse y celebrar fiestas entre sí, pero jamás detenerse, jamás devenir-uno, jamás reducirse a lo mismo. Justamente en el momento en que se reconocen, “la omniposesiva violencia de nuestra tarea nos obliga a separarnos de nuevo, a andar por mares y por suelos diversos”. Esta es la ley que está por sobre ellos: ser amigos en el ser extraños. Y estar por esto siempre “abiertos” a la posible catástrofe de la propia *xenía*, ya que nada asegura lo *xénos* al *philos*, nada garantiza tal relación. Esta es, por el contrario, la más arriesgada.”

El justo nombre de amistad no puede ser más que el de *xenía*. Quien encuentra en sí mismo, en lo propio del Sí, lo *xénos*, necesariamente será su *hospes*. Solamente podrá separar este símbolo destruyéndose, pero tal símbolo no podría subsistir si no es en peligro, ya que los amigos son naves, constantemente impulsadas lejos la una de la otra. Y justo entonces se amarían máximamente: en su distinguirse, en el ver y reconocer cada una la singular vía de la otra, afirma Cacciari.

Actualmente las cosas han cambiado, los viajeros ya no son considerados *hostis* sino inmigrantes, exiliados, refugiados o, en el mejor de los casos, turistas y no encuentran ya huéspedes con quienes cohabitar en la diferencia y el contraste, sino individuos “idiotas” que no recuerdan haber sido ellos también extranjeros.

El nomadismo contemporáneo

Frente al poder instituyente de la Modernidad y su capacidad de sedentarizar y crear categorías sedentarias, Michel Maffesoli recurre a Nietzsche

⁴ Cacciari, Massimo: *El Archipiélago*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

en sus análisis sociológicos y valora el cambio, la dinámica social como una estructura arcaica que reaparece en distintas épocas. El nomadismo contemporáneo puede compararse con el de los poetas dionisiacos de la antigüedad, el de los ascetas hinduistas, el de los monjes de la primera época del cristianismo, o el de los templarios. Es comparable porque representa una constante hermetista, subterránea pero intensa. Estas estructuras no desaparecen nunca, se visten de maneras diferentes. En *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, mediante la metáfora del nomadismo, expone la resistencia del hombre contemporáneo a confinarse en un solo domicilio, una sola profesión, un núcleo familiar determinado, incluso una identidad sexual. La navegación libre por Internet, el comportamiento de las muchedumbres en los centros comerciales, el éxodo y, en general, los medios por los que el individuo expresa un nuevo deseo de libertad son objeto de estudio. Bajo apariencias afables que producen hasta indiferencia, bajo formas cada vez menos políticas, hay fuego latente bajo el hervidero de lo social. Pero, el nomadismo no es consciente de sí mismo. Es hora de tomar en serio el nomadismo que rehabilita valores dionisiacos, afirma Maffesoli. Dionisos es lo extraño y el extranjero absoluto, lo ambiguo sexual. Siempre lo representan bifronte: por un lado es el gran varón, fuerte y barbudo, y por el otro lado, es el efebo afeminado. Para los griegos, la alteridad, lo otro es Asia. Dionisos viene de oriente más allá de Tesalia, del otro lado del Mediterráneo. Es importante la imagen mítica de lo oriental, y por oposición a los dioses del panteón, que son dioses uranios, es decir, dioses de lo cognitivo, del cerebro. Dionysos, en cambio, es un dios que se arraiga a la tierra, tiene barro en los pies, no pies de barro, sino pies embarrados, y es en ese sentido que es extraño, ambigüedad, extraño absoluto. En Dionisos tenemos al dios vagabundo, que une a Oriente y Occidente, a veces en marcha hacia la India, de donde provienen sus raíces. Este vagabundeo estructural lo convierte en el dios de los pastores, de los cazadores, de los vagabundos. Su dimensión salvaje se expresa en los atributos fálicos, viene a alterar las certezas establecidas, reinstaura la circulación propia de la vida⁵. En su momento, los ciudadanos de la pujante polis moderna, progresista y trabajadora, muertos de aburrimiento, terminaron por abrir sus puertas y dejaron entrar a Dionisos.

El nomadismo contemporáneo es antitético al Estado moderno ya que solamente sedentarizando, territorializando, es posible dominar. Si caracterizamos a la modernidad como la época del “encierro domiciliario”, enclaustramiento y confinación, el nomadismo y la vida errante expresan la rebelión contra el orden establecido, resistencia todavía no terminada de evaluar ni de considerar en cuanto a sus consecuencias. Maffesoli cree que la modernidad y la posmodernidad pueden ser consideradas como sensibilidades

⁵ Maffesoli, Michel: *El nomadismo, vagabundeos iniciáticos*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 136.

que se pueden suceder, que podemos encontrar en distintos momentos de las historias humanas de los dos últimos milenios. Para este autor, hay una relación dialéctica entre el orden y el desorden, algo que enfatiza la vida, el movimiento, dando por supuesto que en la vida hay algo que no puede abarcarse, encerrarse por completo en lo instituido y en lo ordenado; serían así dos estilos de representación y de organización de la sociedad.

Se muestra así también la porosidad de las instituciones, la fragilidad por porosidad de las instituciones, sigue existiendo como tal, pero para emplear una expresión matemática, las instituciones son conjuntos vacíos, fortalezas vacías y dentro de esas instituciones se da lo que llama tribalismos, es decir, la constitución de pequeñas identidades afectivas. Nómada es otra de sus categorías para definir al hombre contemporáneo, al miembro de la tribu. El nómada es el hombre que va de una tribu a otra, que no tiene una única identidad ideológica, sexual, profesional o de clase, que no se deja encerrar dentro de roles que antes eran definitivos, en instituciones como el matrimonio. El nómada puede pertenecer simultáneamente a numerosas tribus.

El caso Nietzsche es instructivo. Al igual que Zarathustra, Nietzsche es un viajero, una caminante, un callejero, un “apátrida”. No le gustan las llanuras, prefiere las elevaciones, las alturas y justamente en uno de estos paseos de altura es que descubre la evidencia extática del eterno retorno. En el acto de la creación se da el destino de llegar hasta las últimas consecuencias del exilio interior, se efectúa aisladamente pero, paradójicamente, la “patria desconocida del artista”, es la que le permite crear o, más bien, hacer resurgir arquetipos con los cuales nos identificamos. Frente a visiones apocalípticas o catastróficas, Maffesoli propone valorar el regreso de lo trágico, la importancia de lo cíclico, la valorización de lo móvil al favorecer la revuelta contra lo instituido y ayudarnos a redescubrir a los autores malditos, a los locos, a los etiquetados de “irracionales”. Esta aventura evoca el recorrido que cada uno debe hacer por las suyas.

El retorno de Dionisos, y con él del sentimiento trágico de la vida, implica (no explica) el abandono de los grandes proyectos y conceptos, cosificaciones muertas en su estatismo teórico, para recuperar lo cotidiano como verdadero principio de realidad que desplaza su atención hacia lo común, la moda, las apariencias, las máscaras barrocas y la teatralidad. El aventurero (nómada), el jugador, son figuras revalorizadas

Dionisos, el dios cabrío, puede ser visto como una estructura antropológica, algo que perdura a través de los siglos y que, cada tanto, encuentra la manera de expresarse, que implanta un “régimen nocturno”, una comunión que suspende las bajezas, los compromisos y las cobardías del régimen

diurno de la existencia. Dionisos permite la salida de sí, deshace las trabas institucionales, evoca la vida errante primitiva.

Entre los medios que cada sociedad utiliza para reinstalar la movilidad, para suspender momentáneamente el esfuerzo constante de las instituciones para crear costumbres, para hacer legal el exceso, por un rato, está la fiesta. Allí se presenta el “eterno femenino” que no es feminista pero que repite lo que une al hombre con la naturaleza bajo la máscara de Dionysos, el más femenino de los dioses masculinos. Dionisos, el dios de las mujeres reintroduce la *physis* en el seno del *nomos*, violencia fundadora que es anamnesis del estar-juntos, que reasegura la estabilidad de la sociedad.

Maffesoli recurre al concepto de “socialidad” para indicar un particular modo del estar juntos en sociedad. Así destaca como una nota de lo dionisiaco, lo festivo que irrumpe esporádicamente, reaparece cada tanto como una válvula de escape, por un rato, más que para destruir el orden imperante, para aflojar la tensión, para renovar las fuerzas de cohesión. Sin prohibiciones y sin normas represivas no hay comunidad posible pero tampoco este aspecto agota el fenómeno de la socialidad. Maffesoli destaca el carácter de la “socialidad”: un ser-juntos primordial, arquetípico, que pone en escena los caracteres reputados como “frívolos”, a fin de celebrar la vida, aunque sea teatralizando la muerte, como si la fiesta supusiera un gesto de burla a la muerte a la vez que renueva los cimientos del estar-juntos. Al respecto afirma:

Sí, hay muerte en la exacerbación del cuerpo. Es cierto que la frivolidad y la apariencia señalan la finitud y la impermanencia de todas las cosas. Pero tal proximidad puede llegar a un exceso de vida. La decadencia, no lo repetiremos nunca lo suficiente, no es una destrucción total, sino el hecho de que ciertos elementos, que participaron en la construcción de un mundo, se saturan⁶.

En este planteo se admite que Nietzsche y su decir “sí a la vida” es una fuente de inspiración para comprender nuestro tiempo. Los objetos fetiche (cualquiera que sean: vestimenta, teléfono celular, etc.) son constitutivos de las personas, en el sentido etimológico de “máscara”, en los diversos roles de la teatralidad. Estos rituales, signos de reconocimiento, constituyen los cimientos del lazo social muchos más fuertes que la moral universalista de los derechos del hombre, de la política, del contrato social. Este “lugar que hace lazo” sería el receptáculo de un destino común. En este sentido, el territorio, festivo o banal, es la metáfora del cosmos, del *mundus*, el *mitwelt*.

⁶ Maffesoli, Michel: *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades postmodernas*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 124.

Llegando al reconocimiento del otro, vivo, al lado mío, sobre un territorio común, lo trágico, inducido por la aceptación de ese mundo conduce también al reconocimiento y a la aceptación del otro en mí mismo⁷.

Internet, el viaje inmóvil

Desde la época en que el hombre primitivo inventó artefactos para navegar, el mar ha sido un puente, el lugar de conexión, de comunicación, de diálogo. Son varios los nombres del mar. Para los griegos, el más común era "thálassa". *Mare nostrum*, Mediterráneo, son nombres propios. "Pélagos", en cambio, representa la vasta extensión de alta mar. El mar por excelencia, según Massimo Cacciari, es el *archi-pélagos*, el lugar de puente, de relación, de diálogo entre las distintas islas que lo habitan. La navegación también expresa un nuevo deseo de libertad ya que solamente sedentariizando, territorializando, es posible dominar. La idea de navegar convoca el esquema de la fuga, esquema que posee raíces arcaicas y surge en momentos específicos. La metáfora del viaje expone esta resistencia del hombre contemporáneo a confinarse en un único nombre, en una única identidad, incluso sexual. El nomadismo, hoy en día, es el recuerdo nostálgico de alguna aventura fundadora. Instalados en las postrimerías de la sociedad industrial, renacen algunos mitos que alivian la pesadez de lo instituido: el del caballero andante, la búsqueda del sol o del Santo Grial o de El Dorado. El recuerdo de una juventud virginal, de un amor puro, de un ideal incontamido, le confiere nuevo vigor a la cultura.

Ulises es la figura paradigmática del viajero. El prestigioso helenista Carlos García Gual nos recuerda que si bien el rey de Ítaca ya figuraba como un caudillo entre los reyes aqueos de la *Iliada*, y ya allí estaba caracterizado por su astucia y su habilidad oratoria, es en la *Odisea*, el poema que lleva su nombre (*Odiseo*), donde lo vemos actuar en su compleja personalidad. Ulises fue un valeroso combatiente en la guerra de Troya, pero la *Odisea* deja atrás ese aspecto bélico para evocar nuevos rasgos de su persona, para presentárnoslo como un héroe aventurero, inteligente, armado de astucia para afrontar con éxito los peligros de un complicado regreso a su isla patria. A este Ulises, como héroe moderno, ilustrado, y desengañado se han referido Adorno y Horkheimer en el primer capítulo de su *Dialéctica de la Ilustración*. Aquí Ulises es el héroe resignado que vuelve, cumplida su faena en la penosa guerra de Troya, a su patria. La relación del héroe con su familia es un trazo esencial en la historia. Ulises no es *aiikos*, no es alguien que no tiene casa y hace de la nave su casa. Por el contrario, sabe que su deber es volver a su reino donde su esposa, Penélope, lo espera con una fidelidad ejemplar. También lo espera su padre, el viejo Alertes y su hijo Telémaco.

⁷ Maffesoli, Michel: *El instante eterno...*, ob. cit., p. 191.

Como cualquier figura mítica, la de Ulises se ha prestado a muy distintas recreaciones e interpretaciones a lo largo de una tradición literaria de siglos. En oposición al final ingenuo de la *Odisea*, las versiones contemporáneas desmitifican al héroe para indicar que no es posible esa amable solución final del encuentro feliz con su paciente mujer y su patria. Tras los veinte años de ausencia, el héroe no volverá a encontrar la Itaca anhelada, porque sus anhelos no encuentran sino una realidad trastocada por el paso del tiempo y las trayectorias de otras vidas. En esos finales desencantados se nos advierte que Ulises va a encontrarse con un nuevo enemigo, que no podrá derrotar: el paso del tiempo implacable. ¡Pobre Ulises que vuelve veinte años más viejo! ¡Pobre Penélope que en esos veinte años ha planeado su vida resignada a esa ausencia, con sus propias ilusiones frustradas! Con el regreso del héroe al hogar no puede recuperarse el tiempo perdido y sí, en cambio, hay que buscar una sutura que se ha vuelto imposible después del largo vacío de veinte años.

“Todavía en nuestra época, tan desencantada y falta de modelos míticos, pero tan colmada de exilios y naufragios, el redivivo Ulises, aventurero y fantasioso, pervive en la literatura y la memoria como paradigma del viajero condenado al amargo exilio por el amplio mundo, pero esperanzado por volver un día a su patria y al amor de los suyos, impulsado por la honda nostalgia de su lejana Ítaca. El regreso puede ser arduo y quizás con un final menos feliz que en el antiguo poema homérico”, concluye en su escrito García Gual⁸.

Si el mar es el lugar privilegiado de los viajes de aventuras, Ulises es el modelo ejemplar, el arquetipo de todos los viajeros. Ulises no abandona su patria para conquistar otra, el principal motivo de sus aventuras es la curiosidad, el afán de conocimiento. Ulises es el marinero nómada, ebrio de aventuras que, al igual que Eneas, vuelve a su patria por deber. Con parecido destino, otros héroes desafían los peligros del mar luego de Ulises: Simbad, Robinson Crusoe y el doctor Lemuel Gulliver.

La navegación libre por Internet, el comportamiento de las muchedumbres en los centros comerciales, el éxodo y, en general, los medios por los que el individuo expresa un nuevo deseo de libertad son objeto de estudio. El concepto de movimiento, navegación, está implícito en las comunicaciones en Internet. La paradoja de las nuevas tecnologías consiste en que estas *inmovilizan* al sujeto en lugar de *permitirle moverse*. En el ciberespacio se produce una estandarización del viaje, donde el pasajero permanece inmóvil, esperando a ser trasladado. ¿Qué se desplaza en este curioso viaje?

⁸ García Gual, Carlos: *Ulises hoy (Odiseo , el más moderno de los héroes griegos)*. En: <http://www.humanrights-observatory.net/ulisses/connect/ponencia2.htm>

En Internet desaparece el cuerpo ya que la red no transporta átomos sino bytes, entonces, ¿cuál es el cuerpo que se presenta en la navegación por Internet fuera del cuerpo de la escritura o de las imágenes que nos muestra la pantalla? Este nuevo ciudadano, consumidor de nuevas tecnologías, el que podría resultar potenciada por ese nuevo e inmenso flujo de información y por tantas nuevas posibilidades de inspiración o escape, se ve, paradójicamente, fijado a una silla. Movimiento universal desde una silla inmóvil, que reconocen tanto los apoletas como los críticos. Encerrado en la oscuridad de su pequeño gueto doméstico, un cibernauta puede, durante horas, envolverse en la ilusión de que su núcleo de amigos, sus preferencias, sus intereses, sus manías, sus amores y hasta sus odios viven encapsulados en esa especie de nueva bola de cristal a la que puede castigar mudándose de sitio ¿Puede? Numerosas encuestas indican que no siempre es así, y que su actitud equivale a la del heroinómano, exagera Juan Luis Cebrian⁹. El cibernauta no es solo un navegante sino que, en sentido literal, es un navegante solitario. La realidad sobre la que opera es virtual y, en gran parte, un producto de su propia imaginación. Esto produce, en muchos casos, un verdadero efecto hipnótico cuando siente que es la pantalla quien le hace compañía, cuando se aísla de las personas con las que convive para conectarse con sus millones de amigos virtuales a los que siente tanto más íntimos que a los reales Superada la necesidad de la presencia física, el chat pasa a ser un curioso lugar para encuentros eróticos: no exige exponer el cuerpo mientras que la correspondencia *on-line* pasa a ser un nuevo género literario que, normalmente, crea la ilusión de una relación profunda cuando las piezas faltantes de esta comunicación “sin cuerpo” se completan con imaginación y fantasía. Por un lado, lo virtual se refiere a aquello que tiene una existencia aparente pero, por otro lado, instaura una realidad que logra surtir efectos sobre el mundo para transformarlo. El ciberespacio aparece como una zona intermedia entre la realidad y la imaginación, un espacio de juego, de fronteras movedizas, un espacio de ilusión que lleva implícito, a la vez, la posibilidad de desilusión. En más de un sentido, el ciberespacio puede ser visto como una tercera zona, mediadora entre lo objetivo y lo subjetivo, un *Spielraum*, un espacio de juego. En este nuevo ámbito, el sujeto se torna una continuación de la máquina y su virtualidad hasta el punto de propiciar la ausencia o el cambio del nombre o el uso de apodos ya que se puede “jugar” a asumir otra personalidad, otra edad, otro sexo. Tanto mágico como siniestro, el mundo virtual del ciberespacio propicia la aparición de un nuevo tipo humano caracterizado como alguien más interesado en tener experiencias excitantes y entretenidas que en acumular bienes, capaz de cambiar rápidamente de personalidad para adecuarse a cualquier nueva realidad -real o simulada-, que ya no reacciona como sus padres y abuelos,

⁹ Cebrian, Juan Luis: *La red. Como cambiarán nuestras vidas los nuevos medios de comunicación*, Madrid, Taurus, 1998, p. 82.

los burgueses de la era industrial, afirma Jeremy Rifkin¹⁰. Para este autor, en esta nueva era, la gente adquiere su identidad en forma de pequeños segmentos comerciales. Lejos queda la dureza de una era dedicada a la explotación y transformación de los recursos físicos. Esta nueva cultura es más suave, más ligera, la conciencia racional se torna sospechosa mientras que los deseos eróticos, ilusiones y sueños del inconsciente salen a la luz y se convierten en realidad o, mejor dicho, en hiperrealidad. Se muestra y ensalza la cara oculta de la fantasía. Es un mundo vuelto del revés.

En la generación de la red, millones de adolescentes, a punto de entrar al mundo productivo, permanecen largas horas *on-line* al sentirse miembros de una tribu universal mientras sucumben al aislamiento para entregarse a una realidad distinta e imaginativa que, a diferencia del mundo cotidiano, no les exige responsabilidades mientras desarrollan fuertes mecanismos de identificación con la máquina en el uso del ciberespacio. La revolución tecnológica está, en gran parte, protagonizada por los adolescentes, ellos son los que programan la máquina, la interrogan, a la vez que descubren los secretos de un mundo onírico con el que se identifican. En buena medida, gran parte de la socialización ocurre en esta navegación inmóvil, sin la mediación del cuerpo.

Curioso y novedoso modo de viajar. Sedentarismo del cuerpo y nomadismo del alma que restituyen, en parte, el mito platónico de La Caverna. En el libro VII de *República*, Platón muestra unos prisioneros encerrados, atados y condenados a mirar constantemente las imágenes que desfilan en la pared de la caverna, tomando como realidad las sombras que se proyectan. Para algunos, las imágenes de la pantalla, con sus luces y sombras, vuelven ahora interactivo al prisionero que ya puede liberar su mente del cuerpo para incursionar en otras realidades cuando la máquina intermedia en la creación de una realidad que no es mera sombra. Vencemos la distancia por la velocidad de la información, derrotamos las fronteras reales por medio del vuelo virtual. Para el mañana no habrá quizá límite geográfico sin superar, construiremos una cibergeografía cuya tele-exploración se hace desde ya sorprendentemente posible. El cibernauta, con sus prótesis electrónicas, adquiere formas inusitadas de movilidad de la mente, despreocupado, liberado de la movilidad del cuerpo. Así, deslocalizándose, desterritorializándose, sus prótesis apabullan lo ya socializado. El paseante, prisionero en estas redes, habita en un universo diverso, disperso pero almacenado en una pantalla a la que puede asistir como ciberturista, ciberviajero, alcanzando el ideal tan promocionada por los estoicos primero y luego por Kant: ser ciudadano del mundo.

¹⁰ Rifkin, Jeremy: *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 247.

En tanto orden postradicional, la modernidad institucionaliza la duda y presenta como provisorio todo conocimiento, lo que obliga a una permanente revisión del orden social y, con ello, de la idea de comunidad. Esta reflexión adquiere una dimensión ética ya que la elaboración de la identidad requiere el establecimiento de ámbitos de confianza y seguridad ontológica. La constitución de un *ethos* fatalista o irracional es vista como una respuesta generalizada ante una cultura secular portadora de riesgos¹¹. Indeterminación, incoherencia, ilogicidad, irracionalidad, ambigüedad, confusión e inexpresabilidad son lo otro de la modernidad que se instala en su reverso.

Turistas y vagabundos

La globalización nos ofrece formas nuevas e inexploradas de enfrentamiento en el conflicto entre nómades y sedentarios. La libertad de movimiento, una mercancía siempre escasa y distribuida de manera desigual, se convierte en un factor de estratificación entre los de arriba y los de abajo. Ser local en un mundo globalizado es una señal de penuria y degradación social, afirma Bauman. Curioso y novedoso modo de viajar. Sedentarismo del cuerpo y nomadismo del alma que restituyen, en parte, el mito platónico de La Caverna. En el libro VII de *República*, Platón muestra unos prisioneros encerrados, atados y condenados a mirar constantemente las imágenes que desfilan en la pared de la caverna, tomando como realidad las sombras que se proyectan. Para algunos, las imágenes de la pantalla, con sus luces y sombras, vuelven ahora interactivo al prisionero que ya puede liberar su mente del cuerpo para incursionar en otras realidades cuando la máquina intermedia en la creación de una realidad que no es mera sombra. Vencemos la distancia por la velocidad de la información, derrotamos las fronteras reales por medio del vuelo virtual. Para el mañana no habrá quizá límite geográfico sin superar, construiremos una cibergeografía cuya tele-exploración se hace desde ya sorprendentemente posible. El cibernauta, con sus prótesis electrónicas, adquiere formas inusitadas de movilidad de la mente, despreocupado, liberado de la movilidad del cuerpo. Así, deslocalizándose, desterritorializándose, sus prótesis apabullan lo ya socializado. A pesar de esta nota común en el mundo globalizado, asimilar la movilidad sin discriminar puede dar lugar a confusión. Bauman destaca un nuevo antagonismo en los modos de moverse a través de las figuras del turista y el vagabundo. El primero es aquel que tiene la libertad y el permiso para moverse por donde quiera mientras su nacionalidad y sus ingresos se lo permitan pero siempre acotado a un tiempo limitado. Para el turista hay luz verde mientras que se prenden las luces rojas para el vagabundo que sería aquel que tiene como nacionalidad un país pobre, cambia de lugar para ganarse la vida y es

¹¹ Ulrich Beck recurre a la denominación "sociedad del riesgo -*Risikogesellschaft*- Risk Society" para destacar el carácter postradicional de nuestra época. Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998.

un potencial inmigrante. Ante el vagabundo se levantan nuevos muros, no solamente las fronteras, también dentro de las ciudades donde se les niega el acceso a lugares que antes eran públicos. Los turistas son recibidos con los brazos abiertos mientras que los vagabundos saben que no son bienvenidos en ningún lado. Los vagabundos se desplazan porque huyen de un mundo local hostil para encontrarse con mayores hostilidades ya que son tomados como chivos expiatorios y causa de todos los males sociales. Para los empresarios, administradores e intelectuales globales, identificados como turistas, se dismantelan las fronteras nacionales mientras que para los vagabundos se levantan las murallas de los controles migratorios, las leyes de residencia, las políticas de “calles limpias”. Los fosos que los separan de los lugares deseados son cada vez más profundos y los puentes resultan ser levadizos, se los recibe con el entrecejo fruncido y, si no tienen suerte, los detienen y deportan apenas llegan, afirma Bauman.

Para ellos, su suerte es cualquier cosa menos expresión de libertad. Estos son Los vagabundos; oscuras lunas errantes que reflejan el resplandor de los soles turistas y siguen, sumisas, la órbita del planeta; mutantes de la evolución posmoderna, monstruosos marginados de la nueva especie feliz. Los vagabundos son los desechos de un mundo que se ha consagrado a los servicios turísticos¹².

Para este autor, las tensiones entre los establecidos y los recién llegados rehabilitan la dialéctica del amo y el esclavo. Los extranjeros son culpables hasta que se demuestre su inocencia. Todo modelo de orden social es selectivo y exige el recorte. La poda, la segregación, la separación o la extirpación de aquellas partes que aparecen como “sobras” es la parte esencial de las políticas de Estado. Los pasaportes, las visas de entrada y salida, las aduanas y los controles migratorios son el centro de interés de las políticas estatales. Ya no hay “estatuas de la Libertad” que reciban a las masas migratorias oprimidas. En este ambiente se advierte un especial recrudescimiento de la xenofobia, de los fantasmas del tribalismo, al calor de la creciente sensación de inseguridad. “Culpar a los inmigrantes” -los extranjeros, los recién llegados- de la paralizante sensación de inseguridad se va transformando en un hábito político redituable. Así, según Bauman, el panorama europeo no puede ser más desalentador: los alemanes culpan a los polacos, los polacos a los ucranianos, los ucranianos a los kirguices y a los uzbekos, mientras que los países demasiado pobres para atraer a vecinos desesperados como Rumania, Bulgaria, Hungría y Eslovaquia, dirigen su cólera contra los sospechosos de siempre: los gitanos, que son nativos pero errantes, por lo tanto, son siempre y en todas partes, recién llegados y extranjeros. Como se señalan en distintos análisis y como ya nos había

¹² Bauman, Zygmunt: ob. cit., p. 121.

advertido Kant, una comunidad puramente inclusiva, fraternal y tolerante es una utopía. La globalización ha reemplazo al universalismo porque la primera es supraestatal, *de facto*, naturaliza lo que sucede mientras que el universalismo suponía la anticipación de una idea regulativa. A pesar de lo sombrío del panorama que nos pinta, Bauman no baja los brazos. Para este sociólogo kantiano, la república es la única alternativa a las ciegas, erráticas y descontroladas fuerzas de la globalización.

En conclusión, el antagonismo señalado por Maliandi a través de los símbolos del puente y la muralla sigue siendo apto para repensar el tipo de lazo social que se establece en las sociedades contemporáneas donde, bajo formas novedosas, se reiteran las estructuras conflictivas de la cultura. El imperativo de nuestra época impone ocuparse de lo que Bauman llama “las consecuencias humanas de la globalización” especialmente para revisar sus consecuencias perversas evidenciadas en los nuevos modos de la exclusión social, de la intolerancia y de la xenofobia.

Razón y dilema trágico

María Teresa Calatroni*

Resumen

Desde el punto de vista ético, “lo trágico” representa una forma extrema y singular de conflictividad que se manifiesta no solo en un conflicto entre deberes que cuestionan la justicia y la moralidad sino también en un verdadero desafío para la razón. Desafío que tradicionalmente se ha expresado en posturas unilaterales y extremas, permanentemente enfrentadas entre sí: racionalismo e irracionalismo. El objetivo del presente trabajo es tratar de mostrar por un lado, que en lo trágico, como en la realidad toda y particularmente en la existencia humana, conviven por igual elementos racionales e irracionales, y por otro, que el supremo desafío de la razón es el de reconocer sus propios límites. Parte para ello del análisis de tres dilemas clásicos: el de Agamemnon de Eurípides, la Antígona de Sófocles y el sacrificio de Abraham. Se los considera como un tipo especial de conflicto normativo entre valores o deberes, ambos positivos, donde no existen criterios para establecer cuál debe prevalecer. Implican siempre un “plus”, un “sacrificio” de algo o de alguien que permanece como “resabio”, llámese culpa o remordimiento, en la medida en que solo se puede salir del dilema por una vía moralmente prohibida, que origina la “culpa trágica”, una “culpa sin culpa”, distinta de la culpa moral, pero que implica siempre “una responsabilidad trágica”. Los tres, participan también de una “conflictividad sincrónica”: la oposición entre el deber o la ley universal y lo único, lo particular, lo diferente. Si Agamemnon es el héroe trágico que elige la razón de estado; la desobediencia civil de Antígona prioriza la fidelidad a su verdad y a su amor fraternal. Abraham abre, en cambio, una nueva dimensión que trasciende el plano de lo humano y se enfrenta al “absurdo”, a la total incertidumbre, a lo que lo trasciende y que desafía a la razón. Cree porque quiere creer y quiere creer porque no comprende, porque la razón enseña a dudar. Llega a su verdad a partir de admitir racionalmente la imposibilidad de entender, tal es el examen racional que tiene la energía de hacer. Es la razón misma la

* Es profesora de Filosofía por la UBA. Inició su carrera docente en la Facultad de Filosofía de la UBA, en la cátedra de Antropología Filosófica y de Ética. Se desempeñó como profesora de Filosofía y de Ética en la Escuela Superior de Periodismo. Actualmente es profesora titular de Historia de la Filosofía Contemporánea en UCES, y docente en Ética y Problemas Especiales de Ética en UCES. Es profesora titular de Ética en el Instituto Superior de Comercio Exterior de la Fundación Standard Bank y de Antropología Filosófica para Graduados (U.J.F.K). Es miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas. Ha publicado artículos y colaboraciones de su especialidad en distintas revistas y congresos.

que reconoce su limitación y no por eso se está frente a lo irracional. Razón y vida son opuestas, pero justamente por eso se necesitan y se aúnan. El dilema trágico abre la posibilidad de acceso al misterio de la existencia del hombre y del universo y a afirmar que podemos conocer racionalmente el principio, pero no el origen.

Artículo

Toda tragedia implica un conflicto, pero no todo conflicto es trágico. Tampoco todo conflicto trágico es un dilema. Por eso, trataremos de circunscribir nuestro trabajo a tres casos paradigmáticos que, a nuestro entender, se encuadrarían dentro de la categoría de “dilemas trágicos”, desde el punto de vista ético y analizar el papel de la razón en cada uno de ellos.

Todo conflicto supone un tipo de relación entre instancias diversas como una forma de choque, lucha o colisión dentro de sistemas dinámicos. Choques que pueden producirse en la interrelación entre individuos, grupos o sistemas que generan tensión, pero una tensión peculiar, en la medida en que es ella misma la que sostiene la relación. Los elementos que la componen no están relacionados armónicamente sino por lo contrario, por la disarmonía, por la lucha o por el enfrentamiento. Enfrentamiento frente al cual no cabe la indiferencia, porque implica la necesidad de decidir y compele a la voluntad y a la razón a tomar partido, a elegir.

Lo conflictivo está presente en todas las relaciones de la vida de los individuos, de las culturas y las naciones, en suma en el “mundo de la vida”, donde la concordancia y la armonía se rompen y dan lugar al conflicto. Armonía y desarmonía, son elementos componentes de toda realidad y se suceden necesariamente uno al otro.

El “conflicto trágico” constituye un tipo particular de conflicto que lleva a preguntarse en qué consiste el fenómeno de lo trágico. No desde el punto de vista metafísico, como fondo oscuro y caótico del universo, ni como una manifestación meramente estética, sino como una conflictividad ético-anropológica.

El conflicto trágico

Lo *trágico* enfrenta al hombre con lo que Karl Jaspers llama “situación límite”; Unamuno “el sentimiento trágico de la vida” y que Rubén Darío advierte en la angustiada queja de sus versos: “ser y no saber nada/ y ser sin rumbo cierto/ y el temor de haber sido y un futuro terror/ no saber adónde vamos y de dónde venimos”. Patentiza la debilidad del hombre, la conciencia de su finitud, la angustia y la incertidumbre frente a lo desconocido, aunque es en su desamparo, donde cobra conciencia de su libertad.

Lo trágico muestra lo *grave*, lo *pesado* de la existencia, lo extremadamente conflictivo que pone al hombre frente a una “experiencia extrema” en la que el contraste dramático se convierte en la esencia misma de la *tragicidad*. Por eso, en la medida en que lo “trágico” nos enfrenta a nosotros mismos, a nuestra libertad y al sentido de nuestra existencia, no caben frente a él ni la pasividad ni la indiferencia. Obliga a decidir, a una decisión existencial que compromete a toda la persona, la de ser yo mismo y, por ende, a actuar en uno u otro sentido. Es aquí donde reside la dimensión ética del conflicto trágico y es a partir de este punto de vista que trataremos de analizar los de Agamemnon, Antígona y Abraham.

Si pasamos revista a algunas de las concepciones sobre la tragedia, encontraremos en todas ciertos elementos comunes. Hegel¹ en su “*Introducción a la Estética*”, hace referencias capitales sobre el tema, y admite que, en el seno de las mejores tragedias griegas existe siempre un conflicto, una “colisión trágica”; colisión que no es entre bien y mal, sino entre proposiciones parciales, donde siempre hay algo bueno en cada una de ellas y, refiriéndose particularmente a Antígona, extrae de allí su concepción de “sufrimiento trágico”.

F. H. Bradley², admite también la idea de algún tipo de colisión o conflicto entre sentimientos, modos de pensar, deseos o aspiraciones. Uno o varios tipos de conflictos que, según el caso, relacionan desarmónicamente elementos entre sí. Pero añade que el hecho esencialmente trágico es la *autodivisión*, el combate interno de la sustancia ética, no tanto la guerra de lo bueno con lo malo como la guerra de lo bueno con lo bueno.

Max Scheler³ desde su visión fenomenológica define lo trágico “como una característica de acontecimientos, destinos o caracteres que percibimos y observamos en estos mismos y que tienen su asiento en ellos” y advierte que lo trágico se mueve siempre en la esfera y el universo de los valores. En un mundo libre de valores, como el de la necesidad mecánica o el de la naturaleza no hay tragedia. “Lo trágico no sería posible en un mundo partícipe de un orden mundial ético... ni en un mundo satánico que anularía lo trágico, del mismo modo que en uno absolutamente divino. Solo donde existe lo elevado y lo bajo, lo noble y lo común, hay algo como el acontecimiento trágico. De este modo, lo trágico no aparece en el valor en sí, sino en cosas, personas u objetos, solo por mediación de los valores que les son inherentes”.

¹ Hegel, G.W.: *Introducción a la Estética*, Barcelona, Península, 1973.

² Bradley, F.H.: *Oxford Lectures on Poetry*, Londres, Macmillan, 1950.

³ Scheler, M.: “Acerca del fenómeno de lo trágico”. En: *El genio, el santo y el héroe*, Buenos Aires, Nova, 1961, pág. 156.

Para Scheler, la conflictividad trágica es un problema ético, axiológico, no estético, que se manifiesta en una tensión conflictiva que admite diferentes grados de intensidad, entre valores positivos o entre sus portadores. “Estos portadores de valores pueden ser diferentes personas, cosas, acontecimientos o situaciones pero si coinciden en “una” situación, “un” acontecimiento, “una” cosa o “una” persona, lo trágico alcanza su máxima tensión y es lo que Scheler denomina “nudo trágico”. Lo trágico es cuestión del “destino”, por lo que no hay “culpabilidad”, al menos en el sentido que habitualmente se le atribuye a esta expresión. Más bien, cabría mencionar una “culpa trágica” por la que nadie podría ser culpado y para la que no existe juez alguno, y aclara que “quien como el héroe vislumbra y capta los valores superiores, tiene la obligación moral de intentar su realización, aún cuando dichos valores entren en conflicto con los captados por los demás, que desde su perspectiva y situación, tienen la obligación moral de oponerse”. De este modo, la culpa moral se transforma para Scheler en una “culpa inocente”, que es la esencia misma de la “culpa trágica”. “Solo allí, ante la pregunta acerca de quién tiene la culpa y donde no se puede dar respuesta alguna, aparece lo trágico como algo inevitable. Solamente cuando se tiene la impresión que cada uno ha cumplido con las máximas exigencias de su obligación y, pese a ello, la desgracia ha tenido que ocurrir, lo sentiremos como trágico”⁴. Y añade, “lo trágicamente malo se halla más allá de lo determinable como justo o injusto, como debido e indebido pues no siempre es el deber y su cumplimiento lo que ennoblece”⁵.

El segundo punto que Scheler destaca con respecto a lo trágico es la “temporalidad”, entendida como una tendencia, una “dirección a moverse hacia la “destrucción de un valor positivo de un determinado nivel jerárquico. De aquí que el tiempo en el que algo se produce y algo se destruye, es una de las condiciones de lo trágico. “En un mundo inespacial serían posibles las tragedias, pero no en uno intemporal, añade Scheler. “La fuerza que destruye no debe estar ella misma exenta de valores, debe representar un valor positivo. En todo caso para llegar al fenómeno de lo trágico, algo debe destruirse: un plan, una tendencia, un bien, una creencia, pero también algo debe nacer”⁶.

Esta fuerza destructora del valor positivo no es ajena al plano axiológico, ella misma es un valor positivo. “La aparición de lo trágico se halla condicionada porque las fuerzas que destruyen un valor positivo superior parten ellas mismas de valores positivos, y su aparición es más pura y más nítida justamente

⁴ Scheler, M.: “Acerca del fenómeno de lo trágico”. ob. cit., pág. 147 y 162.

⁵ Scheler, M.: “Acerca del fenómeno de lo trágico”. ob. cit., pág. 163 y 148.

⁶ Scheler, M.: “Acerca del fenómeno de lo trágico”. ob. cit., pág. 147.

allí donde portadores de valores de igual jerarquía parecen como condenados a destruirse y compensarse mutuamente. Así las tragedias más efectivas son aquellas en las que no solo todos tienen razón sino también que cada una de las personas que se hallan en pugna representa un derecho igualmente noble o parecen cumplir un deber igualmente elevado”, tal es el caso de Antígona.

También Walter Kaufmann⁷ en su análisis de las principales tragedias antiguas y modernas, encuentra elementos comunes que las definen como tales y que básicamente podrían reducirse a dos: la finitud del hombre y las dudas acerca de la justicia y, por ende, de la moralidad de la acción.

El dilema trágico

Tal como hemos indicado al comienzo, no todo conflicto trágico asume la forma de dilema, ni tampoco todo dilema supone un dilema trágico.

Todo dilema es una formulación que encierra dos proposiciones contrarias en el que negada y/o concedida cualquiera de ellas, la otra queda anulada y se demuestra lo que se quiere probar. Si bien no todas, algunas situaciones trágicas están formuladas como dilemas. Para analizar el “dilema trágico” seguiremos los lineamientos trazados por Guillermo Lariguét⁸ en su excelente trabajo *Dilemas y conflictos trágicos*.

Los dilemas -siguiendo siempre a Lariguét, si “bien se incluyen en la categoría más general de conflicto normativo, exhiben características que los distinguen de los primeros”. “El dilema ofrece un “plus” ya que involucra “una ausencia de criterios, escalas o procedimientos para establecer cuál de las obligaciones en conflicto debe prevalecer o es la auténticamente aplicable”.⁹ “Enfrenta al sujeto a una situación en que por la estructura misma del dilema, no hay camino alternativo, es decir, no habría otro modo de proceder que no fuera violando alguna de las obligaciones morales exigidas. Situación que está presente en el lamento de Agamemnon cuando se pregunta qué camino estará libre de males y llega a la conclusión que ninguno. Son alternativas que se suponen mutuamente en términos de absoluta incompatibilidad”¹⁰.

En base a estas características propias de todo dilema, Lariguét especifica tres tipos de dilemas, de *inconmensurabilidad*, de *empate* y de *sacrificio* y

⁷ Kaufmann, W.: *Tragedia y filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1978, pág. 210.

⁸ Lariguét, G.: *Dilemas y conflictos trágicos*, Lima-Bogotá, Temis, 2008, pág. 141 a 202.

⁹ Lariguét, G.: *Dilemas y conflictos trágicos*, ob. cit., pág. 142 a 143.

¹⁰ Lariguét, G.: *Dilemas y conflictos trágicos*, ob. cit., pág. 177.

es precisamente este, el que conviene a nuestro propósito de clarificar qué se entiende por “dilema trágico”.

En el “dilema trágico” “siempre hay algo que se sacrifica y ese algo pervive como *residuo* y recordatorio de que no se ha tomado una decisión correcta o del todo correcta”. Esta cuota de sacrificio implicada en la decisión de un conflicto, hace que los “dilemas de sacrificio” adquieran un particular relieve y planteen el desafío ético de la tragedia, en la medida en que aparecerían como totalmente paradójicos o absolutamente irracionales.

La decisión que todo dilema trágico conlleva, y que implica un sacrificio y una incertidumbre, no admite para Lariguet graduaciones, de modo tal que no hay posibilidad alguna de recurrir a su solución apelando al mal menor. Es un enfrentamiento entre posturas absolutamente contrapuestas, donde la única alternativa es el todo o nada. O lo “*Uno o lo Otro*”, como el título de la obra de Kierkegaard, en una disyunción absoluta, sin posible convergencia ni tercera posibilidad, que pone al hombre frente a una “experiencia extrema”. Se sobrepasa el límite o el umbral moral y se encuentra en una situación de la que solo se puede salir a través de una vía moralmente prohibida.

Los dilemas trágicos pueden involucrar también una “conflictividad sincrónica”, tal como sostiene Ricardo Maliandi¹¹, al afirmar que existen dos estructuras básicas de la conflictividad: la “conflictividad sincrónica” y la “diacrónica”, que determinan oposiciones polares entre sus términos, pero que hay que entenderlas “en el marco de sistemas dinámicos, es decir como “tendencias, preferencias o éticamente, como exigencias”. Dejando de lado la polaridad diacrónica que se relaciona básicamente con la temporalidad, ya sea priorizando el futuro o enfatizando el pasado, nos centraremos en la “polaridad sincrónica” que es independiente de la dimensión temporal y que representa la oposición entre lo universal y lo particular o individual. Frente a la ley, al mandato universal, a lo universalizable, se opta por lo individual, frente a la identidad por la diferencia. “Se tiende a lo universal y se choca (o se diverge) con lo que tiende al reconocimiento de lo individual, de lo único, de lo irrepetible. Cuando se exige lo uno, se excluye lo otro”¹².

Nicolai Hartmann ya había advertido sobre el conflicto sincrónico que aparece como oposición axiológica cualitativa entre lo universal y lo individual, superando el rigorismo kantiano, que reduce la oposición solo a deberes *versus* inclinaciones y si el deber es lo universal y universalizable, la inclinación representa lo particular.

¹¹ Maliandi, R.: *Introducción a la Conflictividad*, inédito, 2009.

¹² Maliandi, R.: *Introducción a la Conflictividad*, ob. cit., pág. 26.

Sin embargo, ambos elementos, lo universal y lo particular, a la vez que se excluyen se incluyen en la medida en que son complementarios. Existe uno por oposición al otro, sin lo universal no existiría ni lo particular ni lo individual. Esta tendencia a lo universal y la preferencia o, más aún, la exigencia por lo diferente, por lo único, por lo individual aparece claramente en el hecho o la “colisión trágica”.

Tanto en el Agamemnon de Eurípides, como en la Antígona de Sófocles y en el Abraham de Kierkegaard, nos encontramos frente a *dilemas trágicos* que implican también una *conflictividad sincrónica*, es decir la tensión existente entre lo individual y la ley o lo general. En Abraham y en Antígona, lo individual, lo propio, lo único, lo insustituible e irreplicable, aparecen como dominantes frente a lo universal, al deber, a la ley. En Agamemnon en cambio, la “ética de la responsabilidad” weberiana, la “*raison d’etat*”, lo obliga en bien de todos a sacrificar lo propio, lo particular, a su hija.

Se trata de una conflictividad sincrónica, aunque la elección de los protagonistas ante el dilema apunte en direcciones diferentes, por lo cual podríamos incluirlos en una nueva categoría, la de *dilemas trágicos sincrónicos*.

Convergencias y divergencias: Agamemnon, Antígona, Abraham

Cabe aclarar que la elección del dilema de Agamemnon y del de Antígona, no ha sido fortuita, sino que son los que analiza Kierkegaard, para contraponerlos finalmente con el de Abraham y mostrar sus diferencias.

Siguiendo esta línea de análisis y utilizando los elementos expuestos con anterioridad para categorizar los *dilemas trágicos sincrónicos*, trataremos de establecer un contrapunto entre lo que los tres tienen en común y lo que los diferencia y frente a los cuales y muy especialmente en el caso de Abraham, la razón, como facultad analítica revela su propia limitación, “ya que la razón no basta para penetrar lo impenetrable”, como sostiene Unamuno.

Todos participan por igual de una *colisión u oposición trágica* entre dos valores positivos, donde la elección de uno implica la destrucción y o la anulación del otro. Este conflicto insoluble de deberes, genera necesariamente un conflicto de conciencia que enfrenta a sus protagonistas a una “experiencia extrema”, en la que la conciencia está en conflicto consigo misma, a una *autodivisión* del yo, a un *desgarramiento*, a un combate interno ante la necesidad de decidir, y la ausencia de criterios para establecer cuál de las opciones debiera prevalecer. Este *nudo trágico* remite siempre a un hombre en soledad que está compelido a decidir y donde la única instancia a la que puede recurrir es a su propia conciencia, o a una fe que lo trascienda.

En ninguno de los tres casos, la decisión ha estado determinada de antemano por nada ni por nadie; la posibilidad de elegir de una u otra manera ha quedado abierta, de allí la angustia que genera y la responsabilidad que implica escoger cualquiera de las dos únicas opciones posibles, porque en ambas hay valores positivos y en ambas también se viola o se transgrede una ley moral.

Por eso, la tragedia cuestiona la moralidad y siembra dudas acerca de la justicia, tanto humana como divina. No siempre, ni para todos, lo que ennoblecía es cumplir con la ley y con el deber. Siempre hay alguna violación, ya sea en función de lo universal o para reivindicar lo único, lo propio, lo individual. Es por eso que Scheler admite esa “culpa sin culpa”, “la culpa trágica”, donde en rigor nadie podría ser culpado y para la que no existiría juez alguno que pudiera condenarla. La culpa trágica no es una falta moral; en realidad sería más adecuado sostener frente a ella “una responsabilidad trágica” ineludible por cierto, que asumen libremente y por igual, Agamemnon, Antígona y Abraham.

Finalmente, los tres casos implican *sacrificio*, el enorme y pesado sacrificio que caracteriza al dilema trágico. Sacrificio de individuos, de principios o de aspiraciones. Siempre se sacrifica algo o a alguien y siempre puede quedar, ante la ausencia de criterios, la categoría de *residuo*, tanto desde el punto de vista psicológico como normativo¹³. “Desde el punto psicológico, el residuo aparecería como culpa, como remordimiento, pesar por haber incumplido un deber. Desde el punto de vista normativo “apunta a la ontología de las obligaciones” que quedaron pendientes y son recordatorios de que la decisión adoptada no ha sido aceptable o del todo aceptable”.

Todos estos elementos aparecen y son compartidos por los tres protagonistas. Veamos ahora qué los diferencia.

El dilema trágico de Agamemnon como el de Antígona pueden encuadrarse dentro de un *plexo conflictivo* más amplio: la guerra de Troya en un caso y en el otro la traición de Polinices al aliarse con los enemigos de la ciudad. En ambos casos hay una representación del poder, del estado, de los intereses de la ciudad. Por eso Kierkegaard sostiene¹⁴ con respecto a la tragedia antigua que, “aunque el individuo se moviese libremente, se sostenía sobre determinaciones sustanciales, sobre el Estado, la familia. Esta determinación sustancial es lo propiamente fatal en la tragedia griega y es lo que verdaderamente la caracteriza”.

¹³ Lariguet, G.: *Dilemas y conflictos trágicos*, ob. cit., pág. 184 a 185.

¹⁴ Kierkegaard, S.: “El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno”. En: *O lo uno o lo otro*, Madrid, Trotta, 2006, pág. 163.

Agamemnon representa al héroe trágico que despierta admiración y grandeza pero que continúa todavía dentro de lo moral y así lo considera Kierkegaard, al contraponerlo con la figura de Abraham. Para Agamemnon toda expresión de lo moral tiene su “telos”,¹⁵ cumple “casi kantianamente” con su deber de gobernante aunque para ello deba sacrificar la hija a la que ama. Obra de acuerdo con la racionalidad del príncipe, “del hombre de Estado para salvar a su pueblo”¹⁶.

Nada de esto ocurre en el dilema de Antígona. Como Abraham, Antígona desafía lo general, quiere hacer valer su verdad, actúa conforme a ella y está dispuesta a pagar el precio de su transgresión. Su culpa trágica se concentra en un punto concreto: haber enterrado a su hermano pese a la prohibición real. Es la colisión trágica entre el amor fraternal, la piedad y una arbitraria prohibición humana.

Antígona es heroica, pero sobre todo, profundamente humana. Su motivación no está ni en una filosofía ni tampoco en la teología, está en el amor a su hermano y siente que sería desleal y hasta sacrílego negarle sepultura, la que por otra parte, le correspondía por su estirpe real. Por eso en su lamento exclama: “acaso no debo más respeto a los muertos que a los que viven...”.

Antígona se enfrenta a una elección trágica: vivir ignominiosamente o sufrir dignamente la pena que le impone Creonte. Es sin duda una conducta ejemplar, ya que no hay nada en toda la obra que indique que lo que ella hace es lo que toda hermana debiera hacer en una situación semejante. Su proceder es único, absolutamente personal, responde a su elección, a lo que cree que es su verdad y por eso despierta “compasión trágica”. La desobediencia civil de Antígona es comprensible, tiene sentido, por eso inspira compasión, piedad y admiración.

El mismo Kierkegaard admite esta “compasión trágica” que inspiran tanto Agamemnon como Antígona y se pregunta si “habrá en el mundo un alma noble que no derrame lágrimas de compasión por el infortunio de ellos y la admiración por sus hazañas”¹⁷ porque tanto en el dilema trágico de Agamemnon como en el de Antígona, el “nudo trágico” se ubica en un plano puramente humano, en el que las leyes y los deberes morales o civiles resultan insuficientes para determinar en cada caso la alternativa más justa.

¹⁵ Kierkegaard, S.: *Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada, 1967, pág. 72.

¹⁶ Kierkegaard, S.: *Temor y temblor*, ob. cit., pág. 66.

¹⁷ Kierkegaard, S.: *Temor y temblor*, ob. cit., pág. 65.

Nada de esto se encuentra presente en el caso de Abraham, cuyo “dilema trágico” tiene elementos propios que lo diferencian claramente de los anteriores. En primer lugar, el conflicto no se plantea encuadrado en el marco de un *plexo conflictivo* previo que le otorgue una determinada significación, ni tampoco está sostenido por compromisos con el estado o por obligaciones y lazos familiares. Al contrario, Abraham nada le dice a Sara, su esposa y con el sacrificio de Isaac pone en riesgo la continuidad legítima de su descendencia y de su pueblo. El dilema trágico de Abraham trasciende el plano de lo humano, el de las leyes y deberes que lo rigen. Plantea la posibilidad de otra instancia frente a la racionalidad o irracionalidad del conflicto y que, a nuestro criterio, abre una nueva dimensión que desafía a la razón.

Kierkegaard en *Temor y temblor* desgarró la figura de Abraham y la derriba del pedestal de padre del pueblo judío, para mostrar hasta qué punto está preparado y decidido a matar a su hijo al que, según el texto bíblico, no solo ata a la piedra del sacrificio, sino que levanta el cuchillo para inmolarlo.

Tanto desde el punto de vista ético como humano, el sacrificio de Abraham es el acto de un loco o de un criminal. Abraham espanta, nadie puede llorar con él. No hay atenuantes, ni sentido, ni razones de ningún tipo que permitan comprenderlo. Es cierto que Dios “suspende teleológicamente la vigencia de lo moral”, pero eso solo lo saben Dios y Abraham. Y si Abraham es total y absolutamente libre, es porque no solo “suspende” la vigencia de la ley, sino porque se adueña de ella, porque la hace suya.

Nadie ha escuchado el mandato, nadie ha oído la voz de Dios. El propio Abraham no puede tener certeza alguna que sea Dios quien le habla. No encontrará jamás ninguna prueba, ni ningún signo para convencerse, como sostiene Sartre¹⁸. “Acaso no podría ser la de un enemigo asumiendo la apariencia de un dios...”, como clama Orestes en la *Electra* de Eurípides. ¿Y si acaso Abraham tuviese turbado el cerebro y se hubiese engañado?, como afirma el propio Kierkegaard en *Temor y temblor*. Nadie puede asegurarle nada, ni siquiera él mismo. Carece de toda certeza y en esta encrucijada trágica solo puede confiar en su propia conciencia y en una fe que lo trasciende, pero que no le ayuda a comprender. Abraham cree porque quiere creer, porque la razón enseña a dudar.

En el dilema trágico de Abraham aparece una nueva categoría que lo caracteriza y lo diferencia de los dos anteriores: *el absurdo*. “El absurdo no es idéntico a lo inverosímil, a lo inesperado, a lo imprevisto”¹⁹. Abraham se convence de la imposibilidad de entender según el alcance humano “tal es

¹⁸ Sastre, J.P.: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1989, pág. 21.

¹⁹ Kierkegaard, S.: *Temor y temblor*, ob. cit., pág. 51.

el examen racional que tiene la energía de hacer”. Desiste de penetrar en lo impenetrable o, al menos, en lo que lo trasciende.

El absurdo no es *en sí*, es *para sí*, es *absurdo para Abraham*. Representa lo que es inaccesible a su razón y esto, solo lo puede admitir a través de su razón. Es la razón misma la que reconoce su limitación. Abraham obra en virtud de lo que racionalmente reconoce que no puede entender, porque a todas luces el pedido de Dios de sacrificar a Isaac, es un absurdo. “Abraham no actúa ni para salvar un pueblo, ni para defender la idea del estado, ni para apaciguar a los dioses irritados”²⁰. Recobra a Isaac en virtud de lo absurdo, como también en virtud de lo absurdo nace Isaac contra toda esperanza de descendencia. El absurdo no puede apoyarse más que en la absoluta incertidumbre frente al misterio de la existencia, ante el saber que no se no sabe, ante los límites que la misma razón revela como una dimensión a la que no accede y que no por eso es irracional.

Racionalismo o irracionalismo trágico

El conflicto trágico plantea un problema fundamental, el de sus relaciones con la razón es decir, la compatibilidad y o la incompatibilidad entre las estructuras conflictivas y las racionales.

Es indudable que lo trágico manifiesta lo paradójico, lo inaccesible al pensamiento, lo limitativo de la racionalidad, lo aporético. Se revela como un verdadero desafío para la razón y por eso frente al fenómeno de lo trágico encontramos dos posturas aparentemente irreconciliables y unilaterales: racionalismo e irracionalismo. Para el racionalismo, lo trágico aparece como algo ilusorio y, en general subsumido bajo categorías estéticas; para el irracionalismo en cambio, la contradicción y el conflicto son “*per se*” los elementos constitutivos de la realidad toda.

Ambas posiciones padecen, a nuestro entender, de la misma unilateralidad. Ni toda la realidad es conflictiva y trágica, aunque lo trágico forme parte de la existencia humana, ni todo lo real es racional o, al menos, puede reducirse a términos racionales como los únicos términos verdaderamente explicativos. Lo trágico sintetiza lo conflictivo de la existencia humana, donde conviven por igual lo irracional y lo racional, la reflexión y el sentimiento, la libertad y la ley, los derechos y los deberes consigo mismo y con los otros.

Compartimos en este aspecto lo expuesto por Maliandi en su trabajo sobre “*Tragedia y razón*”²¹. “El hecho de que lo trágico involucre irracionalidad no

²⁰ Kierkegaard, S.: *Temor y temblor*, ob. cit., pág. 66.

²¹ Maliandi, R.: “Tragedia y razón”. En *Cultura y conflicto*, Buenos Aires, Biblos, 1984, pág. 92.

significa que se agote en ella, es decir, que no pueda contener, a la vez, algún o algunos aspectos racionales”.

La *conciencia trágica* es un desgarramiento, una *autodivisión* de la conciencia a partir de una reflexión personal donde ella misma advierte su conflicto interno y esta reflexión no es necesariamente irracional. “Experimentar lo trágico es al mismo tiempo experimentar el enfrentamiento de la tragicidad con la razón”²². Así en Agamemnon aparece el conflicto entre la razón de estado y el amor paterno, en Antígona, entre la ley civil y el amor fraterno, en Abraham, entre el mensaje divino, su amor al hijo y la prolongación legítima de su estirpe. Lo racional y el sentimiento se entrecruzan y se entrelazan trágicamente frente a la necesidad de decidir.

La realidad de la existencia humana es la lucha entre razón y sentimiento, el combate trágico que revela que verdad racional y vida se contraponen. Negar alguno, sería negar la real situación del hombre porque, en rigor la razón no es enemiga de la vida ni la vida de la razón. Justamente por ser opuestas se necesitan y citando a Unamuno,²³ podríamos agregar “pensamos porque vivimos y la forma de nuestro pensamiento responde a la de nuestra vida” y añade “el hombre piensa para existir y piensa también para dejar de existir o, tal vez, para olvidar que tendrá que dejar de existir”. Es en la esfera moral donde razón y vida se aúnan. La tragicidad de la existencia humana reside precisamente en este conflicto en que el corazón tiene razones que no pueden ni tienen por qué traducirse lógicamente, las “*raisons du coeur*” de Pascal. Negarlo, sería caer en una extrema simplificación

“No es lícito pues reducir lo trágico a lo irracional pues la conciencia trágica bien entendida, da testimonio de la realidad de lo trágico, no de la tragicidad de lo real. Se unen en la tragedia dos ámbitos esenciales del hombre: el abismo incomprensible que lo pone frente a lo trascendente y la prometeica búsqueda de apoyo de la propia inteligencia”²⁴.

Es en base a estas consideraciones, creemos poder postular una dimensión “*más allá de la razón*”, que no implique necesariamente un irracionalismo frente a lo trágico, sino el reconocimiento de que hay algo que trasciende la inteligencia y el entendimiento y “que el triunfo supremo de la razón, facultad analítica que como tal es relacional, es decir que se limita a relacionar elementos irracionales, es poner en duda su propia validez”, como afirma Miguel de Unamuno²⁵.

²² Maliandi, R.: “Tragedia y razón”, ob. cit., pág. 92 y ss.

²³ Unamuno, M.: *El sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Losada, 1964, pág. 229.

²⁴ Maliandi, R.: “Tragedia y razón”, ob. cit., pág. 93 a 94.

²⁵ Unamuno, M.: *El sentimiento trágico de la vida*, ob. cit., pág. 96.

Lo trágico, la situación límite o la experiencia extrema abren la posibilidad de acceso al misterio, al misterio del universo, de la existencia y de la condición humana, a la imposibilidad racional de responder por qué hay algo y no precisamente nada y a la pregunta kantiana acerca de qué puedo saber, cabría la respuesta que es posible conocer el principio, pero no el origen.

La vida en conflicto o el conflicto con la vida

Ricardo O. Diez*

Resumen

Para exponer acerca de los conflictos que el hombre padece en su existencia debemos ponernos de acuerdo en lo que entendemos por eso que nos habita sin nuestro consentimiento y denominamos con la palabra *vida*. Tres pinceladas acompañan la aproximación a este concepto:

- 1º) La biología parece la ciencia más adecuada.
- 2º) Algunos aportes de la Filosofía.
- 3º) El lenguaje poético utiliza, en esta parte del artículo, un conocido escrito de F. Kafka: “Ante la Ley”.

Se retoma finalmente la vida en conflicto o el conflicto con la vida siguiendo, según nuestra interpretación, la imagen que propone Kafka.

Artículo

Introducción

Para exponer acerca de los muchos conflictos que el hombre padece en el vivir cotidiano debemos ponernos de acuerdo, ante todo, en qué entendemos por eso que nos habita sin nuestro consentimiento y denominamos con la palabra *vida*. El núcleo de este trabajo es aproximarnos a lo que significa este concepto, heredado de la lengua griega, que recibimos mediante el sustantivo *bβoð*, *-ou* (“). Después de acordar su significado se intentarán entender los conflictos que se producen en ella y por ella.

Sin embargo, de la Vida que nos hace vivos, se puede decir lo mismo que San Agustín dice en *Confesiones* sobre el tiempo: “Si nadie me lo pregunta lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”¹ porque

* Es doctor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina, con un doctorado defendido en 1990 con la tesis “Una ética por, en y para la Justicia en los libros morales de San Anselmo de Cantórbery”. Fue profesor en diversas universidades, profesorado e institutos de filosofía. Es investigador independiente del CONICET, donde continúa investigando otros textos del autor medieval. Tiene gran cantidad de trabajos publicados en libros y revistas de su especialidad. Es director de la Sección de Filosofía Medieval del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

¹ San Agustín: *Confesiones*, L. XI, XIV, 17.

en la temporalidad estamos habitados por la vida. También tiene semejanza con el ser que nos afecta de cerca y de tal modo que se nos escapa cuando el pensamiento o el lenguaje quieren atrapar su significado. Por ser lo más cercano es también lo más lejano. No es algo que puede quitarse o dejarse, sino una afección decisiva que nos hace ser, desde el inicio y sin ninguna reflexión, vivientes, pero, al mismo tiempo, es lo más difícil de pensar porque la damos siempre por supuesto².

Dificultades que se muestran cuando se quiere decir algo sobre la vida que nos hace ser lo que somos porque nos exige no solo ponernos de acuerdo en el significado de esta palabra, sino también en aquello que nos afecta en la intimidad de nuestro ser, esa misteriosa unidad, inseparable en el tiempo, que se produce, en cada ser vivo, entre la vida y el viviente³.

Tres pinceladas acompañan esta aproximación de la mirada:

1º) lo que la ciencia, en especial biológica, dice sobre su objeto de estudio;
2º) lo que una parte de la filosofía aporta sobre lo que denominamos vida;
3º) lo que la literatura expresa sobre ella a partir de la parábola de F. Kafka "Ante la Ley".

Esperamos con estas pinceladas dar color a un dibujo que esboce aquello que queremos significar o, al menos, que abra perspectivas que permitan plantear y pensar cuestiones que digan algo acerca de aquello que hace al viviente vivir.

Concluiremos el trabajo planteando "la vida en conflicto o el conflicto con la vida" esperando mostrar por qué la conflictividad inherente al hombre afecta en primer lugar su vivencia temporal, concreta y cotidiana, esto es, esa relación subjetiva, inmanente y primera que tiene la vida con el viviente.

1º) La biología parece la ciencia más adecuada

Las ciencias biológicas constituyen, como su nombre lo indica, el saber humano que se ocupa de estudiar la vida y su palabra debería ser la más autorizada para hablar de ella. En los últimos años vemos a los que hacen biología encerrados en los laboratorios donde investigan y experimentan

² Cf. Henry, M.: *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, trad. Javier Teira, 2001, Gorka Fernández y Roberto Ranz, p. 29, dice: *...de la Vida como pura "experiencia de sí" (lo más difícil es a menudo lo más fácil, lo que a su vez quiere decir que lo más simple a menudo es lo más difícil)...*

³ *Ninguna Vida sin viviente pero, del mismo modo, ningún viviente fuera de este movimiento por el que la Vida viene a sí al experimentarse a sí misma en el Sí de este viviente, ningún viviente sin la vida.* Ob. cit., p. 29.

sobre los seres vivos. Sin embargo, a esos lugares se refiere François Jacob con estas tremendas palabras:

*No se interroga más la vida hoy en los laboratorios*⁴

Ante tal afirmación, se nos quita la esperanza de encontrar en este saber una respuesta adecuada y se nos motiva a comprender las causas de tal afirmación.

Una distinción fundamental se encuentra al comienzo del siglo XX que cito con palabras de un pensador alemán:

*Pero si hoy resulta sencillamente decisiva para la vida alguna opinión, es la que han defendido Edmund Husserl, Max Scheler: que la esencia espiritual de un proceso es algo diverso del mecanismo de su realización*⁵.

Estas palabras, unidas a las de Jacob, permiten comprender que la ciencia se ha detenido principalmente en el mecanismo funcional del ser vivo y ha abandonado la esencia del proceso que reconocemos como vida. Quienes deberían dedicarse a su estudio se encargan del viviente al que analizan seccionando en los laboratorios y se les escapa su objeto porque su metodología se ha desviado de lo más propio de la bio-logía.

Lo que vive no es la vida sino el viviente y solo por ella es un ser vivo. El viviente no puede en absoluto separarse de la vida porque deja de vivir y de ser, no puede separarse porque al perder la movilidad que de ella recibe, muere, se corrompe y descompone. Enigma del viviente que surge, dura y se pierde en su existencia, que habita únicamente el tiempo en que está con vida, acompañado, habitado por ella. Sin embargo, solo por los que viven, la vida aparece en el mundo porque no se muestra por sí misma sino encarnada en un ser vivo. Este se diferencia sustancialmente de otros objetos que vemos en el mundo y llamamos inanimados. La vida no se percibe por sí, es invisible al mundo, no es un ente ni un objeto que pueda ser distinguido entre otros. Está ahí y se la reconoce en el viviente cuando vive. El ser vivo habla de lo que lo hace tal en su ser y en su obrar. De esta manera cuando lo que vive es y obra permite aparecer lo invisible al mundo, la vida que no se interroga en los laboratorios y cuyo modo objetivo es el viviente que se manifiesta entre las cosas representadas que pueden verse.

⁴ Henry, Michel: *Auto-donation, Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 148, citando a François, Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970, p. 320.

⁵ Guardini R.: *Religión y revelación*, Madrid, Guadarrama, 1964, p. 60.

La distancia que la biología ha puesto con aquello que dice estudiar corresponde, según M. Henry, al hecho de que las ciencias modernas han orientado sus investigaciones bajo la influencia de Galileo y, en consecuencia, la vida es vista o como “una vieja entidad metafísica” o se la estudia en sus procesos mecánicos siguiendo el desarrollo desde el ADN hasta la descomposición final, la muerte del ser vivo. El llamado “libro de la vida” no es otra cosa que descubrir en el viviente lo que está larvado. El genoma humano es el mecanismo por el cual los genes producen tal o cual característica en un determinado individuo, pero esta función mecánica no tiene nada que ver con la vida porque esta no aparece entre las cosas visibles, entre los objetos que puede estudiar actualmente la biología.

La ciencia biológica estudia al viviente en lugar de la vida. Lo que vive nace, crece, se reproduce y muere, siguiendo las funciones que de la vida va adquiriendo mientras permanece vivo. Este mecanismo puede ser constatado, analizado y universalizado, pero la vida permanece oculta como una recepción particular que cada viviente tiene de modo único e irrepetible. Recibida de ese modo se aleja de los datos que maneja la ciencia actual que, según M. Henry, pueden ser *controlados por los ordenadores y no hay más sitio para la Vida*⁶.

El saber científico se ocupa de lo que ve y puede racionalmente describir en su funcionamiento pero no alcanza la esencia del proceso vital porque su observación no va más allá de lo que puede ser constatado empíricamente. Ese ha sido el camino impuesto desde Galileo y cuanto más se empeña el investigador en seguir obteniendo y admirando los resultados que de él se desprenden más se le oculta lo que llamamos vida porque ella es invisible al mundo y es diferente de la mecánica, las funciones o las etapas que pueden ser concretadas por un viviente.

La funcionalidad de lo que vive proviene inmediatamente de su poder de hacer tal o cual cosa, pero, mediatamente, del hecho de vivir que le hace posible ese obrar, porque el viviente solo es tal porque la vida radica en él. El ser vivo se muestra en el mundo mediando entre su ser y su obrar visibles y su esencia invisible. Entre lo que algo es con sus acciones posibles y la vida que le posibilita ser lo que es y obrar según lo que su entidad le permite hacer. Lo visible es el objeto de las ciencias a partir de Galileo, lo invisible escapa a su saber y, sin embargo, es aquello que con mayor propiedad debemos significar con el término vida.

Ni siquiera la “antigua entidad metafísica” es abarcada por el saber moderno. Para Aristóteles un organismo es vivo porque se mueve por sí y se distingue de lo que es movido por otro. Movimiento de lo que por ser viviente es móvil

⁶ Ibídem, p. 148.

y, al mismo tiempo, motor de sí mismo. De dónde, tal vez, “la antigua entidad metafísica” tiene aún mucho que decir sobre aquello que el conocimiento científico ha olvidado por querer concebir su pensamiento según lo que la ciencia moderna ha elegido y, en consecuencia, debe conformarse con la parcialidad unilateral de su discurrir racional.

2º) El aporte de la filosofía

Dejando de lado la antigüedad clásica y los ricos aportes de Platón y Aristóteles, saltamos a la filosofía moderna donde Schopenhauer, Nietzsche, Freud comienzan a exponer algo sobre la vida. Sin embargo, sus modos de hablar no pueden liberarse del pensamiento que rige la modernidad y, según Michel Henry, al no poder excluirse del sentido científico sus expresiones sobre la vida representan solo una *cuestión de deseo, porque es imposible tener discursos sobre la sociedad sin hablar del deseo*⁷.

Schopenhauer estima, como Kant, que la fenomenalidad o presencia fenomenológica que hace aparecer un fenómeno en el mundo consiste en una representación. El mismo Heidegger *Cree por su parte que cuando Descartes dice “yo pienso”, esto significa “yo me pienso” y que el cogito implica “yo me represento a mí mismo”*⁸.

Pero lo que puede ser representado en esta forma fenomenológica es lo que aparece en el mundo, esto es, conforme a lo que se ve y según el modo en que se presenta ante los sentidos, el viviente. La Vida, en cambio, es invisible a toda representación y escapa a la estética trascendental kantiana porque no se limita a la intuición del espacio y del tiempo que permite abrir el mundo, la vida no lo habita como objeto y tiene otra forma de manifestación⁹.

Un giro radical requiere el pensamiento filosófico para dejar de mirar y admirar “el ser en el mundo”. Una vuelta que lo oriente hacia lo invisible, a algo distinto del viviente que habita en el tiempo y en el espacio, de lo que siendo se presenta como una manifestación, una representación en el mundo. Lo que se ve vivir en el mundo, vive por la vida pero no es la vida y para descubrir lo que en él es esa otra manifestación hay que dejar de mirar lo que puede hacer el ser vivo y girar el pensamiento hacia aquello que se da, hacia aquello por lo que el viviente es tal y puede ser considerado en lo que es. Bajo esta perspectiva el hombre debe verse en primer lugar como alguien afectado

⁷ *Ibidem*, p. 146. Cf. Henry, Michel: *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, París, PUF, 1985.

⁸ *Ibidem*, p. 147.

⁹ Cf. *Ibidem*, p. 147.

en su vivir y descubrir que antes de ser un “animal racional” es un viviente porque está habitado por la vida.

La vida habita en él pero no se agota en él. Puede verse en el mundo todo lo que vive pero no la vida, esta se sustrae porque no es un ente sino aquello que hace del viviente un determinado ser vivo. Por ser tal, cada ente animado es diferente a todos los otros, es único porque la vida se da de modo particular, no se repite nunca y es distinta en cada ser vivo, se da en la individualidad singular de lo que vive y se quita cuando se ausenta de su realidad. Unicidad, particularidad y singularidad de la vida que permite el obrar individual del viviente que el saber científico intenta en vano atrapar con categorías universales, aquellas que le permiten cierta elaboración racional, conceptual y sistemática. La cuestión es ¿por qué asignar a las categorías de la ciencia mayor verdad que a la singularidad viviente? Para plantear mejor esta cuestión podemos, por ejemplo, distinguir el trabajo del viviente que debería tener una remuneración acorde al esfuerzo individual y a su dedicación vital, de la evaluación que hacen las ciencias económicas al unificar toda tarea con una universalización injusta que afirma: “a igual trabajo corresponde igual remuneración”. La obra del obrero puede verse y evaluarse entonces con una supuesta objetividad pero se oculta el esfuerzo y la dedicación de cada uno que permanece en la subjetividad que excede a la economía y se desprecia como invalorable¹⁰.

Lo visible y lo invisible se juegan entre la tarea del viviente y la vida que le permite esa labor en el ocultamiento de lo que no puede ser en absoluto universalizado y valorado. Dos modos de manifestación que dejan abierta la pregunta ¿realmente se quita la vida cuando el ser vivo desaparece ante la visión? ¿No es esta una perspectiva ligada a nuestro modo de ver lo que aparece en el mundo porque según esta manifestación la muerte consiste en el final del viviente, en su desaparición? Estas y otras cuestiones quedan abiertas hasta que no abandonemos el juego de los universales e interroguemos y aprendamos, en la medida de las posibilidades, la vida en su singularidad. Quizás ese abandono, sea una cuestión de prioridades entre singular y universal porque no podemos abandonar nuestro lenguaje y nuestros conceptos que se incluyen en el universo más amplio y debe someterse al más estrecho, aquel del que no somos dueños sino espectadores.

Cuando se habla del don de la vida en el viviente, la palabra don no parece la más adecuada para designar esa unidad. La donación supone siempre un donador, un donado y algo que media entre ambos. Si bien esta imagen es muy explotada por algunos pensadores, entre ellos, M. Heidegger, su

¹⁰ Cf. Las veces que M. Henry habla acerca del “travail vivant” en Marx con sus características “vivant”, “subjectif”, “réel”, “individuel”. En *Auto-donation*, p. 21.

imaginación introduce una distancia que no existe entre la vida y el viviente porque este no puede ser sin aquella y aquella se presenta siempre en un ser vivo. Donador, don y donado son distantes, mientras que el viviente no tiene ninguna distancia respecto de la vida porque cualquier separación le impide ser y lo lleva a su contrario, la muerte.

Con algunas diferencias y semejanzas se puede decir que Dios es el único viviente que se da a sí mismo la vida que no termina. Ciertamente se puede decir que la vida, la eternidad, la bondad y otras cosas semejantes que se predicán de lo divino son palabras o conceptos, es decir, partes que integran nuestro modo de hablar y de pensar y no dicen nada de su realidad. Son términos que difieren en absoluto de un Dios que no tiene partes porque es simple y Uno. Frente a la “indivisible unidad” y a la “interminable inmensidad” que San Anselmo le asigna a lo divino, estas distinciones y divisiones son necesarias para los que estamos formados por partes y tratamos de comprender en un discurso que distingue y divide lo que creemos es algo del Ser Supremo¹¹.

El mismo pensador medieval dice de Dios: *Tu es igitur ipsa vita qua vivis, et sapientia qua sapis, et bonitas ipsa qua bonis et malis bonus es; et ita de similibus*¹². Mediante la repetición de la palabra vida, sabiduría, bondad y cosas semejantes sobre sí mismas se distingue lo que vive por sí de lo que vive por otro. La vida del ente viviente es recibida porque no posee la vida por la que vive, solo Dios es la misma vida por la que vive y, por eso, puede dar a otros lo que tiene. La condición de lo que vive en y por sí mismo es poder darse la vida por la que vive. La situación de lo que vive por otro es recibir la vida que lo hace viviente como algo distinto a su propia realidad. Alteridad sin distancia porque la vida afecta al viviente en que habita, de tal modo que, sin esa afección dejaría de ser.

De donde la donación de la vida en quien vive es distinta a otros dones porque hace a la esencia del vivir. Es un primer don que se distingue de otros que pueden recibirse porque es el más raigal que se tiene y se recibe de modo diferente en cada viviente. En esa primera singularidad construye una intimidad única donde la vida afecta al viviente engendrándolo. Interioridad donde radican las otras operaciones que el ser vivo puede hacer, tener, deber y querer en su ser y en su bondad inherente porque ha recibido en su origen la vida que le permite obrar de modo único, irrepetible e irremplazable.

Para hablar con mayor propiedad sobre ese inicio del viviente, tal vez, convendría que el pensamiento cambie el término donación por el de engendramiento. Lo donado mantiene, como dijimos, una distancia que no aparece cuando la

¹¹ San Anselmo: *Proslogion*, cap. XXI.

¹² San Anselmo: *Proslogion*, cap. XII.

vida engendra al viviente. Sea esta la Vida de lo que puede engendrarse a sí mismo en la intimidad divina o que puede engendrar a otros en una vivencia participada y creada. Una vivencia de Dios que por abundancia o sobreabundancia se derrama dando vida, engendrando vivientes. Solo la vida que se engendra a sí mismo puede engendrar a otros. Seres vivos que no requieren del pensar para darse cuenta que viven porque la vida se prueba en sí misma, se experimenta en la carne, se sabe en propiedad sin ninguna mediación. Por esa prueba, por esa experiencia, es en sí misma fenomenológica, es una manifestación de lo invisible en el mundo que se vuelve perceptible en el propio y único engendramiento que me hace el viviente que soy.

Con estos elementos adquiere nuevo sentido la cuestionada frase de M. Eckhart:

*Dios me engendra como Él mismo y se engendra como yo mismo*¹³.

No son los hombres los que engendran dando y quitando la vida en los vivientes porque no se la pueden dar a sí mismos. Son los portadores del vivir que se inicia con el engendramiento por el que la Vida se hace presente en cada uno de los seres vivos. El nacimiento biológico que la ciencia expone en sus detalles oculta otro, el nacer del viviente que vive en y por la Vida.

Esta frase de M. Eckhart, contenida en el sermón sexto, se completa más adelante en relación con la vida diciendo:

*¿Qué es la Vida? El ser de Dios es mi vida. Pero si el ser de Dios es mi vida, eso que está en Dios debe ser en mí, y la entidad de Dios debe ser mi entidad, ni más ni menos*¹⁴.

Los conceptos filosóficos ser y ente son mediados en esta cita por la vida, son contenidos que deben adquirir mayor flexibilidad para entender la unidad que se manifiesta entre la vida y el viviente, para entrever la particularidad singular entre lo divino y su criatura, particular que el pensamiento aún no ha pensado porque no es algo visible en el mundo según la manifestación que la filosofía y las ciencias han adoptado, con demasiada ingenuidad, como única forma de saber. Para pensar lo invisible que afecta nuestro ser, el pensador debe volverse a la mismidad que une a Dios consigo y conmigo mismo, a ese lugar donde el Creador y la criatura son idénticos, a ese soplo de donde fluye la vida que vivifica a lo hecho de barro, a ese toque de dedos que tan sugerentemente pintó Miguel Ángel en la capilla Sixtina pero

¹³ M. Eckhart: Sermón N° 6, en *Tratés et sermons*, París, GF-Flammarion, 1993, p. 258.

¹⁴ *Ibidem*, p. 261.

quitando toda distancia y mirando principalmente el engendrarse, el soplo, el toque, la identidad, la mismidad¹⁵.

Poco importa tildar este lenguaje de filosofía o de teología porque las ciencias han quedado atrás. El pensamiento ha abandonado finalmente su objeto porque la vida no es objetiva. El giro implica asumir lo que nos pasa en la experiencia del vivir, en descubrir esa afección primera a través de las tonalidades afectivas en que transcurre nuestro ser vivo. Así como la vida se ofrece en el silencio de nuestro hablar, cuando el sufrimiento acontece, nada de nuestro actuar lo produce y quedamos sin palabras frente a lo acontecido. La alegría y otras tonalidades son también manifestaciones del vivir que deben ser aceptadas y pensadas como aquello que permiten comprender la Vida que nos engendra como vivientes.

Cuando se sufre de nada sirve el saber ni el hablar, el sufrir nos afecta y por esa afección se nos permite descubrir en soledad y silencio lo que la vida enseña. El sufrimiento nos hace humildad y nos conduce a reconocernos hermanos con el sufriente, con los semejantes que somos tales por haber sido engendrados en una misma vida, nacidos de una paternidad única que nos hace portadores de una misma sangre que se nos ofrece para ir juntos de la mano, acompañándonos compasivamente en el vivir. Solo quien ha sufrido sabe del sufrimiento porque la vida se lo ha enseñado y puede ayudar a aliviar, con un gesto silencioso, a quien lo padece. Compasión que une a los que viven juntos, por ahora, transitando el tiempo como vivientes. Tránsito constante que pasa de un tono vital a otro entre los grises y las oscuridades de la existencia que nos toca necesariamente atravesar.

Para esbozar mejor estas pinceladas del discurso filosófico pasamos a significar estas sintéticas aproximaciones a la Vida con un poético escrito de F. Kafka.

3º) El lenguaje poético

Se utilizará en esta parte del artículo un conocido escrito de F. Kafka llamado "Ante la Ley". Texto usado por muchos escritores, entre ellos, por Michel de Certeau en la introducción a su libro *La fábula mística*¹⁶ y se lo escucha pronunciar al comienzo de la película *El proceso* de Orson Welles.

Una de las versiones de este escrito fue publicada por Jorge Luis Borges el 27 de mayo de 1938 en la revista *El Hogar*. Su escasa extensión permite transcribirlo en su totalidad.

¹⁵ Cf. Para el Soplo de Vida a M. Henry, *Encarnación*, ob. cit., p. 334 y ss.

¹⁶ De Certeau, Michel: *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

Hay un guardián ante la Ley. A ese guardián llega un hombre de la campaña que pide ser admitido a la Ley. El guardián le responde que ese día no puede permitirle la entrada. El hombre reflexiona y pregunta si luego podrá entrar. “Es posible”, dice el guardián, “pero no ahora”. Como la puerta de la Ley sigue abierta y el guardián está a un lado, el hombre se agacha para espiar. El guardián se ríe, y le dice: “Fíjate bien: soy muy fuerte. Y soy el más subalterno de los guardianes. Adentro no hay una sala que no esté custodiada por su guardián, cada uno más fuerte que el anterior. Ya el tercero tiene un aspecto que yo mismo no puedo soportar”. El hombre no ha previsto esas trabas. Piensa que la Ley debe ser accesible en todo momento a todos los hombres, pero al fijarse en el guardián con su capa de piel, su gran nariz aguda y su larga y deshilachada barba de tártaro, resuelve que más vale esperar. El guardián le da un banco y lo deja sentarse junto a la puerta. Ahí, pasa los días y los años. Intenta muchas veces ser admitido y fatiga al guardián con sus peticiones. El guardián entabla con él diálogos limitados y lo interroga acerca de su hogar y de otros asuntos, pero de una manera impersonal, como de señor poderoso, y siempre acaba repitiendo que no puede pasar todavía. El hombre, que se había equipado de muchas cosas para su viaje, se va despojando de todas ellas para sobornar al guardián. Este no las rehúsa, pero declara: “Acepto para que no te figures que has omitido algún empeño”. En los muchos años el hombre no le quita los ojos de encima al guardián. Se olvida de los otros y piensa que este es la única traba que lo separa de la Ley. En los primeros años maldice a gritos su destino perverso; con la vejez, la maldición decae en rezongo. El hombre se vuelve infantil, y como en su vigilia de años ha llegado a reconocer las pulgas en la capa de piel, acaba por pedirles que lo socorran y que intercedan con el guardián. Al cabo se le nublan los ojos y no sabe si estos lo engañan o si se ha oscurecido el mundo. Apenas si percibe en la sombra una claridad que fluye inmortalmente de la puerta de la Ley. Ya no le queda mucho que vivir. En su agonía los recuerdos forman una sola pregunta, que no ha propuesto aún al guardián. Como no puede incorporarse, tiene que llamarlo por señas. El guardián se agacha profundamente, pues la disparidad de las estaturas ha aumentado muchísimo. “¿Qué pretendes ahora?”, dice el guardián; “eres insaciable”, “Todos se esfuerzan por la Ley”, dice el hombre. “¿Será posible que en los años que espero nadie ha querido entrar sino yo?”. El guardián entiende que el hombre se está acabando, y tiene que gritarle para que le oiga: “Nadie ha querido entrar por aquí, porque a ti solo estaba destinada esta puerta. Ahora voy a cerrarla”¹⁷.

Como se ve en la imagen que el relato presenta, dos personajes habitan un lugar frente a una puerta abierta hacia un interior que uno desea y otro

¹⁷ Versión de Jorge Luis Borges, 27 de mayo de 1938 en “El hogar”. Borges en *El hogar 1935-1958*: Jorge Luis Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, febrero de 2000.

custodia. Más allá del hombre de campaña y del guardián hay un lugar del que ambos son extranjeros y los requiere de diversa manera. Uno apetece entrar a ese espacio donde encontraría reposo porque cumpliría su deseo más raigal, su anhelo más profundo. El otro le impide la entrada y arruina el cumplimiento de su apetencia. Durante todo el relato el hombre no puede traspasar el umbral y, al final de su vida, la puerta se cierra simbolizando la muerte del que espera y la consecuente frustración de su deseo. El relato muestra la inutilidad de la pasión del campesino y el conflicto que suscita no poder orientar su anhelo al lugar donde alcanzaría satisfacción.

La diferencia entre ambos personajes es notoria. Quien cuida puede ser un ángel, un dios porque no tiene tiempo, no envejece, no cambia, se conserva igual durante todo el relato. Cumple con esmero su labor y es observado no solo en sí mismo sino también en la capa que lo cubre. Los detalles se muestran durante esa observación y hasta las pulgas son reconocidas. Durante su actividad como guardián da algunos anuncios y es el encargado de cerrar la puerta al final del relato.

De otro modo, el hombre de campaña se hace viejo en los *muchos años* que se encuentra sentado frente a la puerta. El envejecimiento y la pérdida de las fuerzas se expone en el texto diciendo: *con la vejez, la maldición decae en rezongo*. Con los años los ojos se le nublan porque *ya no le queda mucho que vivir* y, sin embargo, sigue insistiendo con una última pregunta: *“Todos se esfuerzan por la Ley”, dice el hombre. “¿Será posible que en los años que espero nadie ha querido entrar sino yo?”*. La respuesta a este cuestionamiento es antecedido por la manifestación de insaciabilidad del preguntante y lo que dice el guardián termina el cuento: *“Nadie ha querido entrar por aquí, porque a ti solo estaba destinada esta puerta. Ahora voy a cerrarla”*.

A este envejecimiento anteceden, en la imagen que dibuja el relato, los diálogos entre ambos personajes, la manifestación del deseo del campesino, la observación del guardián y la pretensión de burlar su tarea que, al no poder hacerlo por la fuerza, recurre al soborno. Los diálogos se inician con el pedido del hombre a ser admitido en la Ley penetrando el portal, a lo que se le contesta con incertidumbre abriendo una posibilidad: *“Es posible”, dice el guardián, “pero no ahora”*. Se pasa luego a la apetencia de querer espiar que se contrapone con la fortaleza del guardia y la manifestación de salas interiores cuyos guardianes van adquiriendo aspectos cada vez más temibles. Un banco se le ofrece al visitante que observa al cuidador y a la capa que lo cubre. Sin embargo, el que está sentado no alcanza a comprender por qué debe ser cuidada esta entrada cuando: *la Ley debe ser accesible en todo momento a todos los hombres*. Sin responder a esa incompreensión, intenta sobornar al guardián pero todo es imposible y, entonces, dice Kafka:

Se olvida de los otros y piensa que este es la única traba que lo separa de la Ley.

La situación es extraña, una entrada que debería ser accesible a todos tiene un cuidador que la hace impenetrable y cuando le pregunta por qué nadie quiere entrar se le responde que esa puerta está destinada solo para el campesino. El portal se cierra al final, en el momento en que se acaba el insaciable preguntar, cuando la vida termina. Solo se dice de ese umbral, cuando no se sabe si los ojos engañan o si el mundo se oscurece, que: *Apenas si percibe en la sombra una claridad que fluye inmortalmente de la puerta de la Ley*¹⁸. En el final de la vida cuando *Ya no le queda mucho que vivir* el hombre de campo percibe esa claridad inmortal que sale de la entrada.

El lector puede y debe sentirse invitado por F. Kafka a ponerse del lado del campesino, de quien habita los pagos del tiempo y es, por eso, pagano, de aquel que busca y espera frente a la puerta de la Ley evadir al cuidador para penetrar en el anhelado país que cumple todos los deseos y de donde fluye una claridad inmortal. Situados en ese lugar podemos sentir el ardor de quien quiere entrar y ve su anhelo frustrado. Impedimento que se percibe fuertemente en el relato a través de la contradicción entre el apetito que busca cumplirse y la imposibilidad de traspasar el umbral porque un guardián impide el paso y frustra el deseo más íntimo y raigal. El cuento es, en este sentido, frustrante y nos violenta la presencia de alguien que impide cumplir lo que anhelamos porque nadie tiene derecho a impedir el propio cumplimiento.

Sin embargo, si tenemos en cuenta los orígenes judíos de Franz Kafka que vivió en Praga, una ciudad con larga historia cristiana, y su conocida devoción por Pascal y Kierkegaard, podemos interpretar que la puerta del relato simboliza la entrada del paraíso, aquella por donde el hombre ha sido expulsado a causa de su pecado¹⁹. Tierra primera donde se habitaba en unidad con Dios, con los otros, consigo mismo y con la tierra, donde se vivía sin conflictos y sin necesidad alguna. Inicio deseado con nostalgia porque era el país donde todo acontecía sin dificultad, sin ningún tipo de sufrimiento, sin mal, donde el hombre era feliz y podría cumplir todos sus deseos. Paraíso perdido de donde el hombre fue expulsado para siempre.

¹⁸ En la versión de *El proceso* se habla de *una luz radiante* que se ve cuando la vida se ha debilitado. Variaciones que depende de la traducción.

¹⁹ Algunas palabras de Kafka que cito de memoria dicen más o menos así: "La torre de Babel ha sido hecha por los hombres que no pudiendo entrar por la puerta del paraíso quisieron entrar por el cielo".

Desde esa expulsión la puerta del paraíso es impenetrable. Sin embargo, en el relato, el portal se mantiene abierto mientras vive el hombre que se encuentra situado frente a él y se cierra cuando muere. Esta relación de la apertura con el vivir puede remitir al motivo que las Sagradas Escrituras ofrecen de la expulsión. En la Biblia de Jerusalén se lo expresa del siguiente modo: *Y dijo Yahvéh Dios: "¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre"* (Gen. 3, 22). Poco más adelante estas palabras se actúan en una expulsión concreta: *Y habiendo expulsado al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida* (Gen. 3, 24).

Las palabras y la acción se unen en el relato bíblico. Si quitamos los sentimientos humanos que buscan sacar al semejante de la competencia, como podría entenderse el *cuidado* que utiliza la primera cita, el anuncio del Génesis impide, después de la culpa originaria y las penas que le siguen, dos situaciones que serían, para el hombre, insoportables:

- 1) que viva, después de comer el fruto del árbol de la vida, eternamente enemistado consigo mismo, con los otros, con la tierra y con Dios;
- 2) que, por cerrarse inmediatamente la puerta del paraíso, muera con esas enemistades.

Que el portal permanezca abierto hace posible un tiempo para que el daño del mal sea reparado, curado y, quizás, redimido. Un lapso para que por la pena se redima la culpa transitando el camino inverso acontecido en aquel hecho originario.

Conquistar la reconciliación solo es posible si la vida continúa y el texto de Kafka discurre en esa temporalidad. El relato atraviesa una cronología que se inicia con el campesino situado frente al portal abierto y termina con su muerte. Tiempo en que acontecen las acciones que el campesino realiza con el único fin de cumplir su insaciable deseo de querer penetrar lo imposible. Frente a los actos que impulsa ese anhelo se ve al guardián como la única traba para alcanzar el lugar paradisíaco, el relato dice entonces, refiriéndose al campesino: *Se olvida de los otros*. Pero, durante ese olvido y el echarle las culpas al cuidador, hay que notar que, en los muchos años que la puerta queda abierta, sale la luz que mantiene al viviente y le ofrece la posibilidad de luchar contra las enemistades para que, sin olvidarse de los otros, procure edificar la unidad que lo amigue con el origen. Para alcanzar esas reconciliaciones solo queda el lapso de tiempo en que la puerta permanece abierta y esta parece ser la tarea humana más urgente. El deseo debe cambiar y empeñarse en reconciliar a los hombres entre sí en lugar

de distraerse queriendo penetrar por el umbral intransitable. Esa podría ser la posibilidad abierta en la primera respuesta del guardián, esa la labor que permite llevar el deseo a su cumplimiento y alcanzar el paraíso.

Frente a la infranqueable puerta se descubre una luz que sale, una claridad inevitable que permite al campesino espiar, cuestionar, dialogar, observar y otras acciones en procura del cumplimiento de su deseo: penetrar el umbral y resolver sus necesidades quedando satisfecho de toda apetencia. Sin embargo, la puerta no está hecha para entrar sino para salir. No se puede volver al paraíso por el lugar de la expulsión. El *'Es posible pero no ahora'* abre la incertidumbre de la entrada pero todo el relato supone solo la salida. Cuando se cierra la puerta la vida se acaba y termina el lapso en que la reconciliación es posible.

Volviendo a las palabras del Génesis podemos decir que sale por el custodiado portal la luz que emana del árbol de la vida y permite vivir. Salida que otorga un tiempo para que el hombre pueda dejar sus inútiles tareas y ver la claridad que atraviesa la personal puerta en la vivencia que cada uno tiene de la vida que recibe. Surge de ese umbral lo que verdaderamente importa la luz *inmortal* que posibilita vivir. Sin embargo, como se ve en el relato, el hombre se esfuerza inútilmente por entrar. *"Eres insaciable"* le dice el guardián por su miopía y tozudez. Pero hay un momento, cuando no se sabe si los ojos engañan o el mundo se nubla, en el que se percibe esa claridad que sale del umbral. Cuando la visión se acaba porque la vejez acontece, cuando la existencia corre peligro, cuando se sufre el sinsentido y el fracaso de la obra, cuando el mundo tiembla deshaciendo sus estructuras, aparece entonces la luz por donde llega lo único importante, aquello que hay que tener en cuenta, la providencia de la vida que permite toda acción humana.

Ante esta perspectiva el pensamiento debe cambiar la mirada, debe dejar de espiar lo que acontece dentro y fuera del lugar donde el hombre esta sentado y dejarse llenar por esa claridad que permite ser a cada uno lo que es. Frente a la universalidad del concepto habita la singularidad del vivir, el particular que somos en cada caso nosotros mismos. Singular que habita un tiempo ofrecido para evitar la maldición y el rezongo, para superar el reproche hacia el otro al culparlo de ser quien impide el acceso a la Ley porque solo restaurando la enemistad es posible gozar, frente al umbral, la vida que como claridad permite curar al hombre mediante la reconciliación.

Ver esa claridad que se derrama en nuestro propio ser es la exigencia de un pensar que debe cambiar la mirada desde la objetividad del mundo a la immanencia que se da a través de lo que afecta en el sufrimiento, la alegría, el dolor, la tristeza, es decir, a través de las tonalidades con que la vida se presenta en cada momento del tiempo vivido. Ausentarse de ellas no es

vivir sino morir y el pensamiento ha buscado por muchos siglos los cadáveres de las cosas que aparecen en el mundo, los objetos que pueden ser utilizados para tal o cual fin pero que no aportan nada a la reconciliación de los hombres. Utilización de los entes que permiten construir mundos en los que supuestos creadores creen edificar sus vidas, orden que se vive como simulacros de la vida, como simulaciones del vivir que no son otra cosa que formas de morir. Porque si bien el viviente no puede darse a sí mismo la vida, puede darse, su contrario, la muerte. Esto acontece cuando no deja que la vida lo conduzca porque cree solamente en su poder, el hombre apoyado en esta creencia supone que vivir es hacer uso de la libertad como una potestad autónoma por la que puede guiarse por sí mismo hacia el cumplimiento de todos sus anhelos. Sin embargo, en el tránsito de la vida humana se percibe algunas veces la inutilidad de las acciones que, actua-das por esta supuesta libertad, conduce al morir, como si el viviente fuese solo un “ser para la muerte”. Siguiendo a M. Henry en las páginas finales de *C'est Moi la Vérité* podemos afirmar que la mentira, que pasa desapercibida al hombre moderno, se funda en la organización de su obrar sobre la autosuficiencia del yo puedo. Creyendo el hombre solo en su obra falsea la relación originaria con la Vida y su destino no es otro que la muerte. El mal realiza aquí sus prodigios reduciendo el vivir a la simulación, el hombre al robot, reemplazando lo humano por abstracciones y la donación del Hijo por entidades económicas. El dinero y las ganancias figuran como sus únicas expectativas²⁰.

La vida en conflicto o el conflicto con la vida

Siguiendo la interpretación que hicimos de la imagen que el escrito de Kafka propone, uno de los conflictos más radicales se produce en el hombre cuando se deja llevar solo por el deseo de felicidad y busca a toda costa penetrar lo imposible para alcanzar por sí mismo su propio cumplimiento. El campesino durante toda su insaciable vida apetece entrar por la puerta de la Ley y su anhelo queda frustrado porque no puede traspasar el umbral y entrar en el recinto donde quedaría definitivamente satisfecho.

El conflicto se da en el hombre que busca lo imposible por sus propias acciones y medios. Su vida se presenta conflictiva porque lo que desea se frustra constantemente. Frustración del que no ve el don de la vida, no ve la luz que emana del portal, esa claridad que solo se reconoce cuando los ojos no perciben bien, cuando la visión se abandona a su ceguera y la sabiduría se despoja de su soberbia. El conflictivo vivir frustrado se da entre la imposibilidad de cumplir lo deseado atravesando el umbral y la obstinación de querer hacerlo a pesar del guardián. Frustración que no puede hacer de la vida más que un conflicto donde la maldición y el rezongo son sus únicas

²⁰ Henry, Michel: *C'est Moi la Vérité, Pour une philosophie du christianisme*, París, Du Seuil, 1996.

alternativas. Pero esa conflictividad entre el deseo de ser feliz y su absoluta imposibilidad temporal responde a una lucha más raigal entre el hombre y la comprensión que tiene de la Vida que se le da. Si la obra se empeña en querer cumplir desde sí mismo todo lo que desea, tarde o temprano, el anhelo se agota porque nada satisface lo deseado. Si la tarea se abre a la reconciliación con los otros no se busca penetrar lo impenetrable sino querer algo diferente al deseo de ser feliz. Surge entonces la pregunta: ¿es esto posible? ¿Son la reconciliación y la felicidad algo opuesto o pueden, de algún modo, unirse? La unidad o la diferencia entre ellos edifican las alternativas éticas posibles en la Vida.

Cuando el deseo se empeña, desde sí mismo y por sí mismo, en alcanzar aquello que lo cumple, nunca puede hacerlo y acontece la frustración. Esto ocurre porque lo que puede desear un ser limitado es siempre finito y nada con límite puede satisfacer lo deseado. No se puede penetrar el umbral porque el campesino habita más acá del infinito que cumple su deseo y ninguna cosa temporal alcanza lo que apetece porque se anhela el país donde el hombre se siente satisfecho y saciado gozando de la felicidad. Lo que calma un deseo abre siempre nuevas apetencias de modo tal que la infinitud buscada se aleja constantemente. Nada finito puede calmar el deseo humano en el tiempo. Puede ciertamente querer alcanzar un falso infinito haciéndose la ilusión que algo limitado no lo es. Sucede como el avaro con el dinero que nunca alcanza la suma que posee para asegurar su vida. Falsa infinitud que ante la muerte, el fracaso o el dolor que la vida dona se muestra como inútil y, cuando se vivencia esa inutilidad, acontece el sentimiento de infelicidad y frustración. Curioso equívoco de quien buscando su felicidad alcanza su contrario en una existencia que se muestra en conflicto porque la apetencia de satisfacción no se cumple por ninguna de las acciones que buscan penetrar el umbral.

Pero hay otras acciones y otros campesinos que no son “*insaciables*” porque en lugar de buscar entrar por el impenetrable portal quieren aprovechar la luz de la vida para reconciliarse consigo mismo, con los otros, con Dios y con la tierra. Si esto es así, debe haber otro apetito que ponga límite y medida al anhelo infinito de ser feliz. Pero ¿qué otra cosa puede limitar al deseo sino el mismo deseo? Por eso, ante la apetencia infinita de felicidad debe gestarse anhelo otro que atempere y encause al hombre hacia las acciones que reconcilien a unos con los otros. En algunos pensadores medievales este deseo es el de justicia y en su ejercicio desear y tener se identifican²¹. No es como la felicidad cuyo anhelo habita infinitamente distante de su cumplimiento porque el que quiere ser justo tiene la justicia que lo impulsa al acto. Este no es un deseo infinito sino finito y se alegra por los actos justos que reconcilian.

²¹ Cf. San Anselmo: *De Casu diaboli*, cap. XIII y ss.

No está ocupado en penetrar el umbral sino en quitar las enemistades de los que habitan el tiempo, no está ocupado en burlar al guardián sino en construir un orden justo que reconcilie porque agradece esa luz de la vida que se prodiga mientras ese custodio mantiene la puerta abierta. Vivencia temporal que se nos concede no para intentar robar el fuego sagrado que imaginamos tras el portal sino para curar los conflictos que habitan entre los hombres.

Por la Justicia se cura la conflictividad en y con la vida porque se armoniza con ella al cubrir las enemistades que separan a los vivientes entre sí. Ciertamente eso impone renunciaciones y un giro respecto del anhelo de robar aquello que nos cumple atravesando el umbral. Porque, quizás, la puerta del paraíso está en otro lado, en la unidad fraterna que con dificultad se conquista, en la amistad que se edifica cuando se busca, más allá de la propia felicidad, compartir la miseria que tenemos y con esos bienes miserables solucionar las necesidades de otros. La alteridad, cuando se obra justamente, construye la unidad; cuando la injusticia edifica las acciones que median entre los hombres crece la división, la violencia, la incompreensión, los conflictos y todo aquello que la ruptura de los vínculos deja de manifiesto. Sucede esto cuando se busca la propia felicidad sin atender las necesidades de los demás porque nadie puede ser feliz si otro sufre y nadie que es injusto merece alcanzar la felicidad.

Ser justos con la vida es reconocer esa luz que sale del umbral que se mantiene abierto no para entrar sino para darnos un tiempo, puerta de donde sale la vida que se nos alarga para curar las enemistades y aprender qué es la reconciliación. La imposibilidad de entrar deja abierta otra posibilidad, la de una temporalidad concedida para que la justicia unifiquen y habite entre los hombres²². Dejando salir lo que la vida da se nos concede el espacio de tiempo que el justo debe aprovechar, no para entrar a la felicidad deseada sino para edificar lo que está fuera del portal, no para adueñarse de la tierra sino en la vivencia del desterrado, no para habitar la patria sino para saberse y sentirse extranjeros del país que sacia, para ser campesino que cultiva lo prestado, el terruño que llamamos corazón. El hombre no es dueño de su vida, no habita su patria ni su tierra y es en el cultivo de su intimidad y no del mundo donde construye el oriente, cultura que desea que la misma vida que surge muestre su orientación y lleve al cumplimiento de aquello que alumbraba la intimidad.

Sentados frente al umbral recibimos lo que de la vida fluye sin preocuparnos de ella, aunque es, sin embargo, lo más decisivo, aquello en lo que el pensamiento y el hombre deben ocuparse. Pensar el itinerario de nuestro

²² Cf. para ver la importancia de la justicia desde Platón: *Protágoras*, 322c.

singular vivir es comprender ese fluir que se recibe constantemente en las tonalidades afectivas que nuestra vida nos dona en procura de volver a reconciliar al hombre consigo mismo, con los otros, con la tierra y con Dios. El sufrimiento, las alegrías y otros tonos vitales van edificando nuestro vivir desde el nacimiento. Fluir que no depende en absoluto de nuestra iniciativa y a la que alude Kafka siguiendo la tradición judía como *Sekina* de Dios. *Sekina* que implica según M. de Certeau *una inhabitación, una presencia, una gloria y, ulteriormente, una feminidad de Dios...*²³

Bajo esta perspectiva el vivir humano se muestra como un sutil aprendizaje de lo invisible, como una tarea que busca curar los conflictos y aceptar lo que ilumina, la claridad que requiere la entrega de lo que se posee, incluso del deseo, a la Vida que hace del hombre un viviente.

²³ de Certeau, Michel: *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, 2004, nota 3, p. 13.

Guerra y conflicto

Graciela Fernández*

Resumen

Este trabajo sostiene que la paz no es una “condición natural” del ser humano; aunque, sin embargo, la “guerra” tampoco es necesaria ni “natural”. La hipótesis de una condición negativa original de los seres humanos, que los impulsa ciegamente a la guerra de “*todos contra todos*” es inviable e ideológicamente perversa. La guerra se ha convertido en un negocio muy rentable y muy difícil de detener. Un mundo humano, sin conflictos, es utópico e inviable, pero podemos todavía pensar en condiciones reales para hacer la paz. La paz no es “natural” y, por lo tanto, necesita ser creada mediante instituciones que, poco a poco, nos conduzcan a una regulación eficaz de los conflictos internacionales. A esto no se llegará solamente con el esfuerzo de abstracción, sino que es necesario ambos esfuerzos: modelos abstractivos filosóficos y decisión política.

Artículo

1. Guerra y “naturaleza humana”

La guerra es la expresión máxima de todos los conflictos y, a la vez, constituye el peor flagelo que azota a la humanidad desde los tiempos bíblicos. Es probable que este trágico fenómeno haya aparecido con más intensidad en el neolítico, con el descubrimiento de la agricultura. Potenciados por la acumulación de bienes que posibilitó la agricultura, algunos instintos rapaces deben haberse profundizado y organizado para tornar más eficaz la satisfacción del fuerte impulso de agresión intraespecífica, característica de la especie humana. Al mismo tiempo, como contrapartida y compensación de la creciente eficacia rapaz facilitada por la técnica, deben de haberse organizando lentamente las instituciones del derecho y la justicia. Así ya lo entiende Platón en el mito de la creación del hombre que narra en el *Protágoras*. Para reparar el descuido de Epimeteo, que ha distribuido mal

* Es doctora en Filosofía por la UBA. Es profesora titular concursada de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de Mar del Plata y profesora del Doctorado en Filosofía de la Universidad de Lanús. Ha sido investigadora independiente del CONICET. Es autora *Karl Popper y la filosofía crítica* (Suárez), *Utopía: contribución al estudio del concepto* (Suárez); *El giro aplicado. Transformaciones del saber en la filosofía contemporánea* (Ediciones de la UNLA. colección Humanidades y Artes, Grupo Editor Altamira); *Valores blasfemos, en colaboración con Ricardo Maliandi, Ediciones Las cuarenta*, año 2009, que recoge distintas entrevistas realizadas a Heidegger y Gadamer. También publicó otros libros en colaboración y artículos en revistas científicas.

los dones entre los animales, Zeus, temiendo que nuestra especie quede exterminada por completo, envía a Hermes para que lleve a los hombres el pudor y la justicia, precisamente los principios de las Moral y del Derecho.

Es posible que la aparición del *homo sapiens* haya sido la causa de la desaparición de neandertales y otras especies humanas que no conocemos. Se sabe que hubo una época en la Tierra en la coexistieron por lo menos cuatro grupos humanos distintos, de la que solo sobrevivió una, el *homo sapiens sapiens*, del que somos descendientes. Aún antes de la aparición de la agricultura también es probable que haya habido algunas hordas primordiales, en perpetuo conflicto con congéneres y parientes cercanos, a los que persiguieron y exterminaron. Esa es la hipótesis que desarrolla en un film de 1981, *La guerra del fuego*, Jean-Jacques Annaud, en cuyo guión intervinieran entre otros el escritor Anthony Burgess y el antropólogo Desmond Morris.

El fuego, cuando todavía los humanos no conocen la técnica para producirlo, es el objeto de deseo y, por lo tanto, el principal desencadenante de la situación de guerra. El argumento de la película roza varias hipótesis que son ineludibles al momento de reflexionar acerca del tema que nos ocupa. El carácter rapaz de los humanos; la aparición del humor y del amor entre los grupos más evolucionados; la idea -no tan descabellada- de que haya habido guerras por la posesión del fuego, sobre todo teniendo en cuenta que la mayoría de las guerras que conocimos, en los dos últimos siglos, han sido guerras por la posesión del combustible. Hasta el siglo XIX fue el carbón; luego vendrían las guerras del petróleo, las que todavía nos afligen; mañana, quizás, el uranio, el agua, o cualquier otra fuente primordial de energía. No resulta, por lo tanto, descabellado suponer un argumento de ficción donde los humanos primitivos se maten entre sí por la posesión del fuego.

La reflexión, el retroceso al carácter primitivo de la naturaleza humana y la cuestión de la guerra, conducen a las tesis sobre la que se ha asentado toda la antropología, desde el siglo XVII hasta el presente; también la mayoría de las ciencias sociales; esta es la pregunta acerca del carácter primigenio -hostil o benevolente- de los seres humanos. Sobre esa decisión valorativa acerca de la bondad o maldad de la naturaleza humana, de su tendencia a las *pasiones alegres* o a las *pasiones tristes*, se ha asentado la filosofía de la historia, la economía y la política moderna.

El liberalismo, el anarquismo, el comunismo, partieron del interior de de una respuesta positiva o negativa a esa pregunta, que en tanto problema metafísico, no podremos dar por satisfecha nunca, pero que, como auténtico

problema, no podremos dejar de ocuparnos. La pregunta no es solo atendible por su interés especulativo: de la respuesta que le demos, dependerá, en gran medida, la orientación los programas de educación, los de justicia y castigo, los sistemas sociales, la orientación de los consumos, los estilos arquitectónicos y todo el diseño de la vida urbana.

Por asociación libre, podríamos agrupar muchos de nuestros conceptos en pares bipolares, basados en nuestras hipótesis acerca de la esencia original de lo humano. ¿Cuál es la esencia distintiva de lo humano? ¿La cooperación? ¿La rapiña egoísta? Nunca podremos dar una satisfacción última a la cuestión, pero la orientación de la respuesta justificará y explicará, por lo menos en parte, la existencia de las llaves, los monederos, las rejas, las armas, por la parte pesimista; las plazas, los bares, los teatros, las cooperativas, los movimientos socorristas, etc. por la optimista.

Kropotkin discute contra Hobbes para demostrar que lo esencial del humano es el vínculo de cooperación, pero no alcanza a probar -ni lo intenta- que debajo del movimiento de la cooperación no se esconda también una esencia egoísta. Lo que muestra es que, sin cooperación, las especies -bajo la presión de un medio hostil- no solo no se hacen más fuertes, sino que se extinguen. Demuestra que no existe algo tal como “*la supervivencia de los más aptos*”, ni de los mejores frente a la adversidad del medio, ni el “*mejoramiento de las especies*” en la lucha por la vida. Cuando la lucha, como dice el tango, “*es cruel y es mucha*”, todos los seres vivos nos debilitamos, hasta llegar al punto de extinguirnos: la *cooperación* es la única estrategia que conocen las especies para hacer frente a los tiempos duros e, incluso, durísimos.

2. Estado y violencia

La improbable guerra inicial de “*todos contra todos*” “*Bellum omnium contra omnes*” que caracterizó Hobbes, debe de haber sido más bien la guerra de algunos contra todos, o bien de todos contra uno, ya que la asociación y la cooperación resultan el modo más inmediato y eficaz para emprender cualquier trabajo, incluida la guerra. Así, la casta militar debe de haber aparecido en algún momento remoto como consecuencia de la división del trabajo: guerreros jóvenes y fuertes, especializados en proteger a su tribu, y agrandar sus dominios en el caso que se pudiese o fuera necesario; guerreros hábiles y especializados, bien nutridos y entrenados, mantenidos a costa de los esfuerzos colectivos de la tribu. En qué momento esa casta se independizó y se hizo autónoma frente a su propio grupo de origen, esto es algo que quizás podría llegar a rastrearse históricamente, un hecho muy antiguo, que probablemente responda a una exigencia lógica de la propia actividad y organización tribal.

El estado moderno se edificó sobre la idea de la concentración monopólica de la violencia. Con el estado moderno, la violencia devino “legal” o “ilegal”. El monarca, y luego el estado, con su ejército y el poder de policía se volvieron los únicos dueños “legales” de las armas. Pero eso significó, a la vez, que el monarca, o sea el Estado, asumió el compromiso de mantener a la casta militar, los dueños directos del poder mortífero. El monopolio de la violencia por el Estado, devino de esa forma en otro pacto, que Hobbes no menciona: el pacto con el estado militar que se subordina a cambio de la alimentación pero que no entrega -ni puede hacerlo- su capacidad mortífera al gobernante, sino que la alquila, la presta, la cede, o como quiera comprenderse esa ilusión de que el monarca sea el “jefe” del ejército, cuando se capta la dinámica propia entre el ejército y el estado. Entonces se produce una paradoja: el gobernante solo puede dominar la autonomía del poder mortífero debilitándolo, y, en la medida en que lo hace, disminuye su propio poder.

Contemporáneamente, la concentración del poder del Estado está siendo jaqueada “desde arriba” y “desde abajo”, vertical y horizontalmente. “Desde arriba” tiende a disminuirla y a veces, a anularla, la presión de las potencias globalizadoras (super estados-entidades financieras internacionales, etc., poderes indirectos, en el sentido de Hobbes, y super directos, como son los nuevos poderes políticos y jurídicos que se están organizando en el proceso de globalización). Desde abajo y horizontalmente por las asociaciones ilegales, bandas de narcotraficantes; organizaciones mafiosas y paraestatales, etc.

Los acontecimientos de la ciudad de San Pablo, Brasil durante el año 2006, son un ejemplo claro de la fragilidad actual del *Leviatán* que Hobbes diseñó como una forma de poner remedio a la anarquía del *belum omnes contra omniun*. Pero a medida en que los *Leviatanes* decaen, que el estado moderno decae y merma su soberanía, un super estado, un super *Leviatan* parece estar organizándose con increíbles penas y dolores. Por cierto, su generación no está respondiendo a ninguna idea utópica, en el sentido de la sociedad cosmopolita que Kant tuvo en la mente al redactar la última de sus *Críticas*.

La sociedad mundial se organiza bajo el modelo de la ciudadela medieval, con centro y extramuros; con ciudadanos de primera, segunda, tercera y cuarta clase, pero también -al mejor estilo de *Blade Runner*, continuando las metáforas cinematográficas- con *replicantes*, *androides* y *alienígenas*. *Replicantes* que llegan a las costas españolas desde el norte de África y son devueltos a sus lugares de origen, donde les espera el hambre infinito y las infinitas pestes; *androides* que reciben el nombre de “terroristas” cuando matan y se inmolan en el acto, o son torturados legalmente, sin límites,

porque han perdido la categoría de humanos; *alienígenas*, que revuelven la basura (en Buenos Aires, en Sao Paulo, en Nueva Orleans, etc.) duermen y copulan en las aceras, bajo cartones y trapos, apenas dominan su propia “lengua materna” porque esta es un eufemismo, para esos huérfanos civiles, mientras los que sobreviven dentro del sistema pasan tratando de no mirar; en definitiva, poco a poco, la ciudad va poblándose de dos categorías radicalmente básicas de humanos: personas y entes o *outsiders*.

3. El negocio de la guerra

Si hemos otorgado validez y derecho de uso a la ficción contractualista, básica para referirnos al “contrato social” sobre el que se funda todo el Estado moderno, también podemos imaginar que en algún momento impreciso de la historia universal comenzó a fortalecerse de modo “*natural*” la alianza entre la casta militar y el mundo de los negocios. De esa alianza, que se originó en algún momento impreciso, surgió la *industria de la guerra*, la que fue creciendo exponencialmente y se convirtió en uno de los negocios más activos y productivos y rentables del mundo contemporáneo. En la actualidad, casi todos los países del mundo destinan una considerable porción de su presupuesto para sostener esa industria. Los EE.UU. gastan en ella más de mil quinientos millones de dólares por día y esta cifra crece anualmente en forma espectacular. Robert Hinde escribió al respecto¹.

La agresión no es la causa de la guerra. La guerra es una institución. Cada institución tiene sus derechos y deberes. Soldados, industria, personal médico y muchos otros están involucrados en la institución de la guerra. ¿Quién mantiene a esta institución? El lenguaje que usamos es una fuente; las películas y las historias que glorifican la guerra son otras, y un sin número de otros factores también hace su contribución: la religión, la beligerancia nacional, el sacrificio, el nacionalismo y el complejo militar-industrial-científico².

Los títulos de los artículos siguientes aparecidos en revistas internacionales de economía y negocios son elocuentes: Julio-agosto de 2000 en *Interavia Business & Technology* se lee: “La industria de la defensa de Israel pierde oportunidades” 4 de junio de 2001 en *Business Week* : “A corto plazo, días felices para los contratistas de defensa” En Junio de 2001 también en *Interavia Business & Technology* “EADS (European Aeronautic Defence and Space Company) está fuertemente destinado a ser un jugador *top* en el negocio de la defensa ; octubre de 2001: “Los proveedores de defensa ávidos por dar un paso adelante y entregar” 12 de noviembre de 2001:

¹ “Minando la institución de la guerra (“Undermining the institution of war” en *International crisis and war, Peace Research Abstracts Journal*, febrero de 1999).

² Cf.: <http://iteso.mx/~fnunez/egindustriaguerra.htm>

Electronic Engineering Times “Guerra: grandes proyectos abren muchos puestos de trabajo en el sector defensa” Los 100 principales contratistas del Pentágono son empresas multinacionales bien conocidas: Lockheed Martin, 14.7; Boeing, 13.3; General Electric, 1.7³ y otras. Algunas de estas empresas están entre las más grandes dentro de la industria aeroespacial y de defensa global y, según la revista *Fortune*, el precio de la acción de una de ellas subió en más de 600% en una década. Los cinco miembros del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas (EE UU, Rusia, Reino Unido, Francia y China) son grandes exportadores de armas, siendo Estados Unidos es el principal proveedor en el mundo.

4. “Guerra justa” y filosofía: ¿un precio del “ocio creativo”?

Generalmente se menciona como punto de partida para una valoración positiva de la guerra, la interpretación griega de la guerra, la figura del héroe y la concepción heroica del mundo clásico. Pero la fuente de donde proviene ese diseño preparado, en cierta forma “prediseñado” y aceptado irreflexivamente del mundo antiguo, son los poetas y los filósofos que, como es sabido, ocuparon muchas veces una posición social privilegiada en el mundo clásico, que no hubieran podido solventar con sus medios económicos propios. El “ocio creativo de la filosofía” (o más bien de los filósofos) ha sido pagado, demasiadas veces, con una cómoda complacencia frente a la muerte de los miserables, de los campesinos, convertidos por la fuerza en soldados. Además, la historia nunca ha sido contada por los pobres: a lo sumo por intelectuales que interpretaron o creyeron interpretar ese sentir.

Sin duda, la figura del héroe ocupa una posición central en la poesía de Homero, donde Aquiles vale como paradigma. Existen, sin embargo, muchos testimonios que ponen en duda que esos modelos no hayan tenido fisuras. Valgan como ejemplos los múltiples errores de los héroes y de los dioses, la cólera de Aquiles; la locura de Ajax; los griegos han tenido la prudencia, o la sabiduría de no pintar a sus héroes como “santos”.

La santidad y la espada se unieron con el cristianismo, que le prestó a la historia de la guerra el triste servicio de las largas cruzadas, y las largas guerras de religión que precedieron la consolidación del estado moderno. Por si fuera poco, la filosofía -o más bien los filósofos- donaron a la causa militar -que no aspiraba ni necesitaba ninguna argumentación más contundente que la de Trasímaco, o sea el argumento de la fuerza bruta- un justificativo sutil de gran rendimiento político-jurídico: la idea de la “guerra justa”. El romanticismo también brindó lo suyo, y el nacionalismo beligerante ha sido graciosamente abonado por razonamientos que provinieron de distintas tradiciones filosóficas y literarias.

³ Fuente: www.fas.org

Una exposición sistemática en favor de la guerra justa (*bellum iustum*) se encuentra en la *Summa Theologicae* de Santo Tomás de Aquino. Sobre la guerra justa teorizaron Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Hugo Grocio, Samuel Pufendorf, Cristian Wolff y otros. Contemporáneamente el tema ha vuelto a ponerse en el tapete y hay una considerable lista de publicaciones que debaten la cuestión⁴. La guerra encontró su gran teórico en la figura de Claus von Clausewitz, quien a principios del siglo XIX, logró caracterizar ese fenómeno e intentó extraer sus leyes. Clausewitz fue un militar prusiano que abordó el tema de la guerra como un asunto regido por leyes propias. Su obra sigue siendo estudiada por militares e historiadores, y continúa teniendo rendimiento incluso fuera del marco bélico, dentro de la teoría del conflicto. Sin embargo, los presupuestos sobre los que se basaba Clausewitz cambiaron, o bien no habían sido suficientemente profundizados. El militar Clausewitz empieza por considerar a la guerra como un duelo de grandes proporciones, y apela al sentido del “*honor*” como uno de sus justificativos. Nadie se bate hoy a duelo por el honor, y sin embargo las guerras continúan con mucho más poder mortífero. Algunas de las observaciones de Clausewitz se hicieron famosas. Una de las más tontas y falaces, que se repite continuamente como un *motto perpetuo*, es aquella que afirma: “*la guerra es la continuación de la política por otros medios*”. *Esta afirmación es falsa: aunque haya continuas “negociaciones” antes y durante la guerra, debe reconocerse que la guerra es la anulación de la política, la renuncia a la política, la que solo puede continuarse en las treguas, en las islas de paz que la guerra ofrece de tanto en tanto.*

6. La temible teoría de la “desmoralización del enemigo”

Al inventarse el avión -originariamente, la gran máquina de guerra del siglo XX- el concepto de guerra cambió. El avión permitió el daño a distancia, cambió radicalmente la táctica militar y terminó con la idea de “frente de batalla”. El avión anuló la función clásica de la infantería como avanzada en el terreno enemigo y ofreció una posibilidad más: tomar como rehén a la población civil, posibilitando la introducción del concepto de la “desmoralización del enemigo”

6.1. Antecedentes históricos de la política de desmoralización del enemigo: el Informe Tanaka

Yuri Tanaka, profesor investigador en el Instituto por la Paz de Hiroshima y coordinador de Japan Focus, ha estudiado especialmente el progreso de los bombardeos de desmoralización que se encarnizaron contra la población

⁴ Cf.: Michael Walzer *Just and Unjust Wars* (1977) *War and Justice* (2001); Paskins, Barrie y Dockrill, Michael, *The Ethics of War* (1979), Norman, Richard, *Ethics, Killing, and War* (1995), Orend, Brian, *War and International Justice* (2001); Nagel, Thomas “War and Massacre”, Anscombe, Elizabeth y otros, “War and Murder” (Cf. James Fieser and al., *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2006).

civil desde la Primera Guerra Mundial⁵. Los datos que se mencionan a continuación fueron extraídos de la investigación del Prof. Tanaka, analizando los movimientos realizados por las fuerzas alemanas y las aliadas durante la Primera Guerra Mundial y los primeros bombardeos indiscriminados contra civiles en conflictos armados a gran escala⁶. Refiere Tanaka que, en un principio, ambos bandos rechazaron la idea de tomar objetivos civiles, pero varios accidentes cambiaron el rumbo de la historia. En agosto de 1914 un aeroplano alemán mató por error a una mujer en una calle cuando intentaba destruir una estación de ferrocarril. Al finalizar la guerra unos 500 parisinos habían fallecido como consecuencia de bombardeos aéreos alemanes. En diciembre de 1914, el ejército francés bombardeó la estación de ferrocarriles de Friburgo, pero las bombas erraron su mira y muchos civiles murieron por ello. A principios de 1915, empezó por ambas partes una escalada gradual de “bombardeos de represalia”. Tanaka informa que entre 1915 y 1918, los alemanes arrojaron 300 toneladas de bombas sobre Londres y otras zonas costeras de Inglaterra, asesinando a más de 1.400 personas e hiriendo a unas 3.400, la mayoría civiles. Durante el último año de guerra, varias ciudades del oeste de Alemania fueron bombardeadas 657 veces por las fuerzas aliadas, arrojaron un total de 8.000 bombas, mataron aproximadamente a 1.200 personas. En mayo de 1917, los alemanes habían empezado a usar unos nuevos bombarderos bimotores de gran tamaño, capaces de llevar hasta 500 kilos de bombas. En represalia, la RAF fabricó un avión bombardero similar que actuó sobre las ciudades alemanas. La Primera Guerra Mundial consagró la noción de “bombardeo estratégico” -popularizada por los medios de difusión y los voceros estatales. En ambos bandos hubo quienes argumentaron a favor del “efecto moral” de los bombardeos aéreos contra civiles, sentando las bases de la teoría que supone que el miedo popular forzarían a la nación enemiga a rendirse rápidamente. Aunque Tanaka no insiste demasiado en los propios asuntos japoneses, la máxima expresión del bombardeo contra civiles del tipo “moralizante” fueron, durante el siglo XX, las explosiones nucleares de Hiroshima y Nagasaki.

⁵ Fuentes citadas por Tanaka: British National Archives Documents: Air 20/1027, Air 5/1287, Air 5/344, Air 5/338. Fuentes secundarias: Williams, George, *Biplanes and Bombsights: British Bombing in World War I* (University Press of the Pacific, Hawaii, 2002); Robertson, Scott, *The Development of RAF Strategic Bombing Doctrine, 1919-1939* (Praeger, 1995); Kennett, Lee, *A History of Strategic Bombing: From the First Hot-Air Balloons to Hiroshima and Nagasaki* (Charles Scribner's Sons, 1982); Tami Biddle, *Rhetoric and Reality in Air Warfare* (Princeton University Press, 2002); Schaffer, Ronald, *Wings of Judgment* (Oxford University Press, 1985); Richards, Denis, *RAF Bomber Command in the Second World War: The Hardest Victory* (Penguin Books, 2001); Cargill Hall, R. (comp.), *Case Studies in Strategic Bombardment* (Air Force History and Museums Program, 1998). Cf. artículo publicado de ZNet en Español: <http://www.zmag.org/Spanish/>

⁶ http://www.antimilitaristas.org/article.php3?id_article=1863

La teoría de desmoralización del enemigo sigue manteniendo su prestigio, aunque como bien advierte Tanaka, esta nunca ha sido demostrada. Mujeres, niños y ganado se transformaron en objetivos. Allí se empleó, posiblemente por primera vez, la idea de que los bombardeos traerían “a la larga” ventajas para los seres afectados -curiosa teoría en donde surge quizá la idea de un “humanismo militar” que Chomsky denuncia. Un ejemplo paradigmático de la teoría de la desmoralización fue la “operación Clarín”, llevada a cabo en febrero de 1945, arrasamiento a baja altura de objetivos sin ninguna defensa y por lo tanto carente de cualquier valor táctico. Fue Harry Truman quien después del bombardeo de Hiroshima afirmó que, con la deflagración nuclear inédita “*se había prevenido la muerte de inocentes*”. Tanaka propone considerar los “bombardeos estratégicos” lisa y llanamente como “**actos de terrorismo**”, genocidios de hipócrita justificación moral.

7. La Paz

Ganar la paz es el objetivo de todos los escritos de Kant, tanto los teóricos como los políticos. Poner fin a la guerra, entrar en *La Paz Perpetua*, es la gran utopía de su pensamiento. Leyendo ese pequeño tratado de 1797, tenemos, sin embargo, la impresión de haber puesto un pie en el terreno puro de Utopía. A más de doscientos años de la redacción de ese escrito no poseemos mucho más que ese escrito, en lo tocante al esfuerzo de abstracción que permita diseñar un proyecto racional para terminar con ese flagelo.

Frente a ese enorme esfuerzo, debemos reconocer que el abordaje del problema de la paz no puede ser solamente abstractivo. Es decir, no puede venir solamente de la idea de un diseño de un Estado supuestamente perfecto que acabe -por el hecho mismo de ponerse en funcionamiento- con la existencia de la guerra. Este es el pecado común propio de todas las utopías: la idea (utópica) de que el mero esfuerzo racional dará por terminado un estado de cosas negativo que se aspira a superar mediante ese modelo. Sin embargo, tampoco modelo opuesto -que consistiría en un abandono del esfuerzo abstractivo- parece ser un camino viable para llegar a la deseada meta. Aunque, en lo tocante a esto último, cabría preguntarse: ¿“deseada” por quiénes? Como se ha sostenido más arriba, la guerra es un negocio muy rentable y no es solamente “el honor”, el espíritu de venganza, o los nacionalismos los que la incitan y producen. Detrás de ella hay una maquinaria cuasi- racional, instrumental, ciega, amoral, que se retroalimenta, es increíblemente compleja e implica empresas humanas de la más variada especie. Desentrañar la conexión de estos negocios y el negocio de la guerra es también un camino para alcanzar la paz, aunque este camino no se dé, exclusivamente, por el “esfuerzo abstractivo”. Pero si vamos a considerar el esfuerzo abstractivo iniciado por Kant, debe emplearse entonces toda la capacidad crítica de las generaciones para perfeccionar este proyecto.

En las últimas décadas del siglo XX se ha constituido una línea de trabajo e investigación en torno a la discusión crítica de cada punto y cada recomendación de ese tratado. Esa discusión, cuya fuente de datos empíricos es el poderoso banco de datos de guerra organizado en Hamburgo (*Arbeitsgemeinschaft Kriegsursachenforschung-AKUF*), tiene como uno de los principales ejes teóricos aquella pequeña obra kantiana, que ha sufrido, como la Biblia, varias “traducciones”, de alto contenido ideológico (desviación ideológica) que vale la pena deconstruir en todos sus términos. Algunos *locus* centrales de la discusión actual son el “Hexágono Civilizadorio” de Dieter Senghaas que propone algunas condiciones necesarias en la constitución de las sociedades para alcanzar la paz, sino perpetua, por lo menos sostenible. Las condiciones del “hexágono civilizadorio” (formuladas desde el centro de una Europa que por el momento cree haber alcanzado la tan ansiada “paz perpetua”) deben ser comprendidas y discutidas desde los países periféricos que, casi sin excepción, son concebidos como antidemocráticos o por lo menos como democracias deficientes.

Por supuesto, en esta discusión, hay halcones y palomas, izquierdas y derechas, pero como sucede en el marco de la teoría política contemporánea los roles no siempre son tan fáciles de distribuir e izquierdas y derechas suelen confundirse. La posición denominada “kantiana” entre la que sobresale la figura de Habermas, partiendo, precisamente, de Kant ha puesto en el tapete la necesidad de reforzar el papel de las Naciones Unidas como una versión históricamente adaptada y adecuada de la idea de Sociedad Cosmopolita. Al margen de los artículos que todavía puedan soportar el peso del tiempo y reclamar validez, es indudable que **la paz debe ser creada**. Independientemente de la teoría de la Naturaleza Humana que se sostenga, es imposible no reconocer este hecho.

El viejo adagio que reza “*si quieres la paz, prepárate para la guerra*” es una falsa paradoja que debe ser erradicada. En esa creación de la paz, la defensa de los tratados internacionales logrados, la defensa y revisión constante del derecho internacional, el intento de superar el estado de naturaleza entre las naciones, y el reforzamiento crítico de las Naciones Unidas y de su papel de mediador habilitado en los conflictos es también central. Cómo lograr ese objetivo es difícil y -como también vio Kant- insumirá toda la vida de la especie humana. Seguramente no puede alcanzarse por una sola vía, ni la puramente abstractiva, ni la puramente pragmática. Después de la crisis de Kosovo, hay que advertir, con autores como Chandler⁷, Chomsky⁸ y otros, que es necesario llevar adelante una crítica lúcida al intento oficializar el argumento de la

⁷ Chandler, David: *From Kosovo to Kabul: Human Rights and International Intervention* (Londres: Pluto Press, 2002)

⁸ Chomsky, Noam: *The New Military Humanism. Lessons From Kosovo*.

defensa de los derechos humanos como nueva versión del viejo argumento de la guerra justa. Chomsky ha llamado a esta tendencia “nuevo humanismo militar”. El reforzamiento de retórica de intervención que utiliza los derechos humanos como elemento de dominación debe ser denunciado. David Chandler, un antiguo miembro de la Cruz Roja en la segunda guerra mundial, es uno de los críticos radicales a la idea “intervención humanitaria” que ya hemos visto aplicado en viejos contextos. La actual agenda político- militar de los derechos humanos incluye la moralización de la política internacional, una retórica que sustituye la ley por la moral, en detrimento de la autonomía política de los países periféricos (ej., en Sudamérica el caso Amazonia). Como afirma Chander, el humanitarismo solo puede seguir siendo practicado con los viejos principios de neutralidad, imparcialidad y no discriminación, orientados a la preservación de la vida, y la protección de las poblaciones en riesgo y ya no puede considerarse como un valor, en exclusiva y *per se*, de la cultura de Occidente.

En nuestros días, ha dicho Peter Sloterdijk, “**la utopía ha perdido su inocencia**” y tal vez sea este el motivo que a algunos los lleva a sonreír frente a la ilusión de conseguir la paz **exclusivamente** mediante el esfuerzo racional de una voluntad aplicada a tal objetivo. Sin embargo, considero que ese esfuerzo es moralmente obligatorio, sobre todo para los intelectuales y los filósofos en primer lugar, sin desconocer ni abogar por el esfuerzo investigativo en la zona empírica de los intereses concretos implicados en el negocio de la guerra, y en el avance político de las relaciones internacionales. Alcanzar la paz constituye una utopía regulativa, un concepto modélico que sirve para orientar la acción. La idea de alcanzar un orden justo cosmopolita sigue siendo la única oferta racional atendible que ha dado el pensamiento abstracto. La idea de entrar en ese orden por la “guerra humanitaria” constituye una contradicción *in termini*. La paz precisa del esfuerzo activo y participativo de todas las generaciones no solo para aumentar el diseño abstractivo, sino también para imaginar y diseñar los instrumentos de mediación y aplicar voluntades en pro de la realización de ese objetivo que Kant concibió como el más lejano, el más difícil, “el fin último de la cultura”.

La cuestión del morir y la posibilidad de actitudes heroicas

María Raquel Fischer*

Resumen

En una sociedad donde el deseo de vida y de muerte parecen ser propiedades del otro sobre mi propia existencia, intentaremos mostrar las variaciones históricas en la significación de palabras como suicidio, eutanasia, homicidio, etc. Frente a estas cuestiones y sus diferentes planteos éticos, atenderemos a los estatutos del lenguaje para entender desde allí los misterios del hombre.

I. La vida. Su insustituibilidad y particularidad en una historia global.

II. Matices histórico-etimológicos de la palabra “suicidio”.

III. Subjetividad y lenguaje: una perspectiva del problema.

IV. El análisis del libro de Paul Ricoeur *Vivant jusqu'à la Mort. Suivi de Fragments* ocupará el lugar de conclusión testimonial de todo lo desarrollado en el texto.

Artículo

Frente a los avances de la ciencia en terrenos tan decisivos como el de la vida y la muerte, no podemos negar que estos son instructivos para nuestra perspectiva de vida y convincentes a la hora de decidir respecto de nuestra propia existencia. Sin embargo, el problema del hombre contiene múltiples aspectos que no se agotan con las respuestas que ofrecen ni las ciencias del espíritu ni las nuevas técnicas de las ciencias de la naturaleza y, en especial, de las ciencias médicas. La persona humana a la que aquí nos referimos reviste un carácter único e irremplazable y, por lo tanto, marca su diferencia respecto de toda otra forma de vida¹. Una constante mutación y su expresión en el concepto de “evolución” cuanto un “progreso” que

* Es doctora en Filosofía por la Universidad Católica Argentina, donde se desempeñó como docente, al igual que en otras universidades del país. Su tesis doctoral fue realizada acerca del Corpus Spirituale de San Anselmo. Actualmente se desempeña como investigadora en el CONICET y desarrolla sus tareas en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Es miembro de la Sociedad Argentina de Filosofía, de la Sociedad Argentina de Fenomenología y Hermenéutica, del Centro de Estudios de Filosofía Medieval de la UBA, de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER).

¹ Esta concepción de la persona humana, que implica un salto cualitativo respecto de la evolución de las especies y, por lo tanto, la imposibilidad de una explicación causal unívoca para///

está supuestamente solo al servicio de la dignidad humana, son cuestionables en muchos aspectos y no siempre ven adecuadamente el destino del hombre².

I. La vida: un exceso que transgrede al tiempo

El binomio vida-muerte articula múltiples sentidos, sin que esto signifique negar la imposibilidad teórica de formular preguntas y de dar respuestas en los términos que nuestra sociedad ofrece, o que la tradición entrega de su uso habitual.

Dos exigencias surgen desde estas cuestiones esenciales:

Por un lado la *particularidad* de la experiencia vida-muerte dentro de su inserción en una *historia global*, confrontación que lleva a una *reinterpretación creativa* entre particularidad y universalidad que no significa poner en cuestión la insustituibilidad del vivir y del morir, ni menos aún la ilusoria pretensión de acomodamiento a lo universal³.

Por otro la necesaria participación en los conflictos que nos plantean las ciencias de la salud, los riesgos y combates que nos imponen, exigen revisar nuestras normativas éticas y asumir una exigencia de tipo *crítica*. No hay dogmatismos entorno a las cuestiones fundamentales del hombre, porque sea el dolor, el sufrimiento, la vida misma, la muerte, impiden la configuración coherente de un sistema definitivo. Y aunque la “carga” semántica de estas palabras sea negativa, es bueno apostar a que la *sin-razón* del lenguaje es por exceso y apertura. Nada en la vida humana es rentabilizable: se nos exige pasar fronteras, arriesgar cada vez que la plenitud del ser hombre

///todo el terreno de lo viviente, es avalada por muchos pensadores de tradición personalista y más aún de tradición cristiana. Ver, por ejemplo, Guardini, Romano: *Mundo y persona*, Madrid, Guadarrama, 1963. Título original: *Welt und Person*.

² Estas categorías no están objetadas en sí mismas, sino su pretendida abarcabilidad a la hora de explicar la totalidad de lo humano.

³ La literatura, como toda obra de arte, en su mayoría muestra esta inconmensurabilidad presente en el binomio vida-muerte y la historia global; es el caso, por ejemplo, del personaje Ivan Ilich en el cuento de León Tolstoi, *La muerte de Ivan Ilich*, España, Salvat Editores 1969, traducido del ruso por José Lain Entralgo. También de Niko Kazantzakis, *Cartas al Greco. Recuerdos de mi vida*. En esta obra aparece la cuestión de la muerte al menos en tres capítulos decisivos: “Como vi escribir Carta al Greco” que propiamente no pertenece al autor sino a Elena N. Kazantzakis, fechada en Ginebra en junio de 1961; y los dos capítulos que el autor dedica a “La muerte del abuelo” y “La muerte de mi padre”. Especialmente este último tiene ese doble aspecto de irreconciliación con la figura paterna y al mismo tiempo de reconciliación que solo la muerte hace posible. Él mismo le decía a su amada, recordando a un combatiente: “No me juzgues por mis actos. Júzgame como si fueras Dios, por la intención secreta que tienen mis acciones”, pág. 9, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, versión española de Delfín L. Garasa, 1995.

esté en juego⁴.

Por esta incuestionable confianza en la vida, y antes de encarar explícitamente la cuestión del morir, queremos ofrecer un posible marco teórico a la segunda parte del título: “la posibilidad de actitudes heroicas”.

1.1. Así, por ejemplo, “dar lugar a los otros” en parte es morir, pero es más raigalmente recibir la vida. La forma lingüística “por los otros” expresa el lenguaje de la hospitalidad con el que tal vez se resuelve en un sentido profundo la vida y su plenitud, es decir la muerte. La insostituibilidad, la particularidad refieren a un lugar que se ocupa en la historia, pero, sin quitarles a ambas palabras toda la carga semántica que llevan consigo, sin embargo la verdadera ganancia es “la pérdida en la multitud”. Los hombres irreductibles y necesarios los unos para con los otros, desde cualquier lugar podemos mutuamente “abrir la puerta”⁵.

1.2. También la vida individual se excede a sí misma a través de la compasión para con el otro y con los otros. En su libro “Ética de la hospitalidad”, Innerarity hace un breve desarrollo de lo que es la compasión como una cierta comprensión de lo incomprendible, una actitud existencial de escasa conceptualización⁶.

Según este autor es el género dramático el que recoge de alguna manera su peculiaridad, y la precedencia de su práctica respecto de toda posterior conceptualización del sufrimiento ajeno, “tan extraño para la teoría como inmediato para la acción”.

Desde el punto de vista histórico, el optimismo cultural de la modernidad dejó demasiadas cosas en el ocultamiento; y frente al triunfo de lo universal la persona humana que afirma su singularidad bajo diversas formas de ne-

⁴ Emmanuel Levinas en su libro *Ética e infinito* afirma: “Pienso que en la responsabilidad para con el otro somos, en último análisis, responsables de la muerte del otro. La rectitud de la mirada del otro, ¿no es una exposición por excelencia, que es exposición a la muerte? El rostro es, en su de-rechura, lo apuntado, “a quema ropa”, por la muerte. Lo que en él se dice como petición significa ciertamente una llamada al *dar* y al *servir* -o al mandamiento de dar y de servir-, pero por encima de esto, e incluyéndolo, la orden de no dejar al otro solo, ni siquiera frente a lo inexorable... El temor de la muerte del otro está, con toda certeza, a la base de la responsabilidad para con él”, Madrid, *La balsa de Medusa*, 31, traducción del francés por Jesús María Ayuso Díez, 1991, pág. 110-111.

⁵ Lévinas en el libro citado afirma: “Una vida en verdad humana no puede quedarse en vida *satisfecha* en el seno de su igualdad al ser, vida de quietud. Que se despierte hacia el otro, es decir tiene siempre que deshechizarse; que el ser jamás es -al contrario de lo que dicen tantas tradiciones tranquilizadoras- su propia razón de ser, que el famoso *connatus essendi* no es la fuente de todo derecho y de todo sentido”, ob. cit., pág. 114.

⁶ Innerarity, Daniel: *Ética de la hospitalidad*, Barcelona, Península, 2001.

gatividades, como la disonancia, la vulgaridad, la perversión, el sufrimiento inexplicable, quedan sin valor conceptual dentro de un proceso que se consideró hasta cierto momento de la historia como necesario y por lo tanto incuestionable⁷.

La existencia comporta una verdadera negatividad que no debe ser violentada por una supuesta transparencia del entendimiento, ni domesticada frente a falsas conciliaciones: “La compasión pertenece a ese tipo de acciones que como la espera, la queja, el lamento, la admiración o la adoración, se parecen más a la pasividad que a la actividad, que son algo así como lo que nos cabe hacer cuando no podemos hacer nada. Por este motivo es un recordatorio permanente de nuestra finitud, de la contingencia de cuanto emprendemos, de la inevitabilidad de contar con eventualidades que no dependen de nosotros, de que el ámbito de nuestro querer no es el mismo que el de nuestro poder”⁸.

1.3. “La compasión prohibida”: con este título el autor se refiere justamente a esas épocas históricas, aún cercanas a nosotros, cuando la confianza en el poder del hombre volvían a la compasión como una tarea de aceptación indebida o, más aún, la veían como una traición al progreso de la humanidad. Ciertamente períodos como el de la Ilustración levantaban la bandera del triunfalismo frente a cualquier negatividad, y si bien el siglo XIX llamó la atención sobre finitudes olvidadas y fracasos negados, aún ese optimismo sigue “acompañándonos como un ruido de fondo”.

Brecht y su dramaturgia, como también Adorno y Horkheimer, son autores que, de un modo u otro, niegan ese resto de contingencialidad humana imposible de conceptualizar y solo posible de acompañar compartiendo el misterio de lo incomprendible: situaciones de impotencia y de oscuridad, de temor insuperable, de disculpa del mal ajeno. Son momentos en que el destino aparece en toda su fatalidad con un nuevo rostro; o bien se apuesta a una nueva visión de la historia desde donde queden justificados todos los esfuerzos humanos.

El sufrimiento, frente a la historia que no admite una contabilidad de costos, siempre se presenta como algo primario, incomprendible, inmanejable, y nadie dispone de un contexto general en el cual el particular se integre.

⁷ Romano Guardini también se refiere a este optimismo cultural que está en la base de la modernidad y que dejó de lado toda atención a la persona concreta; solo los acontecimientos desbastadores del siglo XX pusieron en cuestión estas categorías. Cf. Guardini, Romano: *El ocaso de la Edad Moderna*, Madrid. Guadarrama, traducido del alemán por José Gabriel Marsical, 1963,

⁸ Innerarity, Daniel: ob. cit., pág. 194.

Para el hombre sufriente no existen anécdotas históricas, resistencias particulares que el espíritu transmuta en instrumentos de una felicidad universal, hay sin sentidos y dolores a los que tal vez solo un Dios pueda dar una explicación, pero nunca hay un espectador objetivo erigido en confidente del destino para narrar su crónica o gobernar un gran movimiento universal hacia la definitiva superación de todo posible particular⁹.

La estética de lo sublime parece desconocer que el éxito es precario y el fracaso es relativo, que el conflicto entre el bien y el mal no se salda en la historia en una patética batalla terminal.

Ni el curso del mundo es tan perverso, ni la libertad de la que disponemos es tan incondicional. El esfuerzo no es siempre la medida de lo valioso.

Tan importante como saber actuar es aprender a hacer frente a la adversidad habitual, conseguir esa virtud que se ejercita cuando ya no es posible hacer nada, cuando solo cabe resistir, aceptar, compadecer, consolar, esperar¹⁰.

1.4. “La dignidad del paliativo”: ciertamente frente al dolor humano siempre queda una distancia entre el que sufre o padece y aquel que acompaña, lo cual no quita una cierta comprensión de lo incomprensible. La compasión es la virtud propia de una decepción bien aprovechada, es decir, que atempera la impotencia surgida tras la experiencia del fracaso. La legitimidad de la compasión consiste en que es un signo de que uno estaría dispuesto a eliminar el mal del que se compadece, si pudiera, pero mientras tanto anticipa su disposición en un gesto, en un signo. La compasión solo es justa tras la experiencia de la incapacidad, tras el fracaso del intento de realizar plenamente la justicia en el mundo; aunque injustificable como programa para sustituir el combate contra la injusticia o para atemperar la conflictividad resultante de las desigualdades.

⁹ Incluso al pensamiento, en su pretendida universalidad de verdad, se le vuelve imposible cumplir tal anhelo. El libro de George Steiner, *Diez (Posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, describe cada uno de los motivos que producen el *Schwermut* que acompaña su natural ejercicio, México, Siruela, traducción del inglés María Condor, 2007. En esta misma línea se puede consultar el texto de María Zambrano “La reforma del entendimiento” en *Senderos. Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*, Barcelona, ANTHROPOS, 1986.

¹⁰ En este sentido, la sensibilidad femenina es especialmente predispuesta al acompañamiento con el que sufre. Por ejemplo, cf.: Rankka, Kristine, *La mujer y el valor del sufrimiento*, Bilbao, Desclée De Brouwer, traducción Rosa Carbonell, 2003; también el artículo de Matilla, María Isabel, “Desde el corazón de la vida”. En: *Espiritualidad y fortaleza femenina*, Bilbao. Desclée De Brouwer, 2006. Hay una expresión digna de ser rescatada para aprender a acompañar a todo el que sufre: “Es la cultura de la vida que pugna por reforestar el corazón y que cotidianamente inventa razones para la esperanza” (pág. 51).

En un tiempo en que el mal se ha instalado de forma endémica, y en que la historia no ofrece posibilidades inmanentes a ella para su erradicación, se comprende que la perspectiva más adecuada para entender el sufrimiento es la de la víctima no la del espectador.

Hay una “poética de la compasión” algo así como la retaguardia de la historia que registra lo que queda tras el paso triunfante de sus administradores oficiales. La realidad es más bien lo que queda, un rastro, el poso de felicidad y desdicha en el que vive esa multitud de seres sin importancia que son los verdaderos actores en esta representación tragicómica de la humanidad¹¹.

Lo que parece estar anunciándose es la conveniencia de desarrollar una conciencia pasiva de la finitud humana, una conciencia de aquella pasividad que es la otra cara del proyecto moderno, la más desatendida, probablemente la más auténtica.

A pesar de todo, sobre el curso del mundo tenemos un poder escaso, sin embargo ofrece una solución finita para conservar la dignidad ante lo inaceptable: la queja. Nietzsche la despreciaba como algo que no sirve para nada. ¿Y si su utilidad consistiese en mostrar a una civilización que la utilidad no es la última palabra? Que los éxitos alcanzados a costa del sacrificio individual no cuentan con la complicidad universal, y, quien se queja apela, aunque no sea consciente de ello, a una instancia que trasciende la historia y en la que se registran los verdaderos valores de los tropiezos humanos¹².

La compasión es sin duda una actitud moral con que los hombres tenemos la posibilidad de acompañarnos los unos a los otros en aquellos momentos en que todo otro paliativo se torna insuficiente.

II. Matices etimológicos de la palabra “suicidio” y su posible legitimidad

En un camino que intenta llevar a la práctica el “*ars moriendi*” de los antiguos monjes medievales, comenzaremos por mostrar las variaciones históricas en la significación de palabras como suicidio, eutanasia, homicidio, etc.

¹¹ Un hermoso cuento de Hugo Mujica, “Un espejo abierto a la vida”, ofrece la poesía necesaria a estos textos. El cuento figura en su libro *Bajo toda la lluvia del mundo*, Buenos Aires, Seix Barral, 2008, pág. 23 y ss.

¹² Peter Sloterdijk, al hablar de la “Poética del Parto” en su libro *Venir al mundo, Venir al lenguaje* hace referencia a esta posibilidad de la queja tan propia del ser humano: “El inconveniente de haber nacido, en efecto, por mucho que pueda considerarse también el inconveniente por antonomasia, no deja de abrir una mínima ventaja: la de poder quejarse de él a lo largo de una vida. No es ninguna casualidad que esta queja sea un modo originario de poesía y música. Más allá de la pérdida de la ventaja de poder protestar contra los inconvenientes del nacimiento”. Cf. Sloterdijk, Peter: *Venir al mundo, Venir al lenguaje*, España, Pre-textos, traducción de Germán Cano, 2006, pág. 102.

2.1. El término “suicidio” es de aparición tardía¹³. Antes de 1700 se usaba “autohomicidio”, “muerte de sí”, “autoeliminación”, “autoasesinato”; palabras que asocian el acto con el delito. Más tarde “suicidio” toma la terminación de “homicidio”, y agrega el genitivo del pronombre personal latino (sui, sibi, se). De ahí que en los viejos diccionarios de lengua castellana no figura como vocablo, sino que conduce a buscar “si-consigo”, lo cual liga al “suicida”, con el sentido reflexivo de la voz “homicida”.

En el contexto de la lengua española contemporánea, también el concepto de “anomia” como transgresión a lo normal –“a” privación y “nomia” norma– sirve etimológicamente para dar contexto a un acto suicida: sea porque un individuo se suicide por altruismo o por egoísmo, en los dos casos transgrede normas que sirven para mantener la cohesión social. Se transgrede la norma en función de otros valores que se consideran irrenunciables, por ejemplo, el buen nombre y el honor.

2.2. Otras distinciones respecto de la palabra “suicidio” permiten dar un marco más adecuado a las reflexiones de índole ético-filosóficas que suscita este acto. Ellas son: “suicidio psicopatológico” y “muerte voluntaria o suicidio no patológico” fruto de una libre deliberación y reflexión¹⁴.

2.2.1. *Suicidios psicopatológicos*

Las causas del posible acto de suicidio son al menos cuatro¹⁵: 1) el suicida maniático, es el que siempre encuentra una razón para suicidarse aunque esta sea irracional. 2) El suicida melancólico, se presenta en un estado de depresión severa, ha perdido atracción por todo y el mundo se le vuelve hostil y doloroso. 3) El suicidio obsesivo, es el que tiene una idea fija sin ninguna razón aparente. Se obsesiona con la idea de matarse; por eso se lo llama también suicidio ansioso. 4) Suicidio impulsivo o automático: afecta a aquel que, si bien carece de motivos razonables, en un determinado momento se aleja y se quita la vida.

En esta línea los estudios de Freud y del psicoanálisis han mantenido una preocupación constante por esa tendencia a la autodestrucción del ser

¹³ En este apartado me fue de esencial importancia el excelente libro de Gisela Farías, *Muerte voluntaria*. Buenos Aires, Astrea, 2007. En nota a pie de página hace referencia al origen de la palabra “suicidio” tal como aparece en el diccionario de Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* y el *Diccionario Anaya de la lengua*, pág. 41.

¹⁴ Gisela Farías refiere el término “decisión” al origen latino de la palabra: “voluntas-voluntatis”, derivada del verbo “velle” que significa querer. Tampoco niega su compromiso con la obra de Durkheim *Suicidio*, para quien este “arrojarse de la existencia” es una de las posibilidades de la libertad, llevada por el dolor, el agotamiento físico, moral, etc. Es el caso de Alfonsina Storni, Horacio Quiroga, Leopoldo Lugones, Alejandra Pizarnik, y tanto otros.

¹⁵ La autora citada ofrece esta clasificación según Jossset y Moreau de Tours, tomada a su vez de Durkheim.

humano que muestra los límites de la acción terapéutica. Por eso, a la hora de detectar las causas, cada conflicto es único y obedece a circunstancias propias de cada individuo. La noción de “singularidad psíquica” es decisiva como principio explicativo de estos comportamientos límites.

La melancolía como una reacción posible frente al duelo, toma prestado de este alguna de sus características, por ejemplo, la falta de interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la disminución del amor propio, como son los autorreproches, las autodenigraciones y las expectativas de castigo. En el duelo auténtico el mundo se ha vuelto vacío y pobre; en la melancolía el que se ha empobrecido es el yo. El superyó se reviste de todo el sadismo disponible en el individuo. La carga erótica del melancólico hacia su objeto amado experimenta un doble destino: una se identifica con el objeto amado y la otra, bajo el conflicto de la ambivalencia, se dirige hasta la fase sádica y aclara el enigma de la tendencia al suicidio que hace tan peligrosa a la melancolía¹⁶.

2.2.2. Suicidios no patológicos

Es una decisión tomada por aquellas personas que no están bajo la influencia de ninguna patología, y por lo tanto tienen libertad para una muerte voluntaria, es decir, para ejercer el derecho a dimitir de la vida. Una decisión de esta naturaleza es el resultado de una reflexión, sin trastornos cognitivos que le impidan conocer las consecuencias de su acto, y además están en posesión de su capacidad jurídica. Las personas que llegan a esta situación, son conscientes del valor de la vida, de su dignidad y de los valores que lo han acompañado a lo largo de la existencia.

A la hora de emitir un juicio de valor respecto de estas decisiones, tal como lo entiende G. Farías, la dificultad radica en que las cuestiones morales y las religiosas, aún inconscientemente, están entretreídas, con lo cual no se puede afirmar que haya decisiones “químicamente puras”.

De ahí que el terreno jurídico es el que más permite aclarar los tipos de legislación vigente y ver qué obstáculos presenta y dilucidar si una legislación puede proteger al suicidio por la sola razón de que no perjudique a terceros.

¹⁶ Rollo May en su libro *El hombre en busca de sí mismo* habla del personaje de Arthur Miller en su obra *La muerte de un viajante*. Allí se ve la situación trágica de un hombre común producida por el vacío existencial o la ausencia total de sentido de la vida. Esta situación permite a Rollo May hacer un análisis de cuáles son las raíces de la melancolía y, por lo tanto, del tedio de vivir en esta época, situaciones que provocan en su máxima gravedad el riesgo del suicidio. Ver May, Rollo, *El hombre en busca de sí mismo*. Buenos Aires, Central, traducción de Emilio Muñiz Castro, 1976, pág.62 y ss.

También se puede cf. Guardini, Romano: *De la mélancolie*, París, Seuil, traduit de l'allemand par Jeanne Ancelet-Hustache, 1953.

En el terreno de la psicología es un acto de difícil explicación. Durkheim, por ejemplo, indaga los motivos suicidas en un hombre “sano de espíritu”, es decir donde la locura está ausente. Según sus investigaciones en los países donde hay más locos hay menos suicidas. Para Lacan habría un suicidio llamado “ético”, como un modo de restitución de la subjetividad en aquellos casos en que está amenazada o doblegada, y cita el caso de *Antígona* de Sófocles¹⁷.

Es posible salir del ámbito del “otro” y decirle no, aunque el modo sea la propia muerte. El sujeto elige la muerte en defensa de su libertad. Este otro también puede significar la medicina, la familia, el otro social, etc. La condición humana según Lacan supone la libertad de morir, dicho de otra manera hablar de libertad supone la responsabilidad ética en tanto que es hablar de la condición humana en relación con la muerte.

En conclusión la relación humana con la muerte, desde un punto de vista ético-religioso al menos, pone en juego dos grandes valores, la libertad como ha sido afirmada en este contexto y otro más raigal, el valor de la vida, respecto de la cual la libertad humana pareciera no ser absoluta.

2.3. Eutanasia. ¿Restituir el *ars moriendi*?

Eutanasia es un término acuñado por Francis Bacon y tomado del griego *eu* (bueno) *thánatos* (muerte). Se considera “muerte digna” aquella que no conlleva un dolor insoportable, que la persona puede conservar la capacidad de dar y recibir afectos y con lucidez, puesto que se trata de uno de los momentos más trascendentales de la vida. Pero aún en esta forma del morir, hay matices que implican ser tenidos en cuenta:

2.3.1. “Eutanasia voluntaria”: es el caso cuando el afectado se encuentra incapacitado físicamente para ejercer la acción y, por lo tanto, se lo encomienda a un tercero para que cumpla su voluntad.

2.3.2. “Suicidio asistido”: también la persona es consciente y autónoma, pero no está impedida de ejercer, como en el caso anterior, la acción, tan solo necesita la ayuda de otro que provea los medios que no están inmediatamente a su alcance.

2.3.3. “Eutanasia no voluntaria e involuntaria”: la persona se encuentra inconsciente para poner fin a su vida (estado vegetativo, por ejemplo). Por lo

¹⁷ No solo el texto original de Sófocles ayuda a pensar esta cuestión, sino también las múltiples interpretaciones que se han hecho y se hacen de *Antígona*. En este contexto en que venimos tratando el tema, se puede ver María Zambrano, “La tumba de *Antígona*”. En *Senderos*, ob. cit., pág. 201 y ss.

También cf.: Kierkegaard, S., *Antígona*, México, Séneca, versión española de J. Gil Albert, 1942.

general es un familiar quien lo solicita por razones emocionales, económicas, etc. Desde el punto de vista ético, tal situación no es fácilmente justificable, por ejemplo, si no hay evidencia de que el paciente experimente sufrimiento, si no se cuenta con la solicitud ni con el consentimiento del mismo para llevar a cabo la acción, si no hay apoderados ni documentación que así lo determinaran por parte de este. Más aún, se puede afirmar que, si alguna de estas reglas no se cumplen, hay “homicidio”. En contraposición, puede darse la evidencia del sufrimiento irreversible del paciente, o la historia de vida y las convicciones de quien esté afectado por esta situación sean suficiente testimonio como para justificar aquello a lo que él hubiera prestado consentimiento, incluso pueden existir declaraciones anticipadas, o bien un apoderado del paciente. Caso contrario, al no haber “voluntad sustituta”, no queda preservada la autonomía del paciente y, por lo tanto, hay homicidio.

La bisagra crucial es la “decisión autónoma” de la persona la que establece la diferencia de alguno de los problemas éticos que conlleva la práctica de la eutanasia, por lo menos tal como se plantea en los medios jurídicos y no confesionales.

III. Subjetividad y lenguaje: una perspectiva del problema.

El lenguaje es condición fundante del ser hombre, de él depende su propia identidad. La vida desplegada entre sus dos grandes momentos -el nacer y el morir- queda referida a esta condición existencial.

La capacidad humana de simbolizar, la indeterminación del sentido es lo que posibilita la creación y recreación de nuevos contenidos y es el fundamento de la libertad para el hablante.

3.1. El binomio lenguaje-subjetividad en donde está implicado el valor de la vida, tiene al menos dos perspectivas:

Por un lado el ser humano se incorpora a una realidad predeterminada. Un hijo que llega es el lugar biológico donde los padres depositan infinitas significaciones que ya existen en el lenguaje. Por lo tanto el nuevo ser tendrá una identidad cuyo valor simbólico está determinado por los otros. Por eso se afirma que el lenguaje es mucho más que un medio de comunicación para ser el ámbito, el terreno, la condición necesaria y fundante de la subjetividad del ser viviente. Surge de aquí una primera conclusión: por el lenguaje, la vida nos está impuesta, es decir la proveniencia lingüística del deseo de vivir, el cual es inicialmente al menos, un deseo del otro y de los otros: el fundamento de todo deseo es que el niño viva. Por lo tanto este aprenderá a valorar la vida porque los otros le han impuesto esa exigencia. La vida es un bien del otro que el niño tiene prohibido arriesgar. El deseo de vivir no es una manifestación del instinto de vida sino que es un deseo cuya estructura es efecto del deseo del otro.

Por otro lado, se puede objetar en contra de estos modos de comprender la relación subjetividad-lenguaje, que no toda entrada del ser humano al ámbito de la lingüisticidad tiene la forma de la “alienación”: *el evento más originario y revelador que cada uno de nosotros vivió: el haber nacido, el instante sin sombra ni memoria en que sin estar nos recibimos, el instante creador que al recibirlo nos hizo comenzar a ser*¹⁸.

En la tradición filosófica el vivir determina a cada uno en su más profunda esencia. “*Vivere viventibus est esse*” decían los clásicos; por lo tanto, es más que un simple deseo del otro. El lenguaje poético muestra esa primacía fundacional del que vive: *Al final queda el comienzo: ese soplo al que se respondió, ese temblar que permanece: ese poema que nos entregó*¹⁹.

3.2. Sin embargo no podemos cerrar este apartado sin referirnos a la “pulsión de muerte” como una de las más enigmáticas y controvertidas concepciones de Freud, que no quiere decir instinto natural de morir. En principio es el impulso del sujeto para “separarse de”, para “quitarse del dominio del otro”, del lenguaje y del deseo del otro. Por ejemplo el desaparecer del niño, es una posibilidad de su ejercicio exclusivo.

Habría que pensar en esta escisión profunda y estructural del ser humano: por un lado su tendencia a no separarse, la pulsión de vida, y por otro la tendencia contraria a soltar amarras del deseo ajeno. La capacidad de faltar es, entonces, parte determinante de la capacidad de autonomía del sujeto.

En esta misma línea, Lacan afirma que la libertad del hombre se inscribe en el triángulo constituido por tres renunciaciones o rechazos fundantes:

a) La renuncia a satisfacer el deseo del otro, lo cual implica renunciar a los beneficios que ofrece esa servidumbre, b) los sacrificios o privaciones que cada uno elige por razones que le dan sentido a su vida, c) la renuncia suicida que frustra al amo de su víctima.

Por lo cual puede afirmarse que el lenguaje humano, tiene una direccionalidad abierta a los otros, pero también es fuente de modos de vida que afirman su propia autonomía.

3.3. Si en la palabra respira su decir más libre, en donde palpita su esperanza más íntima, aún la de morir, en el caso extremo de la renuncia suicida como acto de liberarse de la captura que produce el discurso del otro, están implicados

¹⁸ Mujica, Hugo: *Lo naciente. Pensando el acto creador*, Valencia, Pre-textos, 2007, pág. 11.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 31.

el lenguaje y mi libertad como afirmación de la subjetividad en la que se manifiesta la pulsión de muerte. Deseo que puede definirse como esa tensión incesante del inconciente a recuperar su autonomía. El liberarme de los significados que el otro proyecta sobre mí, es un modo de estar muerto para el otro y vivo para mí.

La “elección de muerte” quiere decir que muere solo el aspecto de personaje y que no implica la muerte efectiva de la persona. Pero en ciertas ocasiones muy especiales no alcanza la operación simbólica de independencia, sino que la única forma de independencia es la muerte total. El valor de la libertad supera al valor de la vida, esta le está impuesta, la otra asegura su condición ética, el sujeto puede elegir el tiempo propicio y su modo de morir.

Sin duda no es este el lugar de ofrecer verificaciones o refutaciones que puedan cuestionar la referencia ética de estos comportamientos. La paradoja por siempre insoluble, es unir la realidad de este hombre que sufre, que enferma y que a veces desea morir con el discurso que habla sobre ello ¿Es posible una alianza entre la escritura -aún la que procede de las ciencias- y la historia de cada persona concreta? Una escritura “científica” muchas veces rechaza a la zona del silencio aquello que nos es más definitivo.

Por esto y sin pretender hacer ley de aquello que solo tiene nombre en lo real, se necesita introducir otras posibilidades teóricas para ampliar nuestra piedad filial con lo que aún no está abandonado por la vida.

IV. Reflexiones conclusivas

A las cuestiones planteadas en el cuerpo de este artículo, queremos ofrecer otras perspectivas que más allá de sus encuadres teóricos, abran caminos de orientación para situaciones existenciales que son irrenunciables al ser humano.

4.1. En primer lugar, en la línea misma del lenguaje, el artículo de Holger Zaborowski, “Creador y don del presente. Observaciones Filosóficas sobre el morir y la muerte”²⁰, ofrece otras perspectivas que él llama “contra-fácticas”, y que en el discurrir lingüístico abren caminos de ambigüedad en el “como si” de una existencia lineal. En los estratos profundos del habla hay una sabiduría que llama al lenguaje más allá de sí mismo. La indeterminación de formas gramaticales, por ejemplo el “como si” (*als ob*), hace de umbral por donde irrumpe la posibilidad de lo irreal, del optativo en el mundo

²⁰ Cf.: *COMMUNIO, Revista Católica Internacional*, Año 12, N°1, otoño de 2005. Solo tomamos algunas propuestas del autor que enmarcan, desde otras perspectivas, las ideas desarrolladas en este artículo.

de lo indicativo y de lo real, de lo “contrafáctico en el mundo de los hechos. La inocencia de una expresión -“como si”- muestra algo profundamente humano, algo diverso, una diferencia y excepción, que rompe el discurrir del tiempo presente.

Sin embargo, gracias a estas puertas abiertas de nuestro lenguaje, el “arte de morir” vuelve a ser para cada hombre una tarea insoslayable, porque la muerte es la excepción frente a la cual ¿qué le queda al hombre por hacer? ¿Vivir “como si” no se diera la muerte? Más aún, ¿tiene sentido la vida frente al fin que presiona? ¿Qué es el tiempo si todas nuestras esperanzas se convierten en ilusiones temerarias?

Pero aún así ¿podría el hombre vivir sin este “como si”? Pareciera que hoy tiene tantos recursos, que la muerte no pasa de ser un hecho más, ciertamente el último, ese final absoluto, frente al cual se vive mejor “como si” no se diera.

El “como si” permanece neutral frente a las concretizaciones internas: esperanza o cerrazón, profecía o ideología, confianza o ilusión. Los hombres irreductibles y necesarios los unos para con los otros, desde cualquier lugar pueden “abrir la puerta” para dejar entrar la Vida al mundo, para poder pasar a la Vida que sostiene al mundo.

4.2. En segundo lugar, y frente a una situación existencial que llamaríamos la cercanía del “traspaso”, queremos ofrecer el testimonio de unos de los más grandes pensadores franceses de los últimos tiempos, nos referimos a Paul Ricoeur y a su libro póstumo *Vivo hasta la muerte* seguido de *Fragmentos*²¹.

4.2.1. En el prefacio Olivier Abel recuerda una preocupación de Ricoeur por la no coincidencia entre el tiempo de la escritura que pertenece y está sujeta al ritmo de la vida, y el tiempo de la publicación *que inaugura el tiempo de la obra en una “perdurabilidad ignorante de la muerte”*²². Se abren así dos caminos: por un lado el cierre de la obra, su independencia del autor una vez publicada y sujeta a infinitas interpretaciones; por otro, todo lo que aparece en este texto como *Fragmentos* que revisten el carácter de lo inacabado, esbozos, bosquejos, etc., pero que nunca recibieron por parte del autor una redacción final. Sin embargo es donde se percibe el gesto vivo, el

²¹ Ricoeur, Paul: *Vivo hasta la muerte* seguido de *Fragmentos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, título del original francés: *Vivant jusqu’à la mort. Suivi de Fragments*, París, SEUIL, 2007.

²² *Ibid.*, pág. 9.

estilo, el pensamiento en marcha, casi en acción, con lo que este tiene de fugaz, vulnerable, efímero.

A partir de aquí se ponen de relieve las grandes líneas de esta “meditación” de Ricoeur en torno de la muerte y que enuncia bajo tres aspectos: 1) “Las figuras de lo imaginario” (¿qué puedo representarme?), 2) “Del duelo y de la alegría” (¿cuál es su raíz?) y 3) “¿Aún soy cristiano?” (¿y en qué sentido no soy un filósofo cristiano?). Entre estas cuestiones se intercalan las del sentido de la resurrección²³.

El duelo de las representaciones

A juicio de Olivier Abel, el pensamiento de Ricoeur se esbozaría en torno de tres cuestiones: la imposibilidad de figurarse lo que son y dónde están ahora nuestros seres cercanos muertos, la imposibilidad de imaginarse a uno mismo muerto, e incluso moribundo, y el carácter informe de la masa indistinta de los muertos, sorprendidos por el contagio de una muerte que mata. La tarea impone un trabajo de memoria que cure la imaginación falsa. A su vez esta ascesis exige un esclarecimiento conceptual dotado en sí mismo de valor catártico.

Según Ricoeur, ¿cómo cesar jamás de mostrar quién es uno, de movilizar sus fuerzas, sus recuerdos, su deseo, en lo que él llama una “insolencia” de un hambre de vivir que es a veces una lucha, una agonía, pero que no deja por ello de ser una de las formas profundas de esa despreocupación que aquí denomina alegría?

Y casi al mismo tiempo, ¿cómo consentir en dejar lugar a otro sí mismo que no conozco, a otros distintos de sí, cómo consentir en borrarse frente a ellos, en esa despreocupación, ese desprendimiento de sí, que sería la otra forma esencial de la alegría? En este sentido, el límite revela una oscilación íntima de nuestras existencias ordinarias. La esperanza se recoge en esa sobria fraternidad, casi franciscana, de “ser entre” las criaturas, pero sin renunciar a buscar ser sí mismo, hasta el final, a mantener su sitio en el momento mismo en que se deja sitio.

Una alegría esencial

Nuestra existencia no solo implica nuestro ser real sino también la ausencia de lo que ya no es pero ha sido. La realidad no se deja absorber ni por una muerte que sería más real que cualquier vida ni por la ilusión de que solo la vida es real y toda muerte puede disolverse en ella.

²³ Para un mejor seguimiento, dado el estilo y las cuestiones planteadas, en lo posible reagrupamos temáticamente las propuestas de Ricoeur.

Hay dos inversiones del duelo: la primera es la que debemos hacer por nuestros seres queridos, la segunda la que tendrán que hacer por nosotros cuando hayamos desaparecido. La primera es esencial y prepara la segunda que implica un “traslado de nuestro deseo de vivir” a los otros.

Hay un lazo íntimo entre el duelo y la alegría, entre el lamento y la alabanza; y así como el duelo oscila entre el rechazo y el consentimiento, la alegría oscila entre la lucha o el hambre de vivir y la gracia de la despreocupación.

Ricoeur rechaza toda idea que refiera a un Juicio Final, a una retribución, a una recompensa o a un castigo. Se trata más bien de una cercanía a lo esencial, una experiencia de la pura bondad de existir, como si la proximidad de la muerte fracturara las limitaciones confesionales, derrumbara los compartimentos estancos que separan las lenguas en las cuales han cuajado nuestras experiencias más profundas. Los recursos de la vida superan aquí las preocupaciones individuales y nos abren, por la compasión a ese deseo de ser que son los otros seres. Al mismo tiempo, quien muere está solo al morir, aún cuando no muera en soledad, sino acompañado hasta el final por la proximidad fraternal de quienes son, entonces, sus verdaderos prójimos.

El sentido de la resurrección

En cuanto a la palabra *resurrección*, hay una negativa a imaginar o representarse un “más allá”, a objetivar un “transmundo”. Una actitud en parte agnóstica en el sentido de la crítica filosófica que no se deja engañar y prefiere el callejón sin salida, ahondar en la aporía. Por otro lado, el fin, en el sentido de la finitud, nos remite a un más acá, el de nuestro mundo de la vida, el único que tenemos.

Respecto de nuestro estar frente a la muerte, Ricoeur rechaza la ascesis estoica que sería una preparación frente a la muerte, o bien la autenticidad heroica de la angustia de estar sin cesar frente a la muerte, y la banalización de un morir inauténtico que la rehúye, tal es su reproche a Heidegger. En estas cuestiones Ricoeur apela a Spinoza para quien la sabiduría es una meditación no de la muerte sino de la vida, y del permanecer “vivo hasta”.

El duelo de la representación o una presencia de lo ausente demuestra ser una condición esencial de la bondad del vivir, sea bajo la forma de un deseo de vivir que replica con vehemencia a la amenaza vital, sea bajo la del desapego y de una despreocupación de sí colmada de gratitud. El desapego de sí prepara la transferencia al otro (en el sentido fraterno) del amor por la vida, y la de la confianza en el cuidado de Dios, que retoma, destaca y sostiene mi despreocupación. Esa confianza en una resurrección que no nos corresponde imaginar, adopta varias figuras exploratorias, entre ellas

la de una suerte de abandono de sí a la sola memoria de Dios, en la que cada existencia marcaría una diferencia. Para Ricoeur sería una forma de esquematizar bajo la forma de un *proceso* un presente eterno del que no tenemos figura alguna. Pasamos así de una “agnóstica” de la resurrección a lo que sería una “poética”.

En *Crítica y convicción*, Ricoeur refiere a una *resurrección horizontal* que pasa por los seres cercanos, por la transmisión, la recepción y el relevo de mis palabras, actos y pensamientos en los de los otros, y una *resurrección vertical* en la memoria de un Dios lo bastante poderoso para recapitularlo todo en su “hoy”. Al final de sus *Fragmentos* vuelve a empezar, y distingue: 1) la resurrección como prueba narrativa y cumplimiento de una promesa, como experiencia primaveral de recuperación de la vida contra la muerte, y 2) como límite escatológico y esperanza de lo que aún no es.

“Que Dios, a mi muerte, haga de mí lo que quiera. No exijo nada, no reclamo ningún después. Traslado a los otros, a quienes me sobrevivan, la tarea de tomar el relevo de mi deseo de ser, mi esfuerzo por existir, en el tiempo de los vivos”²⁴.

“No soy un filósofo cristiano”

“Un salvamento infinitamente más radical que la justificación de los pecadores, es la justificación de la existencia”. Entonces la pregunta es ¿cuál es el verdadero llamado al que debe responder la responsabilidad de la inteligencia filosófica?

Se trata de la inversión por la cual el cuidado de sí se traslada a los otros. No es un sacrificio, sino un don olvidadizo, un servicio de incógnito en que el prójimo es simplemente aquel que se ha comportado como tal. El prójimo determina una inversión radical: un vuelco del cuidado que se aparta de sí para trasladarse a los otros. Ese vuelco puede ser el pedido de que haya para los otros una resurrección que no pido para mí, puede ser la puesta confiada en manos de los otros de las huellas que dejo y que exigen ser recordadas, reabiertas, repensadas; puede ser también el traslado a los otros de mi deseo de vivir en lo que tiene de invulnerable, de más fuerte que la muerte. Según O. Abel tal vez allí encontremos al cristiano de expresión filosófica que es Paul Ricoeur, semejante a ese cristiano de expresión pictórica que era Rembrandt, o a ese cristiano de expresión musical que era Bach.

Habría un modo de pensar la *ipseidad* misma no como un modo de salvarse, sino como la expresión de una exigencia de responsabilidad y de

²⁴ Cf.: Prefacio a esta obra, pág. 17-18.

justicia con respecto a los otros. La cuestión ya no es la de la “queja infinita” con respecto a alguien que muere para nada, sino la del “reconocimiento infinito” de alguien que no nació para nada, y esto al parecer puede decirse de quienquiera.

4.2.2. *Hasta la muerte. Del duelo y de la alegría*

Un tardío aprendizaje que impone un comienzo de reflexión.

1. Hay un encuentro con la muerte de otro ser querido, de los desconocidos: ¿existe aún?, ¿en qué lugar?, ¿bajo que forma invisible a los ojos?, ¿visible de otra manera? Por un lado es una pregunta de vivos, por otro se suscita la pregunta ¿qué clase de realidad tienen los muertos? Los muertos como terceros desaparecidos, los difuntos. Es ese interrogante sobre la suerte de los muertos lo que el autor se propone exorcizar y cuyo duelo quiere hacer para sí mismo.

1ª idea: Porque mi relación con la muerte aún no cumplida está oscurecida, alterada por la anticipación y la interiorización de la cuestión de la suerte de los muertos ya muertos. Imagino en un antefuturo la suerte del mañana²⁵. Y es esa imagen del muerto que seré mañana lo que carga a las preguntas ¿qué son?, ¿dónde están los muertos?

Ellas están formuladas *con* y *contra* ese imaginario en el que la muerte es aspirada por el muerto y los muertos: otros vivos sobreviven a la muerte de los suyos, de la misma manera otros me sobrevivirán. La cuestión de la supervivencia es una cuestión de sobrevivientes que se preguntan si los muertos siguen existiendo, ¿en qué tiempo, en un registro temporal semejante al nuestro, en otro estado de ser que llamamos resurrección, estatus temporal elevado, elevación a una eternidad inmortal?

2ª idea: Un duelo al que quiero entrar, la interiorización antes de mi muerte de una pregunta post mórtem ¿qué son los muertos? Una pregunta que llega a insultar la insolencia del hambre de vivir invulnerable. Alegría de vivir hasta el fin y por tanto hambre de vivir coloreada por cierta despreocupación que llamo alegría.

3ª idea: La mortalidad, el tener que morir algún día. Una variante de la finitud. Vista desde dentro la finitud va hacia un límite a partir de lo siempre más acá y no hacia un confín que la mirada franquee, instaurando la pregunta: ¿*quid* después? La finitud aceptada será después de haber luchado con lo imaginario de la muerte, la anticipación interiorizada del muerto de mañana que seré para los sobrevivientes, mis sobrevivientes.

²⁵ Se mantienen los textos en 1ª persona para respetar el carácter testimonial en que fueron escritos.

2. Una segunda significación se asocia con la palabra muerte: el morir como acontecimiento, como pasar, finalizar, terminar.

Lo que llamamos moribundo solo es tal para quien asiste a su agonía, para quien lo asiste acaso en su agonía. Pensar en esos moribundos es imaginarme como el moribundo que seré para quienes asistan al morir.

Dos situaciones imaginarias diferentes: *asistir* a la muerte es más preciso, más desgarrador que simplemente *sobrevivir*. El asistir es una prueba puntual, una prueba del acontecer. El sobrevivir es un largo trayecto, en el mejor de los casos el del duelo, es decir la separación aceptada del difunto que se aleja, se aparta del vivo para que este sobreviva. Para mí es una anticipación interiorizada, la más aterradora, la del moribundo que seré para quienes asistan a mi muerte, quienes la asistan. La anticipación de la agonía constituye el núcleo concreto del “miedo a la muerte” en toda la confusión de sus significaciones y la inclusión de unas en otras.

Sin embargo, según el testimonio de los médicos especializados, los enfermos moribundos cuando están lúcidos, no se perciben como pronto muertos, sino incluso como aún vivos hasta media hora antes del morir. Lo que ocupa la capacidad del pensamiento todavía preservada no es la preocupación de lo que puede haber después de la muerte, sino la movilización de los recursos más profundos de la vida para seguir afirmándose. El testimonio médico es que hay una “gracia interior” que distingue al agonizante del moribundo que consiste en el surgimiento de lo Esencial en la trama misma del tiempo de la agonía. Lo Esencial es en cierto sentido lo religioso, lo religioso común que en el umbral de la muerte, transgrede las limitaciones consustanciales a lo religioso confesante y confesado. Según Ricoeur es la gracia concedida a algunos agonizantes de apelar a lo que ha denominado la movilización de los recursos más profundos de la vida, para la venida a la luz de lo Esencial. No es necesaria tal o cual confesión en este momento donde lo religioso se iguala a lo Esencial. El morir es transcultural y por lo tanto es transconfesional y en ese sentido transreligioso. Tal vez es la única situación en la que puede hablarse de experiencia religiosa.

Combatir lo imaginario del morir ligado a la mirada del espectador para quien el agonizante es un moribundo. “Quiero -dice Ricoeur- liberarme de esa mirada desde afuera dirigida al moribundo y de la anticipación de esa mirada desde afuera dirigida a mí, moribundo”. La mirada no es la misma del que ve al moribundo del que lo ve *como* agonizante. Sin embargo Ricoeur apela a esa mirada que ve en el moribundo a alguien aún vivo, alguien que apela a los recursos más profundos de la vida y parece transportado por el surgimiento de lo Esencial en su vivencia de quien vive todavía. Es la mirada de la compasión, y no la del espectador que prevé al ya muerto.

La compasión es el sufrir-con. No es un gemir-con... como podrían serlo la conmiseración o la piedad, figuras para Ricoeur de la deploración. Es más bien un luchar-con, un acompañamiento, a falta de un compartir identificante, que no es posible ni deseable... Acompañar es tal vez la palabra más adecuada para designar la actitud en virtud de la cual la mirada posada sobre el muriente se vuelve hacia el agonizante que lucha por la vida hasta la muerte. Se puede hablar de un compartir el movimiento de trascendencia íntima de lo Esencial al desgarrar los velos de los códigos de lo religioso profesional.

Hay en este acompañar una dimensión específicamente ética. Un morir sin compañía hace indiscernible al moribundo de la muerte misma convertida en personaje.

La comprensión más la amistad es la comprensión que se dirige hacia el vivir finalizante y su recurso a lo esencial. La amistad ayuda no solo al agonizante sino a la comprensión misma.

3. La tercera configuración imaginaria obliga a tratar la muerte como un personaje activo. La muerte personificada, activa y destructora, surge en lo imaginario en el punto donde los muertos ya muertos y los moribundos que van a estar muertos se tornan indistintos: en las grandes epidemias de peste, de cólera, en campos de concentración, etc., donde el sobreviviente provisorio está rodeado, circunscrito, sumergido por la masa indistinta de los muertos y los moribundos, y habitado por el sentimiento de la muy grande posibilidad de su muerte próxima, de la inminencia de esa muerte. Entonces se imagina, se percibe como si ya formara parte de esa masa indistinta de muertos y moribundos.

La *obsesión* frente a una muerte que es más real que la vida, ¿no es una *obsesión* a destiempo?

4.2.3. *La muerte*

Ricoeur propone dos líneas de pensamiento: el desapego perfecto y la confianza en el cuidado de Dios.

1. El “desapego”, según el maestro Eckhart, llevado hasta la renuncia a las proyecciones imaginarias del sí identitario tras la muerte propia: lo *mismo* en el *mismo* tiempo, el de la propia vida antes de la muerte y el de los sobrevivientes que *me* sobrevivirán; esto es lo que debe *perderse*.

No es el coraje de la renuncia a las proyecciones imaginarias-aunque ese componente “estoico” no sea poca cosa- sino la transferencia al *otro* del amor por la vida. Amar al otro, mi sobreviviente. Este componente de “ágape” de

la renuncia a la supervivencia propia completa el “desapego” más acá de la muerte: no es solo pérdida, sino ganancia, liberación para lo esencial.

Los grandes místicos renanos no solo se “negaron”, también se pusieron a disposición de lo esencial. Al extremo de mostrar una asombrosa actividad: creadores de órdenes, profesores, viajeros, fundadores. Estaban abiertos a lo fundamental gracias al “desapego” con respecto a lo inesencial. La *disponibilidad para lo fundamental* motiva la transferencia al otro del amor por la vida. La disponibilidad para lo fundamental, liberada por el “desapego”, *funda* la transferencia; la transferencia *verifica, atestigua, pone a prueba*, “experimenta” el desapego en su dimensión de generosidad.

2. Las implicaciones de la confianza en Dios. Estas conciernen al sentido, a la inteligibilidad, a la justificación de la existencia.

a) La *memoria* de Dios: “Dios se acuerda de mí. También en futuro: Dios se acordará de mí”. Aparece aquí la relación *vertical* entre tiempo y *eternidad*. La frase Dios se acuerda de mí se dice en presente eterno, que es el tiempo de lo fundamental, de lo esencial.

El sentido de una existencia efímera puede a su turno, esquematizarse como “marca” en Dios. Cada existencia “*marca una diferencia*” en Dios. La dificultad radica en no *representar* esa “diferencia” como supervivencia, paralela, otorgada por la imaginación a los difuntos, como temporalidad *bis* de estos. Propiamente hablando: temporalidad de las almas espectros.

Reaparece en la meditación la confianza en la *gracia*. Nada se me debe. No espero nada para mí; no pido nada; he renunciado, trato de renunciar, a reclamar, a reivindicar. Digo: “Dios, harás lo que quieras de mí. Acaso nada. Acepto no ser más”.

Entonces se eleva otra esperanza que no es la del deseo de seguir existiendo.

Se trata de un salvamento infinitamente más radical que la justificación de los pecadores, la justificación de la existencia.

b) El autor recurre al texto de Lucas: *Todo el que procure salvar su vida, la perderá; y todo el que la pierda, la salvará* (Lc 17, 33).

“El lenguaje de lo eterno en el tiempo”: el juicio se actualiza en la actitud de acogida o el rechazo frente a Jesús que habla. La “resurrección en el último día” no solo será concedida en el fin de los tiempos; ya ahora el creyente “ha pasado de la muerte a la vida” (Jn 5, 24). La *memoria* de Dios es “perdón” más que en el sentido jurídico de absolución o indulto, en el sentido

de proximidad recuperada. Desde el punto de vista argumentativo, es más económico sortear la categoría de pecado e ir directamente a la categoría sentido/sin sentido. Nos aventuramos a evitar *después/antes* de la muerte.

c) ¿La cuestión del sentido puede pensarse como *recapitulación* de la existencia, en una temporalidad no sucesiva, una temporalidad acumulativa, densa, reducida al instante totalizante? ¿Se puede pensar *redención* ya no como *rescate* sino como *salvar el sentido*? ¿Podemos conservar algo de la futuridad del Juicio como un “esquematismo” de lo Eterno? Sí, tal vez, si lo comparamos con un esquematismo inverso más próximo a la *memoria*. Pero una memoria distinta en sí misma de la *evocación del recuerdo*. Una memoria irreductible a la preteridad del “no más” y de algún modo, exaltada como *preservación del haber sido*, el “aún ahí” del pasado salvado del *no más* como equilibrio y simétrico del “ya ahí” del futuro, *salvado* del “aún no”.

Proseguir en la línea de la *preservación del haber sido* como esquematización “en pasado” del *cuidado* de Dios, esquematización a su vez como memoria de Dios. Nadie podrá hacer que ese ser no haya existido. Pero en esta significación falta la *gracia* del sentido *preservado*.

d) ¿Puede ser de utilidad la distinción *idem/ipse*? ¿Refugio en el *ipse*? ¿Renunciar incluso a la *ipseidad*?

Aquí puede ser de ayuda el budismo cuando todo intento de desapego puede presentar una resistencia.

Hoy, afirma Ricoeur, habría que hacer una defensa filosófica del *ipse* para una ética de la responsabilidad y la justicia. Pero tal vez una renuncia al *ipse* para una preparación para la muerte.

3. ¿Pueden pensarse *en conjunto* las dos líneas: por un lado el “desapego”, extremado hasta la renuncia a lo imaginario de la supervivencia; por otro lado, la confianza en el cuidado de Dios, “esquematisado” como memoria de Dios y preservación *duradera* del haber sido?

Es ejemplar la motivación fundamental de Jesús: *la idea de servicio* que transfiere al futuro de los sobrevivientes el sentido de la muerte inmanente. No se trata de la resurrección *segura* sino de la *transmisión al otro* de su obediencia en el *servicio*. La predicación del Reino de Dios conjuga el desapego negativo y la fuerza positiva del desapego, la disponibilidad para lo esencial que gobierna la transferencia de todas mis expectativas vitales al *otro que es mi supervivencia*.

4.2.4. Fragmentos

Tiempo de la obra, Tiempo de la vida: atendiendo a esta cuestión ya señalada por O. Abel en el Prefacio, Ricoeur hace tres precisiones: 1) el nombre

propio de la obra, así por ejemplo decimos es un Watteau, nombre inmortal en el sentido de que no pereció con el pintor; 2) el nombre del existente que antaño pintó y murió. Dos tiempos unidos que a partir del momento de la muerte se desunen (inmortal no quiere decir eterno, sino no marcado por la mortalidad del ser viviente); 3) el tiempo intermedio del retiro, de la disociación, en el sentido existencial de *retiro*, el tiempo del *desaparecer*.

Es el tiempo en el cual estoy, dice Ricoeur, siento en la carne y en el espíritu la escisión entre el tiempo de la obra y el de la vida; me alejo del tiempo inmortal de la obra y me repliego en el tiempo mortal de la vida; este alejamiento es un despojamiento, una puesta al desnudo del tiempo mortal en la tristeza del tener que morir, o acaso el tiempo del fin y de la pobreza de espíritu.

Un fragmento en hoja aparte dice así: las fechas de nacimiento y muerte del artista enmarcan las fechas de *producción* de cada obra como acontecimiento de vida; pero esas fechas enmarcadas son simultáneamente los momentos en que la obra se excluye del tiempo de vida y se reinscribe en el tiempo inmortal “angélico” de la obra, tiempo transhistórico de la recepción de esta por otros seres vivos que tienen su tiempo propio²⁶.

Y finalmente afirma: “Debo decir que una gran parte de mi energía argumentativa entre yo y yo mismo se gasta en mi rebelión contra esa juridización de toda la problemática y una protesta contra la teoría sacrificial, en la cual veo el peor uso de la inteligencia de la fe. ¿Qué significa el “para nosotros” que está en el centro de mi adhesión a la versión reformada de la tradición cristiana?”.

Conclusión: un posible testamento²⁷.

*Querida Marie:
A la hora de la declinación, se eleva
la palabra resurrección. Más allá de los
episodios milagrosos. Desde el fondo de la vida,
surge un poder, que dice que el ser es
ser contra la muerte.
Créalo conmigo.
Su amigo.
Paul R.*

²⁶ Cf Didi-Huberman, Georges: *Ante el tiempo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008. El autor plantea la relación entre historia-imagen-tiempo, y cómo este último replantea, desde lo que él llama anacronismo, una nueva relación que permitiría pensar incluso en un tiempo eterno.

²⁷ El poema con el que termina este libro está dedicado a Marie Geoffroy, muerta en septiembre de 2006. Según lo afirma Catherine Goldenstein en nota a pie de página, el mismo Ricoeur autorizó antes de morir la publicación del mismo.

Algunas reflexiones evolucionistas sobre la ética convergente

Argumentos en favor del carácter conflictivo de todo ethos posible

José Luis Fliguer*

Resumen

El artículo pretende aportar críticamente al programa de filosofía práctica denominado “ética convergente” (EC). Comienza por delimitar su especificidad por la adopción del pluriprincipialismo y la conflictividad a priori del ethos. Seguidamente, se rastrean los argumentos antropológicos y etológicos de la ética convergente. Posteriormente se realiza una revisión crítica de las tesis antropológicas y etológicas sostenidas por la E.C. proponiendo, como alternativa, las tesis evolucionistas de Conrad H. Waddington sobre la etización humana. Se sigue a Waddington en su síntesis de los descubrimientos realizados por la epistemología genética, el psicoanálisis y la antropología sistémica de Gregory Bateson. Finalmente, se argumenta la consistencia entre las tesis evolucionistas defendidas con la E.C.

Artículo

La obra de Ricardo Maliandi se ha destacado como una reflexión original en el marco de la llamada ética del discurso. Su “ética convergente” reconoce en Apel el paradigma que proporciona un criterio irrebalsable para la fundamentación del discurso práctico. En efecto, la ética de Apel propone un principio de reflexión “pragmático-trascendental”, como una *condición de posibilidad de la argumentación*, y, por tanto, con carácter *a priori*. La ética del discurso de Karl-Otto Apel señala que, cada vez que argumentamos, ya

* Es licenciado en Filosofía por la UBA y realizó sus estudios de doctorado en la Universidad Nacional de Lanús. Es, además, especialista en temas de gestión y evaluación de la educación superior con formación de posgrado en la UNTREF y becario de la CAPES de Brasil en temas de educación superior. Se desempeña como Secretario Académico de Posgrado de UCES y es docente de la cátedra Ética, Problemas Especiales de Ética, y de Filosofía de la Biología y Etología Humana, en la Carrera de Filosofía de esa Universidad. Es profesor de Problemas Especiales de Ética en la Carrera de Filosofía de la UBA y dirige la Carrera de Especialización en Docencia Universitaria en Ciencias Empresariales y Sociales de UCES.

hemos presupuesto implícitamente un fundamento normativo (el “principio del discurso”), y no podemos prescindir de él sin incurrir en autocontradicción performativa. El planteo de Apel reformula el imperativo categórico kantiano en clave semiótica, proponiendo que la resolución de los conflictos de intereses debe recurrir a un intercambio argumentativo en busca de un consenso, que incluya, tanto a argumentantes como a los posibles afectados por las consecuencias de la decisión moral que se determine mediante la argumentación. El carácter trascendental del fundamento es semiótico-pragmático, en tanto la pretensión de validez de los discursos prácticos, refieren al carácter ilocucionario de los “actos de habla” argumentativos.

Por su carácter puramente procedimental, el principio de autocontradicción performativa se limita a indicar como se deberían legitimar las normas situacionales. Por ello, el principio supone una metanorma que define condiciones ideales dialógicas, no constatables en la comunicación argumentativa empírica. Esta metanorma funciona como una idea regulativa, ya que prescribe la búsqueda de consenso entre todos los implicados por una decisión que se plasma en una norma situacional cualquiera. La no aceptación de esta metanorma supone una autocontradicción ya que, argumenta Apel, se encuentra presupuesta en cualquier argumento racional.

Más allá de dichas condiciones ideales, la realidad de los sistemas de autoafirmación en que participan los actores de los debates éticos reales, plantean la dificultad de realización efectiva de lo prescripto por dicha metanorma. Por ello existe una parte B de la ética apeliana que exige que las normas situacionales impliquen una restricción ocasional de la aplicación del principio, por parte de un agente que lo ha reconocido, teniendo que ser *compensada* en el sentido de contribuir con la paulatina institucionalización de los discursos prácticos para garantizar una tendencia a minimizar las situaciones en las que la aplicación del principio resulte moralmente imposible.

La ética convergente asume como punto de partida esa estrategia de fundamentación a priori pero la considera insuficiente por el carácter minimalista de los principios considerados. Su propuesta filosófica se sitúa en una convergencia del paradigma de la ética discursiva de Karl-Otto Apel con el aporte de la “ética material de los valores” de Nicolai Hartmann, de la cual Maliandi rescata aportes que no habían sido retomados en la reflexión ética contemporánea. Como alternativa, Maliandi propone rescatar de la propuesta de Hartmann dos aspectos férreamente articulados: el pluriprincipialismo y el carácter a priori del conflicto. Esta segunda cuestión resulta central para comprender la originalidad de la propuesta. Dice Maliandi que hay conflicto en cualquier situación dialógica, lo que significa que el conflicto no es una contingencia disfuncional que deba disolverse, o una astucia

de la dialéctica. La afirmación de que hay conflicto da cuenta, en su perspectiva, de un supuesto de todo orden o vínculo social, y que la resolución del conflicto no supone su eliminación sino su modificación buscando las consecuencias más equitativas posibles para todos los implicados.

Esta conflictividad a priori -afirma Maliandi- supone también la aprioridad de principios en tensión, que estructuran la condición de posibilidad de las normas de acción. Hartmann, en su ética material de los valores, se había referido a que los valores se realizaban en escalas opuestas según su fuerza o altura. La concepción hartmaniana advierte de la posibilidad de confrontar a las posiciones relativistas que hoy están en su apogeo, con una estrategia diferente del monopricipialismo minimalista de Apel. En efecto, las posturas relativistas aceptan una infinidad de principios relativos a las culturas o identidades en juego, de modo que la diversidad de normas situacionales posibles no pueden debatirse en función de un fundamento común. La ética convergente propone, en cambio, una diversidad finita de principios que polarizan las tensiones conflictivas de cualquier *ethos* posible. En la dimensión sincrónica, estos principios son el de Universalidad y el de Individualidad; en la dimensión diacrónica los principios son Conservación y Realización. Las condiciones a priori, conflictivas del *ethos*, explica Maliandi, requieren de una metanorma diferente a la propuesta por Apel: la convergencia significa la exigencia de tender a armonizar los diferentes principios antagónicos del *ethos* o no lesionar los diferentes principios en las normas situacionales concretas.

Recientemente se ha planteado un muy interesante debate entre Ricardo Maliandi y Alberto Damiani respecto de la conflictividad del *ethos*, señalada por la ética convergente. Damiani afirma que la constatación de que el *ethos* presenta frecuentemente conflicto entre normas, resulta insuficiente para afirmar el carácter a priori de dicha conflictividad. En definitiva, señala Damiani, la ética convergente tiene pendiente el demostrar el carácter a priori del conflicto.

En verdad no parece improbable, como observa Damiani, que la convergencia entre la ética del discurso de cuño apeliano y la ética de Hartmann ofrezca mayores dificultades que Maliandi aún no ha tramitado totalmente en su obra. En la perspectiva que adoptaremos en este trabajo, por nuestra parte, argumentaremos en apoyo de la idea de que la ética convergente podría explorar y reformular sus tesis antropológicas y etológicas para fortalecer su tesis a favor del pluripricipialismo y la aprioridad del conflicto que defiende.

En efecto, es frecuente en la obra de Ricardo Maliandi encontrar significativos excursos antropológicos y etológicos para dar cuenta de su propia interpretación del fenómeno normativo que no son siempre considerados

por sus interlocutores. Probablemente, la estrategia apriorista de fundamentación puede sugerir cierta irrelevancia del problema de la génesis a la hora de discutir el problema de la validez. Si ese fuera el caso, queda por aclarar la función de las reflexiones antropológicas y etológicas en la estructura de la ética convergente.

Para mejorar la visibilidad del planteo es relevante señalar una segunda convergencia teórica del trabajo de Maliandi vinculada con la formulación de un paradigma de aplicabilidad en el marco de su proyecto filosófico. El campo de la ética aplicada, argumenta Maliandi, se ha desarrollado bajo el impacto de la llamada globalización. El impulso al desarrollo científico tecnológico da apertura a la reflexión ética en varios sentidos, ampliando sus incumbencias a nuevos campos y descubriendo nuevos problemas en esa ampliación, lo que conduce a la generación de nuevos valores y nuevos objetos de reflexión, exigiendo, a partir de ellos, nuevos modos de producción normativa.

Para Maliandi, el abordaje de estas nuevas cuestiones obliga a clarificar la bidimensionalidad de la razón, distinguiendo sus funciones críticas de sus funciones de fundamentación. El desarrollo de su paradigma de aplicabilidad reclama asumir las tensiones de la razón entre sus funciones crítica y fundamentadora para lo cual debe ser una práctica interdisciplinaria en la que converjan las racionalidades particulares de las diferentes disciplinas. Es a partir de la puesta en juego de una racionalidad compleja y bifronte que podrá proponerse una fundamentación de modelos normativos aplicables a los nuevos campos que desafían la razón práctica. Esta lógica particular implicó una convergencia con el modelo bioético de Beauchamp y Childress, procurando dar una fundamentación a priori a los principios bioéticos, para habilitar su aplicación a las nuevas prácticas emergentes del desarrollo tecnológico.

Posiblemente este énfasis en la relación entre ética aplicada e impacto tecnológico ilumina el punto en que las tesis antropológicas y etológicas de Maliandi se insertan en su argumentación. En efecto, Maliandi enmarca los actuales dilemas prácticos partiendo de algunas tesis etológicas sobre la especie humana que permiten comprender el peculiar desafío que confronta a la ética con el desarrollo tecnológico. Siguiendo algunas tesis etológicas de Konrad Lorenz, propone interpretar la aparición de la técnica como una búsqueda del equilibrio perdido entre el ecosistema y nuestra especie, que ponía al hombre en riesgo de extinción. Según Lorenz, la ética surge para compensar el desequilibrio etológico que significó la aparición de la técnica para nuestra agresión intraespecífica, siendo que la técnica siempre ha sido bifronte: dominadora de la naturaleza y del hombre. Este doble carácter impuso una ambigüedad a la técnica que ha constituido la precondition

del dilema tecnológico contemporáneo. La técnica es compensadora del desequilibrio entre hombre y naturaleza y, al mismo tiempo, uno de los principales factores que dinamizan ese desequilibrio. Dice Maliandi:

Ya se vio que la relación del hombre con la técnica atraviesa diversos desequilibrios que él necesita compensar. La técnica compensa su originario desequilibrio ecológico, pero la ambigüedad de la técnica da lugar a un desequilibrio etológico, que a su vez trata de ser compensado mediante la ética. En la situación actual lo ecológico se ha ligado aun mucho más estrechamente a lo etológico: son precisamente las conductas humanas las que están comprometiendo seriamente su relación con el medio¹.

La tesis de Maliandi parece afirmar entonces que el carácter del conflicto no responde a un *factum* del *ethos* en la medida en que el *ethos* mismo se origina en un proceso de compensación del desequilibrio etológico y ecológico que la especie humana ha sufrido en el proceso de antropogénesis. Por ello afirma Maliandi, “si se piensa en la génesis de los conflictos, resulta más fácil conjeturar que ellos surgen contingentemente en el curso de la evolución biológica, antropológica y cultural; pero entonces no se ve que precisamente la evolución misma ya presupone conflictividad”².

Revisión de las tesis antropológicas y etológicas de la ética convergente desde una perspectiva evolucionista

La ética convergente y, en general, la ética del discurso no se han mostrado adversas a cotejar su propuesta de fundamentación con algunas consideraciones evolucionistas, aunque, sin embargo, no han formado parte de la estrategia decisiva a la hora de fundar sus propuestas. Es palmario que esto se debe a que la estrategia apriorista de fundamentación se considera relevada de una decisiva preocupación naturalista merced al efecto de demarcación, establecido por las populares falacias genética y naturalista. Ambas son expresión de lo que Jean-Marie Schaeffer ha rotulado como inmunidad epistémica contra los argumentos naturalistas, aunque en verdad la ética del discurso ha sostenido al respecto una posición ambigua. En efecto, tanto Habermas como Apel o el propio Maliandi, han tematizado los conocidos trabajos de Jean Piaget y Lawrence Kohlberg sobre la evolución moral, donde establecen una progresión en etapas desde un estado monológico hacia una etapa postconvencional, donde los sujetos pueden manipular las normas situacionales por consenso. De hecho, la idea regulativa de condiciones ideales de diálogo propia de la ética del discurso, supone, aunque no siempre lo explicita, una comunidad de sujetos en un estadio normativo que es resultado de un proceso evolutivo.

¹ Maliandi, R.: *Ética: dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos, 2006, pág. 90.

² Maliandi, R.: *Respuesta al Comentario de Damiani*, mimeo.

Quizás sea posible aclarar esta duplicidad señalando que la ética del discurso se inscribe en lo que Schaeffer ha denominado “la tesis de la excepción humana”. “Ella afirma -dice- que el hombre constituye una excepción entre los seres -o el ser- a secas. Esta excepción se debería al hecho de que, en su esencia propiamente humana, el hombre poseería una dimensión ontológica emergente, en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia naturalidad”³.

La posición de la ética convergente frente a esta tesis es compleja. Por una parte, se percibe claramente que las concepciones antropológicas esgrimidas por Maliandi se apoyan en la mencionada tesis, ya que según el esquema que propone, la técnica emerge como una función protética que tiende a compensar una cierta inespecialización o “menesterosidad biológica” del animal humano. Maliandi retoma aquí las tesis de la antropología filosófica clásica, en las versiones de Helmuth Plessner, Michel Landmann o Arnold Gehlen. Es este último quien enunciará con mayor claridad que la antropogénesis da lugar a la liberación de plus pulsional, que devendrá en un exceso, el cual requerirá ser tramitado por las instituciones. Para Maliandi, esta tendencia al desequilibrio y la compensación es la que explica en gran medida, la conflictividad del ethos, ya que la antropogénesis supone una especie de fuga hacia adelante en la que se reactualiza el conflicto ecológico por impacto del desarrollo tecnológico.

Sin duda, Maliandi abre aquí un camino para pensar de un modo filogenético los principios de la ética convergente: si “la moral cumpliera una función compensatoria de los defectos instintivos en el área de la inhibición de la agresión intraespecífica” como propone Maliandi, resulta verosímil interpretar los principios de Individualidad y Universalidad de la ética convergente, como emergentes evolutivos del comportamiento territorial propio de los primates u otros mamíferos sociales, tematizados por la etología. Por otra parte, las reflexiones paleoantropológicas de Maliandi introducen las metáforas del “puente” y la “muralla” para presentar los antecedentes evolutivos de los principios diacrónicos de la ética convergente, conservación y realización, como inherentes a las estructuras conflictivas del ethos: Dice Maliandi: “nomadismo, prospectividad y necesidad de cambio son, en cualquier caso, conceptos íntimamente relacionados, y su relación corresponde a la que existe entre sedentarismo, retrospectividad y necesidad de consolidación. El enfrentamiento entre estas dos tendencias constituye el inevitable conflicto intrínseco de la cultura”⁴.

³ Schaeffer, Jean-Marie: *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, F.C.E., 2009.

⁴ Maliandi, R.: *Cultura y conflicto*, Buenos Aires, Biblos, 1984.

Resulta curioso que, tratándose de una variante de la ética del discurso, Maliandi no haya elaborado una conceptualización del impacto en el equilibrio etológico de la emergencia del lenguaje, de un modo comparable al análisis de la técnica. Creo posible sostener, sin embargo, que el análisis que propone Maliandi del impacto etológico de la técnica no se comprende sin considerar la emergencia del lenguaje proposicional. Como el propio Maliandi reconoce, la técnica es en sí un fenómeno natural. La técnica humana resulta de un proceso técnico de segundo orden, en el que se elaboran herramientas para hacer herramientas, siendo dicho proceso un emergente de la semiotización y consecuente abstracción de la acción técnico-instrumental. El arqueólogo y paleoantropólogo Steven Mithen⁵ ha teorizado de modo original esta singularidad cognitiva del linaje humano. Su trabajo arqueológico lo conduce a concluir que el *homo neanderthalensis* poseía tres inteligencias modulares: una inteligencia social, para manejar la gramática de la relación del grupo; una inteligencia de historia natural que acumulaba el conocimiento recogido sobre los biorritmos de las especies que compartían su espacio ecológico; y, finalmente, una inteligencia técnica vinculada a la asimilación instrumental del mundo a través de la elaboración de herramientas líticas. La semiotización y abstracción del operar técnico fue factible a partir de la fluidez cognitiva proporcionada por la emergencia del lenguaje proposicional, lo que permitió la redescubierta de los contenidos representacionales en función de una superación de la modularidad. Este proceso, en opinión de Mithen, es el que explica la dinámica innovativa de la técnica que caracterizó al *homo sapiens* como permanente reinención del diseño de sus útiles. Esta fluidificación cognitiva es la que permite el despegue de la técnica, pero es también solidaria de la emergencia de la normatividad ya que, como ha señalado Piaget, “el deber es una lógica de la acción así como la lógica es una restricción del pensamiento”⁶.

Es en este meollo donde la tesis sobre la relación entre la revolución técnica y la emergencia de la ética formuladas por Maliandi requieren su mayor atención, ya que para su discusión es preciso superar tanto la tesis antropológica de la excepción humana como el neodarwinismo convencional. Ernst Tugendhat⁷ ha observado correctamente que las discusiones contemporáneas sobre la evolución de la ética a partir de la selección natural, han tomado la tendencia de ignorar como problema el significado evolutivo de la aparición de sistemas normativos como reguladores de la acción humana, centrándose en cambio en la discusión de fenómenos pre-normativos como el altruismo recíproco.

⁵ Mithen, S.: *Los neandertales cantaban rap. Los orígenes de la música y el lenguaje*, Barcelona, Crítica, 2007.

⁶ Piaget, J.: *El juicio moral en el niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1984.

Si ha de considerarse con seriedad la tesis de que la ética surge para compensar un desequilibrio etológico de la agresión intraespecífica, dicha tesis debe enfocarse también sobre el efecto de la emergencia del lenguaje.

Hace ya tiempo, el biólogo francés Henri Laborit⁸, había retomado la tesis fundamental de la etología de Lorenz. Tal tesis afirma que el vínculo entre las especies sociales superiores (mamíferos y aves) supone una ritualización y reorientación de la agresión intraespecífica. Su tesis puede resumirse en la afirmación: donde no hay agresión intraespecífica no hay vínculo social. Al respecto, agregó Laborit, la investigación de circuitos neuroquímicos que median los procesos de inhibición y activación de impulsos de agresión evidencian un efecto paradójico frente al lenguaje. Su impacto sobre el repertorio pulsional de la especie y el sistema de inhibiciones ritualizadas, devino en un complejo aparato psíquico que las diferentes tradiciones del psicoanálisis han conceptualizado con penetración. Es palmario que la génesis y el operar de los sistemas normativos sobre los que reflexiona filosóficamente la ética, dependen de la economía de la agresividad intraespecífica en el seno de ese aparato psíquico.

De allí que es posible coincidir con Tugendhat, en que parece arbitrario entender la justificación moral, al modo en que lo hace la ética del discurso, como un proceso hegemónico por la razón cuando esa justificación pone necesariamente en juego emociones morales tales como indignación, culpa, o respeto por la norma⁹; aunque, sin duda, como observa Maliandi, debe reconocerse que el pathos es requerido para sustentar el logos pero es el segundo el que puede regular al primero¹⁰. Al respecto, también es necesario advertir que es la irrupción del lenguaje lo que fractura los equilibrios ritualizados entre *gestalts* por la filogénesis del linaje de los primates, para instituir la singular agresividad paranoica del yo humano. Esta constatación permite justificar plenamente la desconfianza manifestada por Konrad Lorenz¹¹ frente a la concepción kantiana del respeto como un sentimiento racional, efecto de la ley sobre el sujeto, opuesto a las motivaciones vinculadas a objetos de amor. Contra Kant, la crítica de Lorenz, retomada más tarde por Piaget, ha permitido conceptualizar el respeto unilateral a la norma como una cierta economía de la agresión, que constituye la matriz psicogenética del rigorismo.

⁷ Tugendhat, E.: "La moral en perspectiva evolucionista". En: *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002.

⁸ Laborit, H.: *La agresividad desviada*, Barcelona, Ed. 62, 1975.

⁹ Tugendhat, E.: "Que significa justificar juicios morales". En: *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002.

¹⁰ Maliandi, R.: *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, 1997.

¹¹ Lorenz, K.: *Sobre la agresión: el pretendido mal*, México, Siglo XXI, 1986.

El rastreo evolutivo del destino de la pulsión de agresión al interior de las estructuras del sujeto de la moral abre una brecha en las pretensiones universalistas del sujeto de la ética del discurso, que exhiben la necesidad de considerar la inmanencia del conflicto para todo ethos posible. Habermas¹², en su *Teoría de la acción comunicativa*, ha sabido ubicar la génesis evolutiva del a priori universalista de la ética del discurso, gracias a las coordenadas proporcionadas por los análisis psicosociales de George Herbert Mead. La tesis allí defendida es que la comunicación humana se desarrolla a partir de los gestos no verbales que, mediante la interiorización de las actitudes de un otro generalizado, devienen las matrices de los actos ilocucionarios. Pero si como sostiene la pragmática trascendental, la singularidad de la comunicación lingüística humana se juega, no tanto en formar una proposición, sino en ser capaz de afirmarla con pretensiones de validez¹³, debe señalarse que quienes sostienen dicha tesis no parecen haber captado que en ese acto de argumentación puede rastrearse la presencia de la agresividad velada bajo la exigencia de universalidad. Posiblemente estas indicaciones puedan servir de hilo de Ariadna para que la ética convergente pueda buscar los orígenes evolutivos de la conflictividad del ethos.

El animal ético

Hace casi 60 años el premio Nobel en biología, Conrad H. Waddington, publicaba un libro denominado *El animal ético*¹⁴. La obra de Waddington, quien fue la figura más destacada del círculo de biología teórica de Cambridge, posee una influencia en el pensamiento de la filosofía biológica contemporánea frecuentemente ignorada. Para dimensionar esta influencia, a quienes no están familiarizados con los problemas actuales de la teoría evolutiva, debería decir que en la biología actual han comenzado a consolidarse paradigmas renovadores caracterizados por la adopción de los enfoques de la complejidad (Schneider y Sagan¹⁵), la teoría de sistemas autoorganizados (Stuart Kaufmann¹⁶) y un renovado interés por la morfología trascendental (Steven Jay Gould¹⁷), como respuesta a la crisis del neodarwinismo que se apoyó, durante los últimos 50 años, en la idea de que el genoma es un programa que da cuenta del desarrollo del organismo adulto, afirmación que se constituyó en un dogma a partir de la revolución de la biología molecular. Es un hecho poco difundido que la mayoría de esas

¹² Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo II, Buenos Aires, Altea, Taurus, Aguilar, Alfaguara, 1990.

¹³ Apel, K.: *Semiótica Filosófica*, Buenos Aires, Almagesto, 1994.

¹⁴ Waddington, C.H.: *El animal ético*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.

¹⁵ Scheneider, E.D. y Sagan, D.: *La termodinámica de la vida*, Barcelona, Tusquest, 2008.

¹⁶ Kauffman, S.: *Investigaciones*, Barcelona, Tusquest, 2003.

¹⁷ Gould, S. J., *Las estructuras de la teoría de la evolución*, Barcelona, Tusquest, 2004.

ideas se deben a la reaparición de programas de investigación, fundados por autores que recibieron influencia directa de las tesis de biología teórica elaboradas por Waddington fuera de la biología anglosajona, como fue el caso de Piaget en Suiza, Ludwig Von Bertalanffy en Alemania, o René Thom en Francia.

A pesar de que Waddington obtuvo un Nobel por sus investigaciones en genética con la *Drosophila Melanogaster*, él se consideraba fundamentalmente un embriólogo e identificaba como su principal aporte teórico a la biología su elaboración del concepto de “Creoda”. El nombre de Creoda fue sugerido por Waddington para dar cuenta, en una perspectiva explanatorio-formal, de los problemas que plantea la comprensión de la epigénesis prescindiendo de la mitológica idea de que el genoma es un programa. En esa perspectiva, los fenómenos biológicos deben hacerse inteligibles a partir de esquemas topológicos que den cuenta de la canalización del desarrollo embriológico a través de atractores que dirigen los procesos de equilibrio dinámico (homeorresis), propio de los organismos vivientes¹⁸. En tales procesos epigenéticos, el genoma juega sin duda un papel, pero de ninguna manera concebido al modo protagónico a que nos acostumbró el dogma de la biología molecular. Por otra parte la relevancia de la información genética es muy variable según las familias, linajes o especies a los cuales nos estemos refiriendo.

La tesis central del trabajo por el que me he referido a Waddington es que la etización humana responde a una creoda arquetípica, que define un cambio radical en el balance de información que el organismo obtiene del genoma y la información paragenética (externa al sistema genético) que conforma el modo de vida del organismo adulto. Adoptando la misma perspectiva de análisis, René Thom ha explicado la técnica como una creoda emergente del lazo de captura de la presa, que objetiva la prolongación de un órgano (esquema somatófugo) así como el de aferramiento para conducirlo a la boca (esquema somatótrofo). También el lenguaje puede ser tematizado como creoda, ya que en esa perspectiva puede situarse su doble origen: por una parte la exigencia individual de naturaleza evolutiva que apunta a asegurar la permanencia de un yo en estado de vigilia, lo que permite facilitar la virtualización del lazo de apresamiento (condición de aparición de la técnica), y una exigencia social que expresa los grandes mecanismos reguladores del grupo, permitiendo distribuir grandes cantidades de información por vías no genéticas a las sucesivas generaciones¹⁹.

¹⁸ Waddington, C.H.: “Las ideas básicas de la biología”. En *Hacia una biología teórica*, Madrid, Alianza, 1976.

¹⁹ Thom, R.: *Estabilidad estructural y morfogénesis*, Gedisa, 1997.

En su estudio, Waddington define entonces al proceso de etización como una trayectoria epigenética que permite expandir el nivel de información paragénética pero que, de modo complementario, supone la aparición de sistemas normativos en la regulación del comportamiento humano. Su teorización del problema recurre a desarrollos ya tradicionales: los trabajos psicogenéticos de Piaget y los aportes del psicoanálisis. En la perspectiva abierta por la investigación psicoanalítica, la instauración de un aparato psíquico capaz de insertar a un sujeto en un sistema normativo, ha sido descrita de forma equívoca como la transición de la naturaleza a la cultura, sugiriendo erróneamente -error que no debe atribuirse a Freud- que la inteligibilidad del comportamiento normativo no guarda relación filogenética con la historia del linaje de los mamíferos como ha propuesto el programa etológico. Waddington retoma los estudios de Piaget sobre la evolución moral, enfatizando el conflicto evolutivo entre dos morales en desarrollo: por una parte el proceso normativo generado por la presión adulta y el proceso moral emergente de la cooperación con otros. Sin duda el equilibrio entre ambos procesos se vincula con las modalidades en que el “fenotipo ontogénico” humano ha resuelto la organización de un aparato psíquico capaz de regular la agresión intraespecífica en beneficio de la eficacia de un sistema normativo y por supuesto, recíprocamente, al modo en que los sistemas de creencia morales y las prácticas a ellos vinculadas, impactan en la reproducción o transformación del aparato psíquico de los sujetos morales. Esta doble vía es lo que lleva a Waddington a proponer la necesidad de recurrir a la sabiduría biológica generada por el estudio de la evolución para examinar los sistemas éticos.

Una tercera tradición incorpora Waddington para conformar su modelo interpretativo del proceso de etización: los trabajos antropológicos realizados por Gregory Bateson junto a Margaret Mead, que resultaron en la formulación de la teoría de la comunicación humana de la Escuela de Palo Alto. La originalidad de Bateson consistió en abordar su estudio con una mirada etológica centrándose en la descripción de tendencias formales sistémicas que permitieran comprender la dinámica de las instituciones y el “espíritu” de las comunidades estudiadas. Bateson elaboró así el concepto de esquismogénesis, para referirse a los patrones de comunicación en el comportamiento colectivo que ponían de manifiesto la dinámica conflictiva. En palabras de Bateson la esquismogénesis indica un proceso de diferenciación de las normas que regulan la conducta individual, resultante de la interacción acumulativa entre los individuos. Son bien conocidos los conceptos de simetría (para la manifestación del ascenso del conflicto) y complementariedad (como desarrollo de una lógica relacional de dominio-sumisión) construidos a partir de su estudio sobre la cultura latmul. Ambos patrones conducen a la instauración de dinámicas patológicas en la comunicación, frecuentemente utilizadas en psiquiatría y en psicología sistémica.

Menos conocidas son las observaciones sobre las condiciones etológicas de un ethos estable, realizadas en su trabajo sobre la cultura balinesa. En esa investigación, Bateson realiza una interesante crítica epistemológica del uso de la teoría de los juegos, según una modalidad típica de los etólogos anglosajones contemporáneos. El análisis del comportamiento mediante la teoría de los juegos de von Neumann tiende a presentar a humanos o animales como susceptibles de orientar su comportamiento por la búsqueda de maximización de algunas variables simples, que resulta característica de los contextos competitivos que reducen la diversidad de motivaciones y valoraciones, a algunos términos simples y monótonos.

Por el contrario, señala Bateson, la escala de valores de los mamíferos no es tan simple ni monótona, sino que puede resultar excesivamente compleja. Sabemos además que “los mamíferos y por lo tanto los hombres, poseen un sistema de valores primario que es multidimensional y no maximizante; a pesar de ello, es posible colocar a estos seres vivientes en contextos en que se esforzarán por llevar al máximo algunas variables”²⁰. De modo significativo, el comportamiento de tendencias estables del ethos balinés se desarrolla eludiendo toda maximización de variables simples. En la interacción casi siempre se sucede un cambio de tema como estrategia de evitación de las tendencias esquimosgenéticas. La evitación de las tendencias conflictivas observadas en la sociedad se vincularía a una lógica de la acción más negativa que positiva. El ethos balinés se configura a partir de una dinámica de actuación que supone la necesidad de preservar la estabilidad sobre el conflicto; para ello los contextos de la cultura balinesas evitan el carácter acumulativo propiciando un cambio en los patrones de comportamiento, y la formación del carácter balinés se centraba en la evitación de la búsqueda de un clímax.

El análisis de Bateson muestra que tanto la cultura iatmul como la balinesa configuran un ethos de acuerdo con patrones formales que implican una modalidad de tramitación de la conflictividad social, que supone estructuras emergentes en las que se tramita la agresión intraespecífica.

El análisis filogenético de la comunicación humana permite formular la tesis de que el carácter conflictivo de todo ethos posible no debe ser soslayado al analizar las propuestas de la ética filosófica.

La sabiduría biológica y la ética convergente

La pretensión central del trabajo de Waddington fue enfatizar la importancia de una perspectiva evolucionista para analizar los sistemas de creencias morales o las teorizaciones éticas que pretenden dar fundamento al funcionamiento

²⁰ Bateson, G.: “Forma y patrón en antropología”. En: *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Planeta-Carlos Lolhe, 1991.

de los sistemas normativos que caracterizan la vida institucional del animal humano. Se podría señalar que la concepción evolutivo formalista de una naturaleza humana tal como la concibe Waddington tiene su antecedente directo en la antropología de G.B. Vico. Vico afirmaba la existencia de una naturaleza humana cuya inteligibilidad en la historia exige la comprensión de la mutua interdependencia de la vida instintiva, la subjetividad y las instituciones humanas. El filósofo napolitano consideraba que la aprehensión de esa lógica del desarrollo resultaba central para comprender la dinámica de los procesos ético-políticos del mundo humano.

De un modo similar, la noción de sabiduría biológica propuesta por Waddington posibilitaría formar criterios para entender la racionalidad de la ética, a partir de su inserción en la historia natural del hombre. En ese sentido podría señalarse que la noción de etización propuesta por Waddington permite profundizar las intuiciones de los trabajos de Maliandi sobre el origen de la conflictividad del *ethos*.

A lo largo de nuestra argumentación pudo verse como la ética no expresa solamente la compensación del desajuste etológico propiciado por la técnica, sino que forma parte de un proceso de desarrollo más general de los patrones de organización etológica de la especie, que son generadores de una revolución en el orden cognitivo y técnico, pero que también desafiaron los mecanismos de regulación de la agresión intraespecífica.

En tal sentido, el fenómeno de etización humana pone de manifiesto que el conflicto es una condición de todo *ethos* posible y no solamente una condición contingente, ya que el análisis de la economía de la pulsión agresiva debe rastrearse en los diferentes procesos formales epigenéticos analizados (la lingüis-tización, la subjetivación a partir del Otro, la técnica, el desarrollo moral).

Por otra parte es notorio que el análisis antropológico propuesto por la escuela de Palo Alto hace visible cierta precariedad en la diferenciación entre acción comunicativa y acción estratégica; diferenciación que ha permitido a la ética del discurso sostener, en gran medida la afirmación del carácter meramente empírico de la conflictividad. Lo que Habermas llama acción estratégica podría comprenderse como un patrón emergente en contextos donde se han simplificado los valores a maximizar en el comportamiento, ya que el patrón estratégico responde a una teleología que maximiza pocas dimensiones en función de resultados, en contextos que, como señala Bateson, son propios de las economías productivas de escasez.

De todos modos los análisis de Bateson demuestran que en contextos institucionales estables, basados en una economía de abundancia, como los descriptos en el estudio sobre el *ethos* de los nativos de Bali, sigue siendo

clave la institucionalización de procesos para la evitación del conflicto. Lo que permite pensar que la diferenciación entre acción estratégica y acción comunicativa es una conceptualización que puede ocultar la inherencia del conflicto en todo tipo de vínculo, como proponen las tesis de la etología.

Otra cuestión de interés es que el análisis de Bateson se alinea con la ética convergente en dos cuestiones cardinales. En primer lugar, la consistencia del pluriprincipialismo con el análisis filogenético. El análisis del *ethos* Balines realizado por Bateson pone de manifiesto la importancia de la multidimensionalidad de valores y principios para la regulación de la conflictividad. Análogamente al modo en que los datos etológicos muestran que la evitación de los desenlaces letales entre los mamíferos y aves en el desarrollo de conflictos territoriales, se logra en muchos casos, por un cambio de tema comunicativo en el vínculo, en la investigación que Bateson realizó sobre la sociedad balinesa, el cambio de tema fue detectado como una de las claves que evitan los patrones acumulativos conducentes a la esquizogénesis.

La segunda idea, fuertemente articulada a la primera, es el cuestionamiento de la maximización como estrategia adecuada para los procesos de regulación normativa. El análisis antropológico de la comunicación propuesto por Bateson parece mostrar que no hay contingencia en la adscripción a grupos de autoafirmación como parece suponer la ética del discurso. En verdad, la autoafirmación podría pensarse como una propiedad relacional para cualquier miembro de un sistema, lo que parece conjeturalmente apuntar a la necesidad de postular un principio de individualidad como lo hace Maliandi. En ese sentido la conflictividad podría pensarse como inherente a todo proceso de comunicación. En el mismo sentido, es posible que considerar el imperativo de condiciones ideales de comunicación, excluyendo su inherente conflictividad, sería desconocer los señalamientos de Bateson respecto de la eficacia sistémica de maximizar un patrón de conducta, aunque se trate de un patrón racionalizante. Por el contrario, el criterio de Convergencia propuesto por Maliandi enfatiza la necesidad de tender a armonizar diferentes principios mediante una estrategia negativa, de un modo homólogo al detectado por Bateson en el *ethos* balinés: enfatizando, sobre todo, la lesión de los diferentes principios en las normas situacionales concretas.

Finalmente, es preciso reconocer que la tesis aquí defendida del carácter conflictivo de todo *ethos* posible no pretende disolver el problema del carácter a priori y trascendental de la conflictividad del *ethos* en el sentido técnico elaborado por la ética del discurso, cosa que dejo a los especialistas. Pero de modo complementario a este reconocimiento, hago mía la opinión de Waddington de que toda propuesta ética que no se confronte con lo que hoy sabemos sobre la naturaleza humana será anodina en el mejor de los casos o peligrosa en el peor.

Conflictividad y tragedia

María Gabriela Rebok*

Resumen

Lo *trágico* es el *conflicto* o la *colisión* que estalla en la tetralogía de *relaciones* en la que, como hombres, estamos implicados: el vínculo del *hombre* con la *naturaleza*, del hombre con lo *sagrado*, del hombre *consigo mismo* del hombre con el *otro hombre*. Lo *trágico* puede darse independientemente del género *tragedia*. Al disolverse esta, la *filosofía* resulta su heredera.

En esta primera etapa nos proponemos explorar las convergencias y divergencias entre las interpretaciones de la *tragedia* y lo *trágico* de Hölderlin y Hegel. La idea de “*conflicto*” permite interrelacionar el arte poético-pensante de Hölderlin con la filosofía contemporánea.

Artículo

Con este trabajo nos proponemos explorar la fecundidad que para el tema “conflictividad y tragedia” supo aportar la interrelación entre el arte poético-pensante de Hölderlin y la filosofía contemporánea. Si tomamos a la filosofía actual por su énfasis puesto en la categoría de *relación*, podemos considerar que Hegel firma su acta de nacimiento y que Heidegger es en este sentido un pensador decisivo para el siglo XX y, según la afirmación de F.-W. von Herrmann, también para el siglo XXI por sus *Aportes a la filosofía. En torno al Ereignis*.

Tras breves consideraciones terminológicas y contextuales, abordaremos en un primer apartado algunas huellas de la conflictividad trágica en Hölderlin, en el segundo veremos su impronta y desarrollo ulterior en Hegel, para terminar con una breve referencia a la interpretación heideggeriana de las tensiones y conflictos trágicos.

Ante todo creemos necesarias algunas precisiones conceptuales. Resulta imprescindible distinguir entre la *tragedia* y lo *trágico*. Con “*tragedia*” se

* Licenciada en Filosofía, Universidad del Salvador, Buenos Aires. Becaria de la Heinrich-Hertz-Stiftung: estudios de posgrado en la Universidad de Köln (Alemania). Investigadora del CONICET y de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Profesora Titular de Historia de la Filosofía Contemporánea (Profesorado Don Bosco), Profesora Titular de Estética en la UNSAM y la USAL. Profesora Invitada en la Universidad de Eichstätt (Alemania), Viena (Austria) y Praga (República Checa), en la Argentina: UNS, UNComahue, UNCuyo, UNT. Asistió a numerosos Congresos Nacionales e Internacionales. Cuenta con 150 publicaciones en revistas especializadas y de alta divulgación.

designa un género literario, poético, cuyo apogeo se dio en el siglo V a. C., y que, con ciertas modificaciones epocales, puede identificarse en la época isabelina con Marlow y Shakespeare, en el siglo XVIII en la tragedia clásica francesa de un Racine, y hasta en nuestra época contemporánea la tragedia (B. Brecht, Anouilh) aún le disputa -no siempre con éxito¹- el espacio a la comedia. Lo *trágico*, en cambio, es el *conflicto* o la *colisión* que estalla en la tetralogía de *relaciones* en la que, como hombres, estamos implicados. Son las *diferencias conflictivas* que amenazan con la ruptura del vínculo del *hombre* con la *naturaleza*, del *hombre* con lo *sagrado*, del *hombre consigo mismo*, del *hombre* con el *otro hombre*.

En suma, *lo trágico* puede darse independiente del género *tragedia*. De hecho, interpretamos que Hegel² sugiere que la disolución de la *tragedia* es doble: por un lado, da lugar al surgimiento de la *comedia* y, por el otro, cede su problemática a la *filosofía*. Brevemente, sería la filosofía su legítima heredera. Se hace cargo de *lo trágico* por otros medios.

La primavera cultural provocada por la mutua fecundación entre el *romanticismo* y el *idealismo tempranos*, gracias al proyecto de una “*nueva mitología*”, trajo consigo un cambio de paradigma a favor de una tragicidad surgida gracias a una resignificación del mito de *Antígona*³. Es el paradigma que une a Hölderlin, Hegel, Schelling, Kierkegaard y Heidegger, entre otros.

1. Las huellas hölderlinianas en torno a la conflictividad trágica

Los ensayos de Hölderlin acerca de lo *trágico* y sus traducciones-interpretaciones de *Antígona* y *Edipo Rey*, al mismo tiempo que remiten a Sófocles, obligan a pensar su diferencia respecto de lo *trágico* contemporáneo. Lo *hesperio*, actual destino histórico de Occidente, es un espacio-tiempo *entre* (*zwischen*) lo griego y lo moderno, “el medio en que acontece la armoniosa contraposición de arte y naturaleza y la unidad desdoblada o en sí misma diferente de lo orgánico y aórgico”.⁴ Su representación dramática (*Darstellung*) es condición de posibilidad de la historia mundial. En ella comparece propiamente el núcleo *trágico*: “la caída del hombre en su antagonismo con el dios.”⁵

¹ Cf. Steiner, George, *La muerte de la tragedia*, trad. E. L. Revol, Caracas, Monte Ávila, 1991.

² Cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes [Ph.]*, J. Hoffmeister (Hg.), Hamburg, Meiner, 1952, pp. 516 ss. *Fenomenología del espíritu [F.]*, trad. W. Roces, Buenos Aires, F. C. E., 1992, pp. 430s.

³ Cf. Flashar, Hellmut, *Hegel, Oedipus und die Tragödie des Sophokles*, en Jamme, Christoph (Hg.), *Kunst und Geschichte im Zeitalter Hegels*, Hamburg, Meiner, 1996, pp. 3 s.

⁴ Másmela, Carlos, *Hölderlin. La tragedia*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005, p. 127.

⁵ *Ibidem*.

En sus *Notas sobre Edipo*, Hölderlin -abocado a la tragedia de Sófocles- ve aquí el especial ritmo de la “lógica poética”, según la cual la *cesura* o interrupción antirrítmica tiene por función enfrentar el arrebatador cambio de representaciones, pensamientos y sentimientos que hace estallar el *conflicto trágico*. Es el momento que Aristóteles señalara como el de la *catástrofe* acontecida en los vínculos más cercanos. Ahora bien, para Hölderlin ese momento es introducido en la tragedia sofóclea por la presencia y el discurso de Tiresias. La furiosa provocación de los tiranos (Edipo, Creonte) logra quebrar el silencio de Tiresias. A su vez, las palabras de Tiresias *dicen* lo que Apolo *calla*. Recordemos que Tiresias engeguece por haber visto lo que no debía ver, pero ahora como adivino ve precisamente lo inaparente, lo no visible y hasta insoportable. Su ceguera es un castigo por su acercamiento excesivo a los dioses cuando ve a Atenea desnuda. Vio lo que estaba prohibido. La relación con los dioses es *deinón*, pasmosa, terrible-fascinante. La epifanía de la divinidad cuando es *enargés*, a plena luz, como el “brillo blanco del relámpago”, llega al límite de lo insoportable para el hombre⁶. Este motivo aparece en Hölderlin como el de la “tormenta de Dios” que el poeta, y no los otros, soporta con la cabeza desnuda, para entregar el “rayo del Padre” ya sin peligro al pueblo.⁷ Se trata de la copertenencia conflictiva entre Dios y el hombre, pero de modo tal que se muestra como un proceso de diferenciación y re-unión enriquecida.

“La presentación de lo trágico reposa preeminentemente en que lo monstruoso, como el-dios-y-el-hombre se aparean y, sin límite, el poder de la naturaleza y lo íntimo del hombre se hacen Uno en la saña [*Zorn*: furor], se concibe por el hecho de que el ilimitado hacerse Uno se purifica mediante ilimitada escisión”⁸.

Volviendo al papel de Tiresias en las tragedias sofócleas de *Edipo Rey* y *Antígona*, desde la perspectiva poetológica equilibra el peso de las dos partes en que divide cada tragedia, disponiendo de la “rapidez excéntrica” de los acontecimientos.

⁶ Cf. Loraux, Nicole, *Las experiencias de Tiresias*, trad. V. Waksman, Buenos Aires, Biblos, 2003, pp. 243 s.

⁷ Cf. Hölderlin, Friedrich, “Como en un día de fiesta...” (“Wie wenn am Feiertage...”), en *Poesía Completa*, trad. F. Gorbea, Barcelona, Ediciones 29, 1977, II, pp. 74-79.

⁸ Hölderlin, F., „Notas sobre Edipo“, en *Ensayos*, trad., presentación y notas de F. Martínez Marzoa, Madrid, Hiperión, 1990³, p. 141. „Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, dass das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und grenzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn Eins wird, dadurch sich begreift, dass das grenzenlose Eineswerden durch grenzenloses Scheiden sich reinigt.“ „Anmerkungen zum Oedipus“, en *Sämtliche Werke und Briefe*, J. Schmidt (Hg.), Frankfurt a. M., Deutscher Klassiker Verlag, 1994, II, p. 856.

“Él ingresa en el curso del destino como el que vigila sobre el poder de la naturaleza, que trágicamente arranca al hombre a su esfera de vida, al punto medio de su interno vivir, para llevarlo a otro mundo y lo arrastra a la esfera excéntrica de los muertos”⁹.

Coincidimos con la interpretación de O. Pöggeler cuando sostiene que lo desmedido de la unión inmediata con Dios es expiado y purificado con el ocaso ya sea de Antígona o de Edipo, para “recordar la cercanía de lo divino, a fin de que el curso del mundo no reciba la oquedad propia de los tiempos de la lejanía de lo divino”¹⁰.

En suma:

“La tragedia, pues, tiene dos caras: por un lado, es el acontecimiento divino, manifestación en sentido estricto y no figurado de la divinidad; pero, por otro lado, es también acontecimiento de muerte y destrucción”¹¹.

Pero, para Hölderlin, la dimensión más profunda de lo *trágico* exhibe un conflicto entre lo *aórgico* como fuerza pánica de la naturaleza y lo *orgánico* como arte organizado, cruzado por el conflicto en la relación *hombre-Dios* como trabajo incansable de diferenciación y unión, de encuentros y desencuentros. Hay una unidad vital primera en la que lo *aórgico* de la naturaleza está armonizado con lo *orgánico* del arte propio del hombre.

“Naturaleza y arte, en la vida pura, solo están armónicamente contrapuestos entre sí. El arte es la flor, el cumplimiento de la naturaleza, la naturaleza se hace divina solo mediante la ligazón con el arte –armónico, aunque de diversa índole-; cuando todo es por completo lo que puede ser, y un término se liga con el otro, suple la falta del otro, falta que el otro necesariamente ha de tener para ser por completo aquello que como término particular puede ser; entonces tiene lugar el cumplimiento y lo divino está en medio de ambos”¹².

⁹ *Ib.*, p. 136. “Er tritt ein in den Gang des Schicksals, als Aufseher über die Naturmacht, die tragisch, den Menschen seiner Lebenssphäre, dem Mittelpunkt seines innern Lebens in eine andere Welt entrückt und in die exzentrische Sphäre der Toten reisst.” *Ib.*, p. 851.

¹⁰ „[...] an die Nähe des Göttlichen zu erinnern, so dass der Weltlauf keine Lücke bekommt durch die Zeiten der Ferne des Göttlichen.“ Pöggeler, Otto, *Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger*, München, Alber, 1984, p. 375.

¹¹ Mas, Salvador, *Hölderlin y los griegos*, Madrid, Visor, 1999, p. 106.

¹² Hölderlin, F., “Fundamento para el Empédocles”, en *Ensayos*, p. 106. “Natur und Kunst sind sich im reinen Leben nur harmonisch entgegengesetzt. Die Kunst ist die Blüte, die Vollendung der Natur, Natur wird erst göttlich durch die Verbindung mit der verschiedenartigen aber harmonischen Kunst, wenn jedes ganz ist was es sein kann, und eines verbindet sich mit dem anderen,///

Pero es el *espíritu* como fuego supremo el que traspasa el límite y da un vuelco en los inmediatos y necesarios vínculos de la vida (*Verbindungen des Lebens*) para dar lugar a la discordia (*Zwist*)¹³. Después de la diferenciación extrema y la acción recíproca (*Wechselwirkung*) de ambos polos, atravesando la extrema experiencia de la alteridad y del traspaso de sus respectivos caracteres de uno al otro, cada uno es más propiamente él. Ha crecido en lo suyo por el otro. “[...] *en este nacimiento de la más alta hostilidad, parece ser efectivamente real la más alta reconciliación*”¹⁴.

En las *Anotaciones sobre Antígona*, habla de un *cambio de tiempo* (*Wandel der Zeit*) que es el *giro hesperio*. Implica la transmutación “de todos los modos de representación y de todas las formas”, en suma, un *cambio de paradigma*.

“Antígona es la figura hespérica por excelencia, pues en ella los elementos contrapuestos de la tragedia, a saber, lo ‘orgánico’ y lo ‘aórgico’, la ‘desmesura’ y la ‘caída’, lo ‘propio’ y lo ‘extraño’, el ‘entusiasmo’ y la ‘sobriedad’, son comprendidos en su interacción y en su unificación dialéctica”¹⁵.

El *giro hesperio* consume la diferenciación y la armonización entre lo griego y lo moderno, constituyendo el *medio de relación* entre ambos. En el *Fundamento para el Empédocles*, ese medio de *relación* es la *divinidad misma*. A costa de la muerte sacrificial del singular, y por medio del encuentro con Dios, el hombre puede reconciliarse con la naturaleza. Dios y el hombre son el “uno en sí mismo diferenciado” heraclíteo. Hölderlin ve plasmarse *lo trágico* en la constelación de las cuatro relaciones: del hombre con la naturaleza, con la divinidad, consigo mismo y con los otros, y piensa “la relación como tal, en el sentido del *medio* en que acontece el conflicto y la unificación de lo trágico”¹⁶. Entonces, aparece Hölderlin como el primero que se contrapone a la concepción solar, absolutamente armónica de Winckelmann y Schiller acerca de los griegos, para señalar en dirección a lo ctónico, oculto y oscuro, el reino de la muerte, abriendo así una tensión

//den es notwendig haben muss, um ganz das zu sein, was es als besonderes sein kann, dann ist die Vollendung da, und das Göttliche ist in der Mitte von beiden.” “Der Tod des Empedokles. Über das Tragische. Grund zum Empedokles”, en *Sämtliche Werke und Briefe*, II, p. 428. [En adelante se citará primero las páginas de la versión castellana y luego las de la alemana.]

¹³ Cf. *Ib.*, p. 103; p. 425.

¹⁴ *Ib.*, p. 107. “[...] *in dieser Geburt der höchsten Feindseligkeit die höchste Versöhnung wirklich zu sein scheint.*” “Der Tod des Empedokles. Über das Tragische”, en *Sämtliche Werke und Briefe*, II, p. 430.

¹⁵ Masmela, C., *Hölderlin...*, p. 14.

¹⁶ *Ib.*, p. 13.

y un conflicto trágico entre ambas dimensiones de la *verdad* trágica. En este sentido resulta el precursor de Hegel, Bachofen, Fustel de Coulanges, Nietzsche¹⁷, Heidegger y muchos otros contemporáneos abocados al pensamiento trágico.

Para este trabajo hemos seleccionado el desarrollo de esta teoría de los conflictos tal como aparece en Hegel y su esbozo en Heidegger. Ambos, a su manera, son deudores del pensar originario de Hölderlin. Según D. Henrich, Hegel le debe a su “pacto espiritual” con Hölderlin nada menos que el “impulso fundamental en el camino hacia su propio pensar”, sobre todo en la época de Frankfurt y los primeros años de Jena, aunque luego su construcción del sistema lo alejara de él¹⁸. Por su parte, el viraje (*Kehre*) heideggeriano se opera estimulado por su diálogo hermenéutico con Hölderlin.

2. Hegel y el conflicto trágico

Destacamos tres períodos en el pensamiento del autor, en los que la determinación de una identidad a partir de lo trágico resulta decisiva, lo cual no excluye el rasgo trágico que atraviesa toda su obra y ha permitido que ese pantragismo mantenga en vilo a su panlogismo. Lo podemos detectar tanto en su filosofía de la historia como en el movimiento de la negatividad que es el nervio de su dialéctica. Pero aquí nos referiremos especialmente al período de Frankfurt (1797-1800), al de Jena (1801-1807) y al de Berlín (1818-1831). En cada uno seleccionamos una obra fundamental para nuestro tema: *El espíritu del cristianismo y su destino*, *Fenomenología del espíritu* y *Lecciones sobre la estética*. Mientras que en las dos primeras se agudizan las tensiones trágicas, en la última se acentúa más la tarea de su reconciliación.

En Frankfurt, y gracias a Hölderlin, el pensamiento de Hegel hace su primer viraje significativo.

“Hölderlin le hizo caer en cuenta de que su universo conceptual kantiano era inadecuado para comprender experiencias comunes y convicciones de los años juveniles -que la política griega era *unión* y no simple conexión entre hombres libres, que la libertad tiene que ser pensada no únicamente como mismidad, sino también como entrega, y que en la experiencia de lo bello se encuentra algo más que el respeto por la ley racional¹⁹”.

¹⁷ Cf. Bodei, Remo, *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*, trad. J. Díaz de Atauri, Barcelona, Visor, 1990, p. 77.

¹⁸ Cf. Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, trad. J.A. Díaz, Caracas, Monte Ávila, 1990, pp. 12 s.

¹⁹ *Ib.*, p. 21.

Así, en *El espíritu del cristianismo y su destino*, el Jesús hegeliano aparece como “alma bella”, expresión que aún no tiene la connotación crítica que le confiere la *Fenomenología del espíritu*. Se trata más bien de una superación en el amor y la belleza (ambos motivos hölderlinianos) de los conflictos que suscita tanto la ley exterior del judaísmo como la ley interior (autonomía) kantiana.

A despecho de los desgarros de la época y del hombre en ella, Hölderlin y Hegel se empeñaron en pensar una *totalidad bella*.

“En ambos, la unificación se expresa como *ser*, se concibe como una concordancia de subjetividad y objetividad en que cada una completa o perfecciona la otra; y se plantea, no como una tarea de la razón pura, sino como una realización del amor”²⁰.

Ahora bien, la dimensión de la unificación es, para Hölderlin, la poesía, mientras que para el Hegel del *Espíritu del cristianismo* lo es la religión. Mientras Hölderlin mantiene las disonancias y tensiones trágicas integrándolas en un nivel superior en el que se interpenetran y alternan armónicamente, en Hegel la unión significa identificación, “cada término ha sido suprimido como particular y ha pasado a concebirse como la relación entera, como una síntesis de él y su opuesto”²¹.

Como Hölderlin, Hegel también adhiere a la idea de *Antígona* sofoclea como paradigma. Las razones de Hegel se basan en que esta tragedia exhibe un *conflicto fundamental* de la *eticidad*, mientras que *Edipo Rey* presenta un *conflicto secundario* limitado a lo consciente enfrentado con lo inconsciente en el individuo²².

Ahora bien, la *eticidad* es espíritu inmediato, verdadero, primera figura del espíritu objetivo, de un nosotros histórico, socio-político encarnado en leyes, costumbres e instituciones. Es *espíritu*, o sea, una *sustancia* devenida *sujeto*. Los dos polos del espíritu, lo sustancial y la autoconciencia, lo en sí y lo para sí, se confirman mutuamente y se interpenetran. La sustancia es fundamento, pero también fin, es la esencia universal y firme. Es, asimismo, la esencia bondadosa que se sacrifica para que todos tomen su parte, o

²⁰ Marrades, Julián, *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Madrid, Machado Libros, 2001, p. 45.

²¹ *Ib.*, p. 48.

²² Hegel, Georg W. F., *Lecciones sobre la estética*, trad. A. Brotóns Muñoz, Madrid, Akal, 1989, p. 868. *Vorlesungen über die Ästhetik*, E. Moldenhauer u. K. M. Michel (Hg.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, III, pp. 544 s.

sea, participen. Dicha participación es activa, ya que consiste en el obrar de todos y cada uno. Un tal obrar es constituyente de la autoconciencia, que realiza efectivamente y vivifica a la sustancia ética²³.

Este mundo germinal de la libertad es impulsado por el movimiento tanto de la conciencia como por la presión del concepto hacia su propio desarrollo. Le toca sacar a luz sus diferencias que determinarán y configurarán dicho mundo ético. Ya no serán las figuras de la conciencia subjetiva, sino de la conciencia comunitaria o social y serán figuras de un mundo, es decir, instituciones objetivas. Pero los límites de la propuesta griega están en la manera sentimental o estética, también relativamente natural, de experimentar la eticidad, sin poder llevar a cabo el perfecto retorno hacia sí en la reflexión. Se ve impulsada a la constitución de la individualidad y lo logra trágicamente, es decir, en el extremo del héroe, quien en el pináculo de su trayectoria autoconfigurante se hunde en el abismo de la negatividad del destino.

En el desarrollo de la *Fenomenología*, es necesario atender primero a la articulación *lógica* del espíritu verdadero o la *eticidad*. Se trata de un nuevo nivel de *conciencia* y por eso su acción escinde entre la verdad objetiva de la sustancia y la certeza de la subjetividad. Las reconciliará en el “medio infinito de la autoconciencia”, la cual eleva la realidad efectiva singularizada a la esencia universal y, a su vez, lleva a esta esencia universal a su realización efectiva.

A su vez, el desdoblamiento prosigue en la escisión de la sustancia ética en dos masas o poderes: la *ley humana* y la *ley divina*. La autoconciencia coefectúa este desdoblamiento adscribiéndose por esencia a una de estas leyes, y ella misma se escinde entre lo que sabe y lo que no sabe, pero es. Surge así como un *saber engañoso*, un saber a medias. En virtud de su obrar, pasa la autoconciencia de la *contraposición* de tales desdoblamientos a su *contradicción* y la mutua destrucción de lo así diferenciado. Y en ello encuentra su propio declinar y el de la eticidad²⁴.

Hegel dedica al relevamiento de la eticidad griega los dos primeros apartados: a. *El mundo ético, la ley humana y la ley divina, el varón y la mujer*, y b. *La acción ética, el saber humano y el divino, la culpa y el destino*. Como puede verse, el movimiento va de lo más exterior y objetivo a lo más interior y subjetivo. Se podría decir que se trata de una verdad en busca de su certeza.

²³ Cf. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces y R. Guerra, Buenos Aires, F.C.E., 1992 (1ª reimpr.), 259 s.; *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (Hg.), Hamburg, Meiner, 1952, p. 314.

²⁴ Cf. *Ph.*, pp. 317 s.; *F.*, pp. 261 s.

2.1. *El mundo ético, sus relaciones y conflictos*

El mundo ético es “la realidad efectiva de múltiples relaciones éticas” que se nuclean en torno a una “ley de la singularidad (*Einzelheit*)” y una “ley de la universalidad (*Allgemeinheit*)”. Este mundo ético griego es una “bella individualidad”, una totalidad armónica, en la que cada uno de los momentos remite al otro. Siempre se ha recalcado que es la *Antígona* de Sófocles el documento-base para su análisis. Si bien esto es correcto, no es menos indiscutible la impronta de la equilibrada estructura del horizonte esquiéu, tal como lo exhibe sobre todo la *Orestíada*.²⁵

Ahora bien, la *ley humana* es la luminosa ley de arriba, la de la *pólis* o Estado. Ella propicia la singularidad, pero no la singularidad de la conciencia fortuita y arbitraria, sino la de la autoconciencia o *individualidad en general* como, asimismo, la de la *individualidad simple* o el gobierno. La conciencia real-efectiva es ahora el *ciudadano* del pueblo y el *gobernante*. Su certeza y verdad es el espíritu efectivamente realizado y vigente, que tiene su existencia en el pueblo.

Tal individualidad se caracteriza por su pertenencia a una *comunidad ética* en la que el *para sí* se alcanza por medio del reflejarse y espejarse mutuo de los individuos y que tiene su *en sí* en el sostener de la sustancia ética. Su universalidad reside en la *ley humana*, que es “la ley conocida, la costumbre presente”, “la validez manifiesta, puesta a la luz del día”. Es la “existencia puesta en libertad”²⁶.

Como universalidad real-efectiva, el Estado es el poder (*Gewalt*) ejercido contra el ser para sí singular amparado por la familia y la ley divina.

La *ley divina*, en cambio, es la ley de la sombra, la oculta ley de abajo, la ley de la familia. Asume el derecho de la individualidad en tanto miembro de la familia, comunidad ética natural, inmediata.

Frente a la realidad efectiva autoconsciente del Estado, la ley divina afirma lo *otro*, más abarcador: “el concepto interior y la posibilidad universal de la eticidad en general”²⁷. Es la esencia no consciente e interior, el elemento natural del pueblo, el ser ético inmediato, los penates en oposición al *obrar* de la realidad efectiva autoconsciente, a la formación cultural en pro del espíritu universal.

²⁵ Cf. Bremer, Dieter, “Hegel und Aischylos”, en Gethmann-Siefert, Annemarie und Pöggeler, Otto (Hg.), *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, Bonn, Bouvier, 1986 (*Hegel-Studien*: Beiheft 27), pp. 225-244

²⁶ Cf. Hegel, G. W. F., *Ph.*, pp. 318 s.; *F.*, p. 263.

²⁷ Cf. *Ph.*, p. 319; *F.*, p. 264.

Hasta ahora nos hemos topado con varias contraposiciones en las que está agazapado el *conflicto trágico*: la tensión entre *ley humana* y *ley divina*, entre el *Estado* y la *familia*, entre el *varón* (ciudadano, gobernante) y la *mujer* (guardiana de la familia), y, como veremos más tarde, entre los *dioses antiguos* y los *dioses nuevos*. A todos estos conflictos subyace la tensión entre lo *manifiesto* y lo *oculto* de lo real y lo *consciente* e *inconsciente* en la experiencia de la conciencia.

Para Sófocles ambas leyes se entretujan, están destinadas a espejarse mutuamente, pero la preeminencia le es concedida a la ley divina. Hegel, en cambio, seguramente por su teoría del origen divino del Estado, tiende a considerarlas equivalentes, con el mismo derecho²⁸.

Pero, dentro de la misma *pólis*, lo más natural es la *familia* basada en lazos de sangre y el *pueblo*, frente a la *sociedad civil* o agrupación de ciudadanos y el *Estado*. Por consiguiente, cuando habla Antígona, implica tanto a la familia como al pueblo arcaico que habla y actúa en la sombra, mientras que Creonte representa al gobierno y a la ciudadanía. Antígona se confiesa “nacida para amar con” (*symphelein*) y deja implícito que el lado del odio, que destaca al enemigo frente al amigo, es para el varón que preside la *pólis*. Esta última perspectiva aparece en los discursos en los que Creonte se perfila a sí mismo como gobernante, avivando el *conflicto amigo-enemigo*. Sin embargo, el amor de Antígona parece limitarse al amor a los *muertos*.²⁹ También Antígona conecta con el elemento „*nefas*“ (lo contrario a la ley divina) o núcleo trágico en Hölderlin. Es, según el poeta, *antitheos*, “alguien, en el sentido de dios, se comporta como *contra* dios, y sin ley reconoce el espíritu de lo más alto”³⁰.

Pero la muerte no solo opera en la naturaleza y en la historia humana, sino que es lo lógicamente movilizante en cuanto tal. Ella es el núcleo germinal del *espíritu* y de la *dialéctica* en la *Fenomenología* y llega a plantear una ontología trágica de la finitud por la que la fenomenología se rememora e interioriza (*er-innert*) como calvario (*Schädelstätte*). La muerte expande la “potencia descomunal de lo negativo” (*die ungeheure Macht des Negativen*), la energía del pensar y del puro yo como fuerza de escisión, el trabajo de lo ideal en lo real. “Pero la vida del espíritu no es la vida que rehuye (*scheut*)

²⁸ Cf. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, G. Lasson (Hg.), Hamburg, Meiner, reimpr. 1966, T. II, p. 156. *Lecciones sobre la estética*, p. 857; *Vorlesungen über die Ästhetik*, III, p. 523.

²⁹ Sophocle, *Antigone*, texte établi par A. Dain et traduit par P. Mazon, Paris, Les belles lettres, 1977, pp. 185-190, 522 ss.; Sófocles, *Antígona*, trad. L. Gil, Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 25, 50 s.

³⁰ Hölderlin, F., “Notas sobre ‘Antígona’”, en *Ensayos*, p. 148. Antígona se comporta contra Zeus en tanto “padre del tiempo” o “padre de la tierra”. Cf. *ib.*, p. 147.

la muerte y se mantiene pura de la devastación (*Verwüstung*), sino la que la soporta (*erträgt*) y se mantiene en ella”³¹.

Aflora aquí un *conflicto* de fondo entre *naturaleza* y *espíritu*. Advertimos que el desarrollo del espíritu que comienza por la familia exhibe dos grietas por las que amenaza la infiltración y el retorno a lo natural salvaje. Por su parte, el pariente niega la negación o muerte natural, interrumpe la obra destructora de la naturaleza y eleva de esta manera al consanguíneo a una *individualidad universal*, con el *culto* “lo hace miembro de una comunidad”.³² Mientras los animales y otras fuerzas materiales continúan el despedazamiento hasta la aniquilación, la acción cultural de la *familia* alcanza el fundamento ontológico y sagrado de la reunión final.

Por su parte, el *Estado* permite diferenciaciones en sistemas de derecho personal y de propiedad hasta cierto límite, a partir del cual y, por medio de la guerra, se constituye en guardián de la cohesión social. De esta manera hace sentir a la *polis* que “su dueño y señor es la muerte. [...] por tanto, la comunidad tiene la verdad y el reforzamiento de su potencia en la esencia de la *ley divina* y el *reino subterráneo*”³³.

Resulta, entonces, que la *ley humana* y la *ley divina*, el *Estado* y la *familia* al mismo tiempo que se oponen, se confirman mutuamente.

Por otro lado, para la constitución de la *individualidad singular* es decisiva la *acción*, tan decisiva que sin ella no habría autoconciencia. Pero por ella estalla también la *tragedia*, vale decir que las dos esencias-potencias, la ley humana y la ley divina ya no se completan y confirman mutuamente, sino que se contraponen y enfrentan hasta provocar “la anulación de sí mismo y del otro” de los agonistas. Para nosotros, es decir, para el filósofo y el lector de la *Fenomenología*, lo que ellos experimentan como “el movimiento negativo o la eterna necesidad del terrible *destino* que devora en la sima de

³¹ Hegel, G. W. F., *F.*, p. 24. Hemos preferido ajustar el texto traducido al original en los tres términos aclarados entre paréntesis en alemán. “Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten, das, was die grösste Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit hasst den Verstand, weil er ihr dies zumutet was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich von dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes.” *Ph.*, p. 29. Nos apartamos de Kojève, quien critica ese rebasamiento del ámbito humano. Por el contrario, nos parece que la antropologización de Kojève reduce el pensamiento trinitario de Hegel: Dios, mundo, hombre, solo a esta última dimensión.

³² Cf. *F.*, p. 266. *Ph.*, p. 323.

³³ *F.*, p. 268. “[...] ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben. [...] dieses [das Gemeinwesen] hat also die Wahrheit und Bekräftigung seiner Macht an dem Wesen des *göttlichen Gesetzes* und dem *unterirdischen Reich*.” *Ph.*, p. 324.

su *simplicidad* tanto a la ley divina como a la ley humana y a las dos autoconciencias [Antígona y Creonte] en que estas potencias tienen su *Dasein*”, ese *destino* no es otra cosa que el “*absoluto ser para sí* de la autoconciencia puramente singular”³⁴. Es decir que, para Hegel, la eticidad trágica aliena en su concepción del *destino* lo que es propio de la misma autoconciencia y por eso no está en condiciones de configurar la individualidad. Su propia realidad efectiva le es desconocida y aún ajena.

Para la conciencia ética solo una de las leyes o potencias es esencial y pasa así a contraponerse y excluir a la otra.

“La conciencia ética es como autoconciencia en esta oposición, y, como tal, tiende al mismo tiempo a someter por la fuerza esta realidad-efectiva contrapuesta a la ley a que ella pertenece o a engañarla. Como solo ve el derecho de uno de los lados y el desafuero en el otro, de las dos conciencias aquella que pertenece a la ley divina solo contempla en el otro lado un *acto de fuerza* humano y contingente; y, por su parte, la que corresponde a la ley humana ve en el otro lado la tozudez y la *desobediencia* del ser para sí interior; pues las órdenes emanadas del gobierno son el sentido público universal expuesto a la luz del día, mientras que la voluntad de la otra ley es el sentido subterráneo, recatado en lo interior, que en su ser allí se manifiesta como voluntad de la singularidad y que, en contradicción con la primera es el delito (*Frevel*)”³⁵.

En este texto, Hegel tiene en cuenta la contraposición entre Creonte y Antígona. Cada uno “solo ve una de esas leyes y se lanza a su cumplimiento porque es su ley o carácter (en sentido clásico) y cuando experimenta la oposición de la otra ley la proclama irreal y sin derecho”³⁶. Antígona no advierte en Creonte al gobernante legitimado por la ley humana, sino tan solo un acto humano contingente y violento. A su vez Creonte acusa a Antígona de engaño, empecinamiento y desobediencia, una rebelión de la voluntad singular.

³⁴ *Ib.*

³⁵ *F.*, p. 274. “Das sittliche Bewusstsein ist als Selbstbewusstsein in diesem Gegensatz, und als solches geht es zugleich darauf, dem Gesetze, dem es angehört, diese entgegengesetzte Wirklichkeit durch Gewalt zu unterwerfen oder sie zu täuschen. Indem es das Recht nur auf einer Seite, das Unrecht aber auf der andern sieht, so erblickt von beiden dasjenige, welches dem göttlichen Gesetz angehört, auf der andern Seite menschliche zufällige *Gewalttätigkeit*; das aber dem menschlichen Gesetz zugeteilt ist, auf der andern den Eigensinn und den *Ungerhorsam* des innerlichen Fürsichseins; denn die Befehle der Regierung sind der allgemeine, am Tage liegender öffentliche Sinn; der Wille des andern Gesetzes aber ist der unterirdische, ins Innre verschlossene Sinn, der in seinem Dasein als Wille der Einzelheit erscheint und im Widerspruche mit dem ersten der *Frevel* ist.” *Ph.*, p. 332.

³⁶ Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Laia, 1979, p. 233.

Ahora bien, la acción ética produce un tipo de saber rodeado del cono de sombra, que es propio de aquello que al mismo tiempo olvida, el ámbito de esas aguas subterráneas (Hegel habla de la laguna Estigia) que siguen su curso por debajo de la conciencia ética singular. El problema reside en que cada conciencia se identificó en la inmediatez con la esencia ética, sin dar lugar al derecho de la diferencia. El conflicto de los saberes se complica con el conflicto entre cada saber y la ignorancia. Ninguno de los agonistas tolera que su acción le muestre el polo que le falta y al que ignora³⁷.

El conflicto primario de la sustancia ética y sus relaciones de oposición entre *ley humana* y *ley divina*, entre el *Estado* y la *familia*, entre *varón* y *mujer*, se potencia ahora con el conflicto subjetivo que es el desdoblamiento entre la *acción* y su *sombra*, entre el *saber* y el *no saber*, entre lo *consciente* y lo *inconsciente*.

El desgarramiento subjetivo recibirá el nombre de *culpa* (*Schuld*) y su repercusión objetiva el de *crimen* (*Verbrechen*). La *culpa* hace surgir la diferencia entre lo que *se sabe* y lo que *no se sabe*, pero *se es*. El *crimen* provoca la crisis en la bella eticidad, y discrimina en la *pólis* la adhesión a la ley humana de la adhesión a la ley divina. Olvidando su copertenencia lleva a cabo una, pero niega, infringe y ofende a la otra. Ambos, culpa y crimen son la consecuencia del mismo obrar y no el efecto de “algo exterior y contingente”. Hegel quiere prevenirnos contra la idea del *destino trágico* como procedente desde afuera, y no como el *páthos* del agonista. Al mismo tiempo, nos habilita para diferenciar la acción trágica de la acción atribuible a una subjetividad moderna para la cual cuenta la variación de las circunstancias exteriores.

El que actúa es forzosamente culpable y criminal: he aquí el núcleo trágico de la teoría hegeliana de la acción. Más tarde advertirá Hegel que se trata de una culpabilidad inocente (el “crimen santo” de Antígona) o, si se prefiere, de una inocencia culpable.

“Los héroes trágicos son tan culpables como inocentes. Si vale la idea de que el hombre solo es culpable en el caso de que le quepa una elección y él decida con arbitrio lo que hace, las antiguas figuras plásticas son inocentes, actúan partiendo de este carácter, de este pathos, porque son precisamente este carácter, este pathos; no hay ninguna indecisión ni ninguna elección. Es precisamente la fuerza de los caracteres grandes el hecho de que no eligen, sino que de suyo *son* por completo lo que quieren y hacen. [...] Pero al mismo tiempo su pathos pleno de colisiones los lleva a actos

³⁷ Cf. *ib.*, pp. 233 s.

transgresores, culpables. Ahora bien, no quieren ser inocentes de estos. Al contrario: su gloria es haber hecho lo que han hecho”³⁸.

Son dignos de admiración más que de compasión. Lleno de conflictos, su *páthos* es su *ser* más propio afirmado por su voluntad y su hacer aun en la transgresión. Más aún, la acción saca a luz lo oculto, hasta ahora considerado como extraño y hostil, para reconocerlo como propio. El *conflicto* entre lo *extraño* y lo *propio* se dirime con la idea de *destino* ya no como algo ajeno que se descarga sobre el héroe trágico, sino que se deletrea en la acción y cobra realidad-efectiva por medio de ella.

El estallido del conflicto en la *catástrofe* produce la *anagnórisis* o el reconocimiento de la verdad de sí. Comprender es reconocer y reconocerse. Se retorna así a la disposición ética o *Gesinnung*. “Solamente cuando ambos lados se someten por igual se cumple el derecho absoluto y surge la sustancia ética, como la potencia negativa que absorbe a ambos lados o como el *destino* omnipotente y justo”³⁹.

La conflictividad se serena en esa justicia de equilibrio, tan cara a Esquilo. Pero es un equilibrio inestable, abierto a futuras versiones del cruce de dos conflictos: el fundamental de *Antígona* entre ley humana y ley divina, y el secundario de *Edipo Rey* entre saber y no saber.

2.2.- *El principio femenino como conflicto y disolución de la bella eticidad*
Lo femenino alienta un *conflicto* subterráneo que enfrenta a la familia con el Estado, lo particular con lo universal, al joven con el viejo. En el trasfondo está el conflicto entre la *pluralidad* de la *naturaleza* y la *unidad* a la que tiende el *espíritu*. A su vez la guerra propiciada por el Estado despierta el furor de las Erinias a causa del conculcado derecho de la familia.

³⁸ [Hemos corregido la traducción en un punto esencial, porque donde escribe “inocente” va “culpable” (*schuldig*) en el original]. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la estética*, trad. A. Brotóns Muñoz, Madrid, Akal, 1989, p. 869. “Die tragischen Helden sind ebenso schuldig als unschuldig. Gilt die Vorstellung, der Mensch sei schuldig nur in dem Falle, dass ihm eine Wahl offenstand und er sich mit Willkür zu dem entschloss, was er ausführt, so sind die alten plastischen Figuren unschuldig; sie handeln aus diesem Charakter, diesem Pathos, weil sie gerade dieser Charakter, dieses Pathos sind; da ist keine Unentschlossenheit und keine Wahl. Da eben ist die Stärke der grossen Charaktere, dass sie nicht wählen, sondern durch und durch von Hause aus das *sind*, was sie wollen und vollbringen. [...] Zugleich aber führt ihr kollisionsvolles Pathos sie zu verletzenden, schuldvollen Taten. An diesen wollen sie nicht unschuldig sein. Im Gegenteil: was sie getan, wirklich getan zu haben, ist ihr Ruhm.” *Vorlesungen über die Ästhetik*, E. Moldenhauer y K. M. Michel (Hg.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, III, pp. 545 s.

³⁹ Hegel, G. W. F., *F*, pp. 278 s. “Erst in der gleichen Unterwerfung beider Seiten ist das absolute Recht vollbracht und die sittliche Substanz als die negative Macht, welche beide Seiten verschlingt, oder das allmächtige und gerechte *Schicksal* aufgetreten.” *Ph.*, p. 337.

“Esta feminidad -eterna ironía de la comunidad- altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma la actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella el patrimonio y el oropel de la familia”⁴⁰.

La *feminidad* es así la intrigante que todo lo empequeñece y reduce al horizonte familiar, donde la mujer cumple su “arresto domiciliario”. El espacio público queda reservado, sin apelación posible, al varón.

Por añadidura, dice Hegel, la mujer prefiere al joven y su vigor vital, desprecia en cambio al viejo sabio. El mismo Estado termina contagiado por esa exorbitante valoración del joven, porque lo necesita para seguir siendo el Estado violento, el Estado de guerra que es.

2.3.- *El conflicto trágico en la religión-arte (Kunstreligion)*

A nivel de representación (*Vorstellung*), o sea, de la *religión-arte* griega, las dos potencias, la *ley humana* y la *ley divina*, se encuentran bajo el patrocinio de *Apolo* y de las *Erinias*, respectivamente. Y, de esta manera, se escenifica el *conflicto* entre los *dioses nuevos* y las *divinidades viejas*.

Pero, a su vez, el *sí mismo* del héroe trágico -con la diferencia que la *acción* saca a luz entre su *saber* y su *ser* oculto- puede atribuir el saber al dios manifiesto y solar (*Apolo*) y el ser interior, sepultado en el *olvido*, a las *Erinias*. En cuanto a *Zeus*, como ya lo advirtiera *Heráclito*, él es doble: por un lado, es el padre luminoso de *Apolo*, por el otro, es el nombre de la *justicia* que unifica las deidades subterráneas (*Hades*, *Erinias*) con las celestes (los *Olímpicos*). Este simple *Zeus* es, en verdad, “la quietud del todo en sí mismo, la unidad inmóvil del destino”, el “igual honor y, con ello, la indiferente irrealidad de *Apolo* y las *Erinias*”⁴¹.

Es, entonces, el *destino* el que lleva a cabo “la despoblación del cielo”.⁴² Ella comienza con la tragedia y es consumada por la comedia y por la filosofía.

⁴⁰ Hegel, G. W. F., *F.*, p. 281. “Diese [Weiblichkeit] -die ewige Ironie des Gemeinwesens- verändert durch die Intrigue den allgemeinen Zweck der Regierung in einen Privatzweck, verwandelt ihre allgemeine Tätigkeit in ein Werk dieses bestimmten Individuums und verkehrt das allgemeine Eigentum des Staats zu einem Besitz und Putz der Familie.” *Ph.*, p. 340.

⁴¹ *F.*, p. 429. *Ph.*, p. 516. Este doble carácter de *Zeus* es exhibido ya por *Heráclito*. Cf. frag. B 32 de *Heráclito* comentado por Heidegger en “*Logos*”, en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal 1994, pp. 192 ss. Heidegger, M., “*Logos* (*Heraklit*, Fragment 50), en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, ³1967, III, pp. 18 ss. Esa diferencia permite comprender también la expresión hölderliniana de “*antitheos*” aplicada a *Antígona*, quien, en complicidad con el *Zeus-destino*, se enfrenta al *Zeus* particularizado como “padre de *Apolo*”, del dios de la *polis*.

⁴² *F.*, p. 430; *Ph.*, p. 516.

A su vez, la *relación* con el *destino* reproduce en la tragedia -tanto en el coro como en los espectadores- el *conflicto* entre lo *extraño* que aterroriza y lo *cercano* (asimilable a lo *propio*) que provoca compasión⁴³.

Con todo, en Hegel, el *conflicto trágico* marcha hacia la *reconciliación* (*Versöhnung*): “Tan legítima como el fin y el carácter trágico, tan necesaria como la colisión trágica, es también [...] la solución trágica de la discordia”⁴⁴.

3.- Hölderlin: medio (*Zwischen*) y diferencia entre Hegel y Heidegger

En el caso de Hegel, la necesidad dialéctica que impera tanto en la diferencia y suscitación del conflicto como en la re-unificación, sofoca lo trágico. Triunfa la identidad sobre la diferencia. Hasta el *olvido* pierde su tragicidad, ya que no es sino el lado oscuro, subterráneo e inconsciente, destinado a transparentarse por intermedio de la *acción*, ya sea ética o dramática, que lo trueca en saber.

Lo *trágico* irrumpe con la *acción ética* que contrapone y enfrenta la *ley humana* y la *ley divina*, el Estado y la familia, al varón y la mujer, al viejo y al joven, a los nuevos y a los viejos dioses. Es el *reconocimiento entre hermano y hermana* como “libres individualidades” la instancia ética de mediación. Por su parte también el *destino* es, para los griegos, una suerte de justicia segunda que restablece la calma después del hundimiento de las dos potencias y los caracteres unidos a ella. De la misma manera en que se habla del “conflicto trágico”, se reclama una “solución trágica”.

En cambio, para Hölderlin y Heidegger, el núcleo duro de *lo trágico*: *tò deinón* y *nefas*, es insuprimible y ellos advierten su latido en la *diferencia y relación* que vivifica corazón mismo de la *identidad*. Ella aloja la diferencia-relación entre *ser* y *ente*, entre *ser* y *pensar*.⁴⁵ La diferencia ontológica es lo no-pensado (*Ungedachtes*). La verdad como *a-létheia* incluye la *lethe*, el olvido insuperable, pero fuente del pensar futuro.⁴⁶ El *olvido* de la *diferencia* pesa sobre el *olvido del ser* y el *olvido del tiempo*. La penuria de nuestro tiempo de dominio de la *técnica* –como última etapa de la metafísica- es el olvido de este olvido.

En Heidegger, lo *trágico* tiene -como en Hölderlin- su núcleo en el “*páthein tò deinón*” del que se confiesa portadora Antígona. Es la unidad en sí misma

⁴³ Cf. *ib.*

⁴⁴ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la estética*, p. 857.

⁴⁵ Cf. Heidegger, Martin, “Der Satz der Identität”. En *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 12-15.

⁴⁶ Cf. Heidegger, M., “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”. En *Identität und Differenz*, pp. 40 s.

escindida por la diferencia. Lo pasmoso estremece a todo ente, siendo el máximamente pasmoso el hombre que contra ello ejerce su propia violencia y suscita el conflicto entre *díke* y *tékhne*. El conflicto trágico contenido en *tò deinón* lo interpreta Heidegger como la confrontación entre lo *inhóspito* (*das Unheimliche*) y lo *hogareño-patrio* (*das Heimische*). Subyace a los conflictos que emergen de la tensión *pantopóros-áporos* (con recurso para todo, se queda sin salida ante la nada) y el conflicto que desencadena el que se pone por encima de la ciudad (*ypsípolis*) y le acarrea su pérdida (*ápolis*).

El paradigma de *Antígona* aparece en dos textos heideggerianos: uno se encuentra en la *Introducción a la metafísica*⁴⁷, el otro reproduce lecciones de 1942 (publicadas póstumamente en 1984) con el nombre de *El himno de Hölderlin “El Ister”*. En esta última obra, la segunda parte lleva el título “*La interpretación griega del hombre en la Antígona de Sófocles*”.⁴⁸ Si bien Heidegger traduce la palabra trágica fundacional “*deinón*” por *unheimlich*, el acento que le confiere en la *Introducción a la metafísica*, resalta la traducción más temprana de Hölderlin, la de 1801, en la que “*deinón*” es traducida como *das Gewaltige*, lo *prepotente-violento*; mientras que en *El himno de Hölderlin “El Ister”* evoca la traducción de 1804 en la que *deinón* es *das Ungeheure*, lo *descomunal-inhóspito*. Esto obedece a las transformaciones del pensar de Heidegger en el que los filosofemas emparentados con la fuerza y el poder se seren en las aguas de lo poético-creador. *El himno de Hölderlin „Der Ister“* nos sitúa en el „otro comienzo“ del pensar y aborda la donación-ocultación de la verdad del ser a partir de la obra de arte. De esta manera, exhibe una trayectoria a través de lo extraño y pasmoso (*tò deinón*) hacia el devenir hogareño y patrio (*Heimischwerden*), nunca definitivo, pero condición de posibilidad de lo hospedante.

Frente al ocaso de los dioses de la tragedia griega diagnosticado por Hegel, se trata aquí de no de los dioses huidos, sino de las fugaces señales del dios por venir. La experiencia trágica del *deinón* -común a Hölderlin y a Heidegger- abre la aventura del pensar venidero para el que “El ser es el estremecimiento del diosar”⁴⁹.

⁴⁷ Cf. Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik* [EM], Tübingen, Niemeyer. 1966. *Introducción a la metafísica* [IM], trad. E. Estiú, Buenos Aires, Nova, ³1972. Se trata de lecciones de 1935, publicadas por primera vez en 1953. La referencia a la *Antígona* sofoclea aparece en el cap. IV, sección *Ser y pensar*. Para las modificaciones operadas con ocasión de su publicación cf. M. Breno Onetto. “El destino del hombre- Antígona y el otro helenismo”. www.heideggeriana.com.ar, p. 15

⁴⁸ Cf. Heidegger, M., *Hölderlins Hymne “Der Ister”* [HHI]. [GA 53], W. Biemel (Hg.), Frankfurt a. M., Klostermann, 1984.

⁴⁹ “Das Seyn ist die Erzitterung des Götterns”. Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [GA 65], Frankfurt a. M., Klostermann, 1989, p. 239.

La agresividad, el narcisismo y sus efectos en la conflictividad humana

Eduardo Said*

Resumen

El texto sostiene una lectura psicoanalítica, que localiza en la posición sujeto un malestar inherente a la cultura misma. Solo desde el reconocimiento de dicha discordancia -consigo, con el otro, con el mundo- sería factible la contingencia de una otra expectativa. Una cita de un Lacan temprano orienta el texto “*el psicoanálisis reconoce ese nudo de servidumbre imaginaria que el amor debe siempre volver a deshacer o cortar de tajo*”¹. El recorrido puntualiza la dimensión constitutiva del narcisismo y sus efectos de tensión agresiva con el semejante; y particularmente explora las vías alternativas de los modos diferenciales del amor.

Artículo

La multivocidad del título propuesto a las Jornadas obliga a fijar una perspectiva de lectura. Parto del psicoanálisis, de la obra de Freud y de Lacan. Es desde allí que aproximaré una posición acerca del tema *conflictividad*.

Freud escribe en 1925 un texto *princeps* a estos fines: “El malestar en la cultura”².

Basta recorrer algunas citas para dimensionar la localización de un punto de discordancia irreductible en la propia condición existencial del hombre. La conflictividad entendida como el efecto de ese malestar en su relación

* Es psicoanalista y licenciado en Psicología. Se desempeña como director de la Licenciatura en Psicología de UCES y decano de la Facultad de Psicología y Ciencias Sociales de UCES. Es analista miembro de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, miembro del movimiento internacional Convergencia Lacaniana por el Psicoanálisis Freudiano. Es autor de diversidad de artículos y textos acerca de clínica psicoanalítica e incidencias del psicoanálisis en la cultura.

¹ Jacques Lacan: “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En: *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1983.

² Freud, Sigmund: “El malestar en la cultura”. En: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, Tomo XXI, 1979.

con el prójimo, a los otros “hablantes” -motivo de estas Jornadas- solo esboza una de sus aristas.

Lacan se entrama en ese punto ampliado de perspectiva. *“Es sabido que Freud en El malestar en la cultura llegó hasta sugerir un desarreglo no contingente, sino esencial de la sexualidad humana y que uno de sus últimos artículos se refiere a la irreductibilidad a todo análisis finito (endliche) de las secuelas que resultan del complejo de castración...”*³.

Uno de los mayores escritos de Lacan es “Kant con Sade”, donde articula el imperativo categórico de la ley en su pura forma, al potencial destino del deseo en estado puro, a la eventualidad de la destrucción y del goce de las exacciones del cuerpo de otro⁴.

Solo desde el reconocimiento de la habitación en el hombre, de dicha discordancia consigo, con el otro, con el mundo, es factible el esbozo de una expectativa más digna. Me permito el uso del término dignidad, como una adjudicación de valor inexcusable aún para una clínica y ética que se pretende no predicativa.

Algunas palabras claves nos operan de trasfondo: agresividad, servidumbre imaginaria, sadismo, masoquismo, pulsión de destrucción, pulsión de muerte.

El escepticismo domina la obra de Freud y de Lacan. No se trata de un pesimismo melancólico. Sino de un estilo de ejercicio espiritual que de la posición escéptica se puede derivar⁵.

³ Lacan, Jacques: “La significación del falo”. En: *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1983.

⁴ Lacan, Jacques: “Kant con Sade”. En: *Escritos II*, México, Siglo XXI, 1981: *“Si Freud pudo enunciar su principio del placer sin tener siquiera que señalar lo que lo distingue de su función en la ética tradicional, sin correr ya el riesgo de que fuese entendido, haciendo eco al prejuicio introvertido de dos milenios, para recordar la atracción que preordena a la criatura para su bien con la psicología que se inscribe en diversos mitos de benevolencia, no podemos por menos de rendir por ello homenaje a la subida insinuante a través del siglo XIX del tema de la ‘felicidad en el mal’.* Aquí Sade es el paso inaugural de una subversión de la cual, por picante que la cosa parezca ante la consideración de la frialdad del hombre, Kant es el punto de viraje, y nunca detectado, que sepamos, como tal. La filosofía en el tocador viene ocho años después de la Crítica de la razón práctica. Sí, después de haber visto que concuerda con ella, demostramos que la completa, diremos que da la verdad de la Crítica”.

⁵ Lacan, Jacques: *Seminario 7, La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988: *“Más bien deberíamos encontrar nuestros modelos en lo que queda tan incomprendido y, sin embargo, tan viviente, todo eso que la tradición nos ha legado en fragmentos de los ejercicios del escepticismo, en tanto que no son simplemente estas prestidigitaciones centellantes entre doctrinas opuestas sino, por el contrario, verdaderos ejercicios espirituales que corresponderían seguramente a una praxis ética que da su verdadera densidad a lo que queda de teórico bajo esta rúbrica”.*

Particularmente desde su incidencia clínica, uno de los bordes mayores en que se sostiene la vigencia del psicoanálisis en la cultura; perdura la fórmula freudiana, aquella del pasaje de la miseria neurótica al infortunio banal. Ese pasaje, si se da, ya es inmenso. En eso se juega la expectación escéptica y a su vez “optimista” del psicoanálisis. No hay el ideal, si se quiere, oscurantista de la natural-normalidad.

Desde allí, el psicoanálisis comparte la crítica a la posición del “alma bella”, aquella que se entrapa en acusar de los males al mundo, exceptuándose.

Una cita de un Lacan temprano; del estadio del espejo, orientará los vectores que en este texto proponemos⁶: “*El psicoanálisis reconoce ese nudo de servidumbre imaginaria que el amor debe siempre volver a deshacer o cortar de tajo*”⁷.

Nos dirigimos a precisar el alcance del feroz acontecer de esa nombrada servidumbre imaginaria, como así también a abordar la vía del amor como opción fecunda y a la vez recurso limitado y perecedero. Acechanza recurrente de una vuelta, que hace operacional la memoria frente al apremio de su borrado.

La discordancia consustancial, en la que habita el hablante, en su relación con otros está en correspondencia con la discordancia íntima que lo surca, que lo escinde y a la que el narcisismo, la especularidad, cuando no la lucha a muerte con el otro por puro prestigio, puede hacer de vía de sutura. Así de complejo; el odio no deja de tener alcances de eficacia separadora. A veces parece ser el recurso privilegiado para tomar distancia de un Otro devorador.

Cuando enunciamos la escisión subjetiva, aludimos a una operación que se secuencia en una temporalidad lógica. Lacan la define en operaciones de constitución subjetiva, de causación del sujeto⁸.

Serían discernibles dos tiempos: aquel nombrado como alienación en tanto esquicia efecto de la afectación que el lenguaje del Otro -todavía no localizado, todavía no Otro de la remisión- opera sobre los cuerpos. Habitación por el lenguaje que lo hiende, y del que la figura del *alien* orienta la etimología.

⁶ Me orienta en la elección de esta y otras referencias el texto de Juan Carlos Indart, *Problemas del amor y el deseo del analista*, Manantial, 1989.

⁷ Lacan, Jacques: “*El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*”. En: *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1983.

⁸ Lacan, Jacques: “*Posición del Inconsciente*”. En: *Escritos II*, México, Siglo XXI, 1981.

No es fortuito que el kleinismo postulase un primer estadio como esquizo-paranoide.

Opera un surcamiento a ser ligado por una eventual segunda operación, si hubiere lugar a ese destino. Diversidades psicóticas exhiben la dificultad de esa ligadura.

Segunda operación, ahora soldadura fantasmática que construirá un andamiaje ficcional en que el amor-odio, inscribe sus secuelas. Andamiaje, montaje escénico en que se sutura y vela el agujereamiento castrativo, no sin arrastrar en esas mismas ficciones las marcas de la pérdida y su duelo como constitutivas, estructurantes. Podríamos afirmar que no hay posición fantasmática que no ponga en juego una versión sacrificial.

Ese segundo movimiento lógico, no necesariamente captable por lo temporal como duración, es soldadura fantasmática que separa, ligando por la versión del fantasma que arrastra las marcas del agujereamiento, de la amenaza de castración, del anudamiento de un triple agujero del que el hablante se sostiene.

Trinitario nudo que soporta la dimensión productiva y tortuosa de la tramitación de la pérdida en el orden del amor, del saber, y fundamentalmente del goce. Nudo que hace soporte de la incorporación del vacío incorporal.

La presencia-ausencia del otro deviene potencialidad de clivaje entre amor y odio.

Fundación traumática que depara marcas culpógenas, producto de la tramitación inexcusable del imperio de la ley, la prohibición del incesto y el parricidio.

De allí se configura la posición sacrificial del sujeto en su fantasma: la mitologización freudiana de Tótem y Tabú, hace presente el asesinato del protopadre en tanto monopolizador del goce, y la asunción de la culpa retrospectiva por el acto criminal que encuentra en la ingesta de la comida totémica una forma figurada de la incorporación. La ley marcando, incrustándose en los cuerpos.

El narcisismo como soldadura imaginaria, como sutura del agujero, que implica la emergencia de un nuevo acto psíquico, arrastrará los virajes entre el amor, el odio y la agresividad como correlato de esa intensidad imaginaria.

La servidumbre imaginaria es el modo de identificación narcisista, estructural a la formación del yo. Relación erótica a una imagen enajenante: el "yo";

de la que se deriva una tensión conflictual interna al sujeto. Con una interioridad endeble, ya que está surcada de la marca fundadora del deseo como deseo del otro. Y particularmente en torno al narcisismo, como deseo por el objeto del deseo del otro. Configuración de una tríada entre el yo, el semejante y el objeto ofrecido imaginariamente a la captura. Sitio del despliegue de la competencia agresiva, observable ya en el transitivismo infantil.

El narcisismo pone en juego una identificación primera, que implica rivalizar aún consigo mismo. Denotación y efectos connotativos de la estructura paranoica del yo, operación en que eventualmente, el sujeto niega su implicación y hace cargos al otro. Hemos aludido al “delirio del alma bella” que arroja sobre el mundo el desorden que hace a su ser, a la discordancia radical que lo habita.

Si la primer operación, la alienación, hace presente la división como marca por el Uno del lenguaje, podrá deparar una secuencia identificatoria en que el rasgo unario exponga su capacidad de hacer síntoma. Sobre el trasfondo de esa división, será el todo del narcisismo uniano el que intente el borramiento de la escisión, exiliándose del rasgo de goce, en aras de una totalización del cuerpo imaginario como extensión yoica.

Sobreimpresión de una “doble” triada: la del yo, el otro, el objeto imaginario; la del sujeto, el Otro y la dimensión de la falta.

El narcisismo, ajusta, totaliza el agujero; que no obstante repite y toma formas, lugar, por la vía de lo parcial del juego pulsional sobre los cuerpos que allí se fragmentan. Los agujeros del cuerpo, como zonas privilegiadas de la relación del sujeto al Otro, que allí se erogenizan. Los efectos del Otro, campo del lenguaje, fragmentan y por la vía de las significaciones imaginarias, función y efecto de la palabra, se sueldan a la imagen de sí, buscando consistencias que prevengan de la amenaza de castración. De la amenaza del deseo y del goce del Otro que opera en el límite de la ley misma.

Se trata de una tensión entre lo que la castración como operación simbólica agujerea, y aquello que la totalización narcisista taponar. Totalización en imágenes de anhelada buena forma, de completamiento; contracara de la fragmentación potencial amenazante.

La amenaza de castración, implicada en la habitación en los encadenamientos frágiles de las tramas simbólicas, se figura como riesgo de fragmentación corporal. El sujeto en su constitución, “elije” -con la dificultad de sostener lo proactivo de su connotación- entre un juego combinatorio de alternativas. Dominantemente: forcluir, renegar, reprimir. De allí se derivarán los ejes cruciales que definen las posiciones existenciales del ser del sujeto.

Si la operación que domina lo nuclear de la estructura es forclusiva, si prima el “no a lugar”, el efecto es por un lado devastador, desagregante del tejido y malla simbólica necesarios para el lazo con el prójimo. Si la restitución de la perplejidad psicótica se produce, suele ser megalómana, exhibiendo el desenfreno de la exaltación del yo en la psicosis. Siempre cerca del crimen o el suicidio. Yo o el otro, con la mayor agudeza.

La paranoia es su expresión clínica mayor, que no deja de manifestarse más o menos atenuada en amplias trazas de la cultura. Las páginas finales de los diarios trenzan los aconteceres en que este límite estructural se configura en actos. La no distancia, la intimación del Otro como avasallante, intrusivo, se suelda rígida y frágilmente de la peor manera.

Si la operación que domina es renegatoria, la exaltación yoica se impone no muy lejana al delirio en tanto hace del sujeto instrumento del goce del Otro, como sádico, como masoquista. Sade, Sacher-Masoch son las figuras que en la cultura, por la vía de las letras, reverberan como sus signos alusivos.

Si la operación dominante es la represión, represión primaria para mayor precisión, deparará aperturas a diversidades que, golpeando la ingenuidad de la pretensión de normalidad, no excluyen lo peor de la banalidad del mal. Gente “muy normal” entra obsesivamente en los procedimientos burocráticos en orden al exterminio del designado como otro inferior.

La agresividad en general no es sino un correlato de la exacerbación, hasta cierto punto irreductible, de esta constelación de operaciones agujereantes y sus soldaduras narcisistas.

San Agustín (354-430) se adelanta en ese plano al psicoanálisis: *“Vi con mis propios ojos y conocí bien a un pequeñuelo presa de los celos. No hablaba todavía y ya contemplaba, todo pálido y con una mirada envenenada, a su hermano de leche”*.

Lacan en su escrito “La agresividad en psicoanálisis” de 1948⁹, despliega las condiciones que permiten precisar un cierto alcance de definición de la agresividad en tanto tal: de una parte la intención de agresión. Haciendo énfasis que no se trata de la agresión consumada, sino mostrada como intención. Las artes marciales orientales deparan en sus actos formas nítidas de agresión, sin mostración necesaria de exhibición de intencionalidad agresiva. Afectación esta adquirida en el traspaso a Occidente.

⁹ Lacan, Jacques: “La agresividad en psicoanálisis”. En: *Escritos II*, México, Siglo XXI, 1981.

En paralelo a la intención de agresión, la agresividad es evocada, como su segunda condición, por imágenes de fragmentación corporal. Imágenes de las que la obra de Jerónimo Bosco es testimonio artístico. La fantasmagoría del cuerpo fragmentado de la histeria, la descomposición del lenguaje de órgano en la esquizofrenia, son algunos de sus testimonio clínicos. Se trata de una determinación estructural, que se localiza ampliamente en la fabulación y los juegos de los niños, que destripan sus muñecas, que desarman sin retorno sutiles juguetes.

Se trata, entonces, de una articulación de estos dos factores determinantes de la agresividad: intención de agresión y efectos de fragmentación corporal. No denota agresividad la fragmentación corporal en ciernes frente a una operación quirúrgica en una cirugía programada.

La agresividad deviene el carácter irreductible de la estructura narcisista, del que se deduce muy poca aprehensión del prójimo. En nuestra civilización occidental se confunde agresividad con fortaleza, con competitividad. “Hombre agresivo y enérgico”, puede cantar Serrat versando al ejecutivo de película.

En el decurso de la morfogénesis constitutiva de la posición del sujeto en el intercambio con los otros, el operador simbolizante, ley que regula el intercambio, la identificación edípica que como efecto se deduce, puede retornar acudiendo en cierto límite y condiciones, a trascender lo más elemental de la servidumbre imaginaria, en tanto agresividad constitutiva.

La mitologización edípica ordena un campo de legalidad donde el crimen, en principio, no estaría permitido. La cultura se funda en un “crimen” que pone límites al goce del Otro, decíamos, por la vía del mito de “Tótem y tabú”. Su efecto de ley emergente, adjudica culpabilidades, y puede operar como neutralizador del conflicto de rivalidad a muerte entre pares. Así expresado, solo como potencialidad.

La constitución llamada normal-neurótica; esa que mejor juega los intercambios con los otros, sabe del “ser siendo pegado”, del goce del sufrimiento, del castigo expiatorio. Punto estructural de asentamiento de las formas de creencias en deidades diferenciales. Hay siempre una ficcionalización de violencia en el origen. La crucifixión es una muestra rotunda en su repetitiva vigencia.

El orden de la ley puede hacer presente su estatuto normativizante y atemperar la rivalidad especular. Pero no hay garantía, lo monstruoso nos espera en su borde mismo cuando no en sus texturas. Véanse sino las leyes propias del nazismo.

Pero sin ir tan lejos -o tal vez debería decir tan cerca-, la ley no deja de exhibir en su límite la emergencia de lo fuera de la ley en tanto presentificación de lo monstruoso.

El monstruo de los temores infantiles, el monstruo del goce buscado en las películas de terror, hace presente el lado oscuro que evoca un más allá de la ley misma. Allí es fácil acudir a atribuir intenciones al Otro, a los otros.

Ese borde convoca a lo siniestro, lo *unheimlich*, lo familiar-extraño, lo monstruoso, las tinieblas, el agujero y la atribución al otro de esos designios. Los protocolos de los sabios del Sión y los crímenes rituales adjudicados a los judíos son una de las formas de ficcionalizar eso monstruoso.

Así dominan en la cultura diversas formas sacrificiales de ofrendamiento a los dioses oscuros; en que verter sangre adviene el testimonio contundente que da convicción de existencia instituyente a la deidad que, se supone, eso reclama. Así el deseo en estado puro, nos dice Lacan, puede llevar a lo peor del sacrificio del otro, del que el nazismo fue y es paradigma.

Volvemos, entonces, a la cita tomada como orientadora de este desarrollo: *“el psicoanálisis reconoce ese nudo de servidumbre imaginaria que el amor debe siempre volver a deshacer o cortar de tajo”*. Se tratará entonces de dilucidar cuáles son las vías de esa potencia eficaz atribuible a las formas del amor como corte espectral de la servidumbre imaginaria.

Si se hace necesario a nuestra cultura judeo-cristiana el precepto: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”; si hay que decirlo, es porque no va de suyo. Se sabe que la disputa del objeto imaginario con el otro puede conducir aún al crimen. Baste observar a dos dulces niños disputando un único caramelo, el que tiene el otro, e impedidos en ese fervor de ver la bolsa llena a repartir, como para anticipar lo que puede acontecer con un pequeño territorio y su dominio.

“Amarás a tu prójimo como ti mismo”. ¿Qué implica el “ti mismo”? ¿Qué dice la palabra “prójimo”? El *ti mismo* en tanto ese yo enajenado, engañoso, sometido a múltiples vasallajes, afectado por el viraje paranoico, no parece ser esa la intención de la referencia del precepto. El “ti mismo” parece mejor intentar albergar un cierto desprendimiento del narcisismo.

De igual manera con el prójimo. Si prójimo equivale a semejante, es el riesgo de su anulación misma. No hay mejor manera de anular al prójimo que hacerlo semejante, dicen que dijo Emmanuel Levinas.

Tanto el “ti mismo” como el “prójimo” requieren de una particular torsión, de una particular especificación, para no deparar en lo paranoico, sus formas

y presencias persecutorias. La “proximidad”; me permito el neologismo; conserva fácilmente una connotación de inmanencia de un goce ignorado y en ello amenazante. “¿Qué me quiere?”; no es solo vacío, efecto de derilección. Se imaginaria como amenaza, como potencial odio, y puede despertar lo peor de la servidumbre imaginaria.

Entonces, ¿qué lugar para el amor? Lacan propone que el amor hace condescender el goce al deseo. Pero el amor adquiere diversidades que admiten algunas fórmulas expresivas de sus vías alternativas:

Si la fórmula del amor fuese: *Dar lo que se tiene*, nos conduce al altruismo, sus virtudes y lo limitado de su alcance. Basta sobrecargar a un niño de objetos que se pueden tener para evidenciar que “no es eso”. La tecnología puede dar, sin evocar la falta a la que nos apuntamos en la construcción de la dimensión del amor.

Si la fórmula fuese: *No dar lo que se tiene*, la evocación al egoísmo es inmediata. Está claro que no es por ahí.

No dar lo que no se tiene no es sino situar la imposibilidad lógica y potencialmente sin demasiado efecto connotativo en el plano del amor. No disuelve la incertidumbre del desprendimiento ante la eventualidad del sí tener.

Pero la fórmula para el amor: *Dar lo que no se tiene*, hace presente una versión del amor que podría ser aquella buscada para cortar de cuajo la servidumbre imaginaria.

Y que tal vez tenga como condición el pasaje por la imposibilidad de la fórmula anterior, para arribar, por la vía de la creación de un invento en el amor, al *Dar lo que no se tiene*. Y más si la completamos: “... a quien no lo es”. Más fácil de decir que de sostener en acto.

Lacan en una intervención de 1969¹⁰, da textura a la articulación de la asunción de la castración con la posibilidad del amor al prójimo: “*Se satisface con este vacío donde él puede amar a su prójimo, porque es en este vacío donde lo encuentra como sí mismo y es solo de ese modo que puede amarlo*”.

¹⁰ Lacan, Jacques: “*El psicoanálisis en este tiempo*”, texto introductorio leído en el ámbito de la Tenue Blanche Fermé, organizada en el Hotel Gran Oriente de Francia el 25 de abril de 1969: “*Entonces se verá que del psicoanálisis el sujeto sale no habiendo hecho nada más que aligerar ese resto, a saber, devolverlo al Otro del cual él proviene. Pero, abandonando así su deuda puede anular al acreedor mismo. Ya no tiene más necesidad de la demanda de este Otro para sostener su propio deseo. Él sabe que su deseo está formado de la zona que hace barrera al goce. Se satisface con este vacío donde él puede amar a su prójimo, porque es en este vacío donde lo encuentra como sí mismo y es solo de ese modo que puede amarlo*”.

La lógica viril, a dominancia fálica, entra más fácil en la dialéctica del amo y el esclavo. El objeto se fetichiza y la rivalidad puede dominar. Basta observar a los “varones” al volante, como sugerente prolegómeno del estallido bélico.

Si hay una expectativa de incidencia de una lógica diferente, que no se formule en absolutos universales, que soporte lo que no totaliza, más aún: que en el no-todo se sostenga, es allí adonde dirige su apuesta el psicoanálisis y con mayor acento a partir de la obra de Jacques Lacan. Así la pretendida lógica de lo femenino daría una versión que, articulada a la significación fálica, la trasciende. “Elige” más bien las vicisitudes y aún turbulencias del amor; que las del fetiche y sus hazañas.

Suelo reiterar el ejemplo de las mujeres, en tanto aquellas que más rápido responden al llamado de la música. Como las primeras que salen a bailar, arrastrando algunas rigideces obsesionales de su partenaire.

Alguna vez me pregunté también ¿por qué las mujeres viven más? No me convencen las respuestas genetistas. Creo que viven más porque el recurso a la amistad suele ser más sostenido y porque pueden encontrarse a “charlar”. Charlar, así de simple. Sin demasiado cálculo. Y charlar sobre todo de las lides del amor. Con lo que hubiere de ese sufrimiento admitido que todo amor, que se precie de tal, conlleva. Charlar, como danzar, aligera los cuerpos.

Hay por cierto otros recursos frente a la conflictividad, no teñidos de la estofa del narcisismo, o al menos no demasiado. Valga mencionar el arte, la creación en general, la invención, aún la sublimación con la dificultad en definir su alcance de recupero de goce.

De una u otra forma se trata de acudir a la horadación de la servidumbre imaginaria. No es factible, ni tal vez tampoco deseable, la eliminación de todo vestigio de narcisismo. Bastaría con habitar en un narcisismo agujereado, aquel que puede soportar la forma tórica del sujeto, aquel que puede no ser solo esférico.

Me sirvo de dos figuras topológicas que muestran su diferencia: la esfera como analógica al cierre yoico, narcisístico. La forma tórica -una cámara de neumático puede servir de modelo- como aquella que hace figura de la asunción de la castración al no dejar de soportar el agujero que la funda. Un narcisismo “poroso” podría ser la condición del amor al prójimo, en tanto posible oferta de esa zona vacía en que es posible, por contingencia, cohabitar.

Y esto sin demasiada ilusión. Lo demoníaco puede volver a acontecer, lo monstruoso retornar y repetir. Si aún lo peor del “mal” reaparece en la historia en su forma más banal. Hannah Arendt nos recuerda que muchos de los ejecutores del exterminio eran gente normal.

Dicen que le preguntaron a Jean Genet: “¿Cómo fue el recorrido de su pensamiento, el camino de su vida hacia la obra escrita?”. Y que este respondió: “Si me permite que le diga algo groso, diría que las pulsiones asesinas fueron desviadas en provecho de pulsiones poéticas”. Descarnada confesión que declara un saber hacer en diferencia, con lo demoníaco en cada quien.

Suelo también decir que me basta como tenue ideal, en orden a la conflictividad inherente a la condición del hombre, una potencial fraternidad discreta. No comparto una visión demasiado “optimista” sobre el desligue entre semejante-rival y prójimo. En la clínica son notables las formas y variabilidad en que se hace presente la invocación al otro. El “odioamoramiento”.

Me sigue llegando el fino escepticismo que Freud toma de Schopenhauer, con la cautelosa alegoría de los “puercoespines”. Va como cierre la cita: *“Un helado día de invierno, los miembros de la sociedad de puercoespines se apretujaron para prestarse calor y no morir de frío. Pero pronto sintieron las púas de los otros, y debieron tomar distancias. Cuando la necesidad de calentarse los hizo volver a arrimarse, se repitió aquel segundo mal, y así se vieron llevados y traídos entre ambas desgracias, hasta que encontraron un distanciamiento moderado que les permitía pasarlo lo mejor posible”*¹¹.

¹¹ Schopenhauer, Arthur: *Parerga und Paralipomena*, Parte II, 31, «Gleichnisse und Parabeln», citado por Freud, Sigmund, “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, Tomo XVIII, 1979.

WECHSELWIRKUNGEN y tragedia de la acción moral¹

Gustavo Salerno*

Resumen

Ofrezco una reconstrucción de la apropiación simmeliana de las nociones de “forma”, *Wechselwirkung* y “acción moral” presentes en Kant; y sostengo que la segunda de las mencionadas puede entenderse en Simmel como un peculiar tipo hermenéutico-filosófico, lo que permite hablar acerca de un modo diferente de comprender las acciones de la vida práctica, al que llamo “tragedia de la acción moral”.

Artículo

Introducción

La determinación del carácter moral de una acción se realiza en la ética kantiana (y en aquellas que retoman a esta) de acuerdo con la *forma* (el “cómo”) de la misma. Así sucede, por ejemplo, en la ética del discurso de Habermas y Apel, quienes, si bien no hacen depender la *moralidad* de una *acción* en que la máxima que la inspira pueda ser “universalizada” sin contradicción, entienden que aquella radica en el consenso posible de todos los afectados. Los agentes morales hacen “algo”, pero esto no es lo relevante². La contrapartida de este enfoque es, como se sabe, la determinación de lo moral según el *contenido* (el “qué”), es decir, según el placer (físico o moral), lo útil (según el acto o la regla), la felicidad, el perfeccionismo ontológico o metafísico, los valores, etc.

La postura de Simmel llama la atención sobre el hecho de que, a través de su forma, e incluso cuando solo se atiende a su contenido, la acción objeto del juicio moral es un cierto forzamiento y violentación de la expresión total de la

* Es profesor en Filosofía y doctorando en Filosofía. Se desempeña como becario del CONICET (Tipo II), miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas (AADIE-BA) y del Intercambio Cultural-Alemán Latinoamericano (ICALA). Es docente de la Facultad de Humanidades y Facultad de Psicología en la Universidad Nacional de Mar del Plata.

¹ Agradezco las críticas y observaciones que recibiera de parte de María Gabriela Rebok y María Teresa Calatroni a lo formulado en este trabajo, presentado en el marco de las Jornadas Nacionales de Ética “Conflictividad” (Academia Nacional de Ciencias y Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales; Capital Federal, 12 de junio de 2009).

² Cf. Maliandi, Ricardo: *Ética, conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos-UNLa, p. 118.

vida. Esta es presentada como un infinito e incesante intercambio de acciones y efectos recíprocos (*Wechselwirkungen*), traducción del curso ininterrumpido de experiencias vitales de las personalidades (individuales o grupales).

La filosofía de Simmel también sigue los pasos de Kant, pero de manera singular. Existe en aquel una apropiación y resignificación de algunas categorías que, originariamente, aparecen distinguidas según conciernan a la razón pura teórica o práctica. En este sentido, el texto que propongo es, en principio, reconstructivo: nuestro, precisamente, cuál es el resultado de esta “revisitación” o relectura simmeliana, para lo cual recupero el lugar de aparición y el sentido que tienen las nociones de “forma”, *Wechselwirkung* y “acción moral” en Kant (1); y, luego, destaco el influjo y la redefinición propiamente dichas de acuerdo con cada uno de los conceptos mencionados (2). La parte propositiva de mi exposición emerge en este contexto, y consiste en lo siguiente: argumento en favor de que es la redefinición de las “formas” la que hace necesario concebir una tal que pueda ajustarse a la expresión múltiple y deviniente de la vida (2.1); acerca de que este es el sentido que adopta la *Wechselwirkung* en Simmel, la cual presentaré como un tipo hermenéutico-filosófico (2.2); y respecto de que, en este horizonte, es posible hablar de un modo diferente de comprender las acciones de la vida práctica, al que llamaré “tragedia de la acción moral” (2.3).

1. Acción recíproca y acción moral en Kant

En la *Crítica de la razón pura*, Kant sostiene que cada juicio acerca de lo que conocemos se encuentra fundado en un tipo especial de unidad o enlace: los conceptos puros del entendimiento o categorías. Siguiendo la tabla tradicional de juicios, distingue a aquellos según la cantidad, la cualidad, la modalidad y la relación. Entre este último grupo se cuentan: inherencia y subsistencia (*substantia et accidens*); causalidad y dependencia; y comunidad (acción recíproca -*Wechselwirkung*- entre agente y paciente). En tanto categoría, esta “acción recíproca” es un concepto puro y *a priori*, un “acto intelectual” que Kant llama “síntesis”, y que nos permite volver objetivo (es decir, cognoscible) algo de lo vario de la intuición. Además, como originario y primitivo, este concepto subsumiría otros “predicables” subalternos y derivados: concretamente, los de la presencia y la resistencia. Kant no desarrolla esta cuestión respecto de la *Wechselwirkung* ni de ninguna otra categoría, pues no le interesa la completud del sistema cuanto los principios que lo construyen. Es más, omite “intencionadamente las definiciones de esas categorías, a pesar de poder conocerlas”³.

Como proyecto que realiza el “yo pienso” o la “conciencia trascendental”, toda categoría es un “acto” de unificación de lo dado, que, hasta aquella

³ Cf. Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, A 82, B 108.

construcción, es solo multiplicidad: en este sentido, el entendimiento puede concebirse como “autor de la experiencia”⁴. Por ende, tratamos aquí con dos modos de comprender la “acción” en el contexto del pensar puro: la “acción” lógica o intelectual -como labor que ya siempre ha puesto en marcha la subjetividad trascendental para construir un mundo objetivo-, y la “acción recíproca” -como forma peculiar de categorizar lo diverso de la experiencia-.

Ahora bien, lo dicho no es todo, puesto que “si prescindo... de los esquemas, las categorías se reducen a simples funciones intelectuales relativas a conceptos, pero no representan ningún objeto. Tal significación les viene de la sensibilidad, la cual, al tiempo que restringe el entendimiento, lo realiza”⁵. En efecto, según la doctrina del esquematismo, el tiempo -en tanto condición formal y *a priori* de todos los fenómenos- permite la compatibilidad entre la sensibilidad y las categorías. En el caso que vengo destacando, “el esquema de la comunidad (acción recíproca) o de la causalidad recíproca de la sustancia respecto de sus accidentes es la coexistencia de las determinaciones de una en relación con las de las otras conforme a una regla universal”⁶. Esta regla -o principio del entendimiento puro- permite que el conjunto de lo enlazado, lo constituido como objeto, se presente como *naturaleza*. Así, en las “analogías de la experiencia” el principio es: “la experiencia solo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones”⁷. Es decir, una vez conformado el objeto, es necesario que -para ser considerado como parte del sistema de la naturaleza- se muestre no de manera aislada sino en un *entrelazamiento completo e interdependencia* de los fenómenos. Por consiguiente, los tres modos del tiempo (permanencia, sucesión y simultaneidad) deben articular el tipo de conceptos disponibles para aquello que se necesita: las categorías de la relación (sustancia, causalidad y acción recíproca).

Es importante considerar que no es el “cuándo” (tiempo) absoluto de las cosas lo que nos permite, según Kant, realizar deducciones respecto de su modo de “acción” y ordenación posibles, sino “*la forma de acción* que damos por supuesta entre ellas”⁸: de esta manera, las impresiones no son dentro de nosotros una mera sucesión, sino que podemos formular de acuerdo con las analogías juicios de validez universal sobre las relaciones de tiempo.

⁴ Cf. *ibíd.*, B 127.

⁵ *Ibíd.*, B 187.

⁶ *Ibíd.*, A 144, B 184; cf. Cassirer, Ernst: *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, p. 210 y ss.

⁷ Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, ed. cit., B 128.

⁸ Cassirer, Ernst: *Kant, vida y doctrina*, ed. cit., p. 219.

Precisamente, la tercera de aquellas compete a la *Wechselwirkung*: “todas las sustancias, en la medida en que podamos percibir las como simultáneas en el espacio, se hallan en completa acción recíproca”⁹.

Llegamos así a la significación más destacada que este concepto tiene en el contexto de la *Crítica de la razón pura*. La *Wechselwirkung* kantiana remite a la posibilidad de pensar en la naturaleza interdependencia y simultaneidad, no meramente unilateralidad o unidireccionalidad de influjo (como ocurre en la segunda analogía con la causalidad). Podemos representarnos ahora que cada uno de los términos enlazados a la manera de una “*comunidad de acción recíproca*” tiene su sentido en la medida en que se relaciona con otro en el cual provoca un efecto, y en tanto este revierte sobre aquel como causa del efecto que padecerá. La *Wechselwirkung* permite, pues, elaborar juicios objetivos respecto de la dinámica de la experiencia, en la que se destaca sobre todo el influjo *mutuo*: con otras palabras, hace posible que la naturaleza aparezca como una comunidad de interacción recíproca, y evita que la cadena de representaciones tenga que empezar “desde cero” con cada objeto nuevo de experiencia. Esta “coexistencia” o “compuesto”, por cierto, impone la siguiente aclaración de parte del propio Kant: “la palabra *Gemeinschaft* es equívoca en alemán. Puede significar tanto *communio* como también *commercium*. La empleamos aquí en el último sentido, en el de una comunidad dinámica, sin la cual jamás podríamos conocer empíricamente ni la misma comunidad local (*communio spatii*)”¹⁰.

Pues bien, ¿qué sucede con esta comunidad de “acción” e “influjo recíproco” en el marco de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y de la *Crítica de la razón práctica*, es decir, cuando se trata de aquello que permite determinar una “acción” como “moralmente buena”? Se sabrá que estamos ante el tránsito de la dimensión teorética de la razón a la práctica, es decir, nos encontramos en el pasaje de la investigación acerca de las “leyes” que conciernen al “acto lógico-cognoscitivo”, a aquella en la que se intenta encontrar una “ley” de la “acción moral”.

En tal desplazamiento, sin embargo, sigue operando como criterio de objetividad la “forma”, pues así como en un caso no podemos según Kant conocer de acuerdo con los datos materiales de los sentidos, múltiples y contingentes de un sujeto a otro, en el ámbito de la ética tampoco podemos guiarnos a través de los contenidos (esto es: mediante el “qué” de los actos que hemos de juzgar). Solo una “voluntad” que pueda orientarse de acuerdo con una regla -no extraída de las ansias de felicidad o placer, sino que

⁹ Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, ed. cit., A 211, B 256.

¹⁰ *Ibid.*, A 213, B 260.

se presente de manera *puramente formal*-, puede fundamentar su obrar con validez *universal*. En efecto, “también en la esfera práctica es necesario distinguir el carácter de la apetencia subjetiva del de la ‘voluntad pura’. Mientras el individuo no se dirija y oriente en sus aspiraciones hacia otro fin que la satisfacción de sus impulsos subjetivos, permanecerá encerrado en su individualidad y atado a ella, cualquiera que sea el objeto específico de ese impulso”¹¹.

Kant piensa que también en la esfera de la razón práctica es necesario reafirmar el carácter activo, constituyente, de la subjetividad. Así como el entendimiento no puede dejarse determinar por las intuiciones empíricas -sino que ha de categorizar, conceptualizar a estas, brindándoles su condición de posibilidad como objetos de conocimiento-, tampoco la voluntad puede determinarse por materia o contenido alguno, sino al contrario. Por ello estamos ante una voluntad “autónoma”, que se da a sí misma la regla según la cual “actúa”, una “ley válida sin excepción para todos los sujetos” que pueden reconocer, a la vez, como propia. Pero por ello también “la voluntad, en medio entre su principio *a priori*, que es formal, y su resorte *a posteriori*, que es material, está por así decir, en una bifurcación [*Scheidewege*], y como sin embargo tiene que ser determinada por algo, tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general, cuando una acción [*Handlung*] sucede por deber, puesto que le ha sido sustraído todo principio material”¹².

La bifurcación -o “encrucijada”- referida justifica que el sujeto tenga que ser “constreñido” u “obligado” en su actuar. Por ende, solo hemos de juzgar como “buenos” los actos de la voluntad que no se encuentran gobernados por impulsos o inclinaciones, sino mediante la determinación de la voluntad y en coincidencia con esta. De otro modo: únicamente será “buena” aquella voluntad que se somete a una “regla *formal*”, según la cual “nunca debo proceder más que de modo que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal”¹³.

En el ámbito de la naturaleza, la *Wechselwirkung* -como “caso” de las “analogías de la experiencia”- nos permitía representarnos un mundo de cosas ordenadas en el tiempo y en el espacio, en el particular sentido de una influencia mutua entre aquellas. En este orden la “conciencia trascendental” resultaba condición de posibilidad de toda representación, sin ser ella

¹¹ Cassirer, Ernst: *Kant, vida y doctrina*, ed. cit., p. 285.

¹² Kant, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996, 400, 10-16.

¹³ *Ibid.*, 402, 8-10.

misma representable, pues solo puede ser apercibida como conciencia de objetos (es decir, como un “yo pienso” que acompaña a todas mis representaciones). La “comunidad de acciones recíprocas” es, por tanto, uno de los modos de conocer la naturaleza y, con ella, la conciencia misma. Ahora bien, en el terreno de la razón práctica, la “conciencia moral” está también sujeta a la objetividad de las leyes, pero estas no son las concernientes a los fenómenos en el tiempo y en el espacio. En efecto, “la certeza que aquí adquirimos no es la de un universos de cosas, sino la de un mundo de libres personalidades; no es la de un conjunto y una concatenación causal de objetos, sino la de una organización y unidad teleológica de sujetos independientes”¹⁴.

Consecuentemente, la *Wechselwirkung* no cuenta como determinación posible de los agentes morales. Para Kant, ella solo atañe a “cosas” (de la naturaleza), mientras que las “personas” son fines en sí mismos que -por fuera de la reciprocidad de los influjos y efectos- se dan la ley ética:

Los seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza, tienen sin embargo, sin son irracionales, solamente un valor relativo, como medios, y por ello se llaman cosas [*Sachen*]; en cambio, los seres racionales se denominan personas [*Personen*], porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado *meramente* como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto del respeto)¹⁵.

Así, en Kant encontramos que *Wechselwirkung* solo puede haber de cosas -y estas, a su vez, se consideran como simples “medios”-. Pero la “comunidad” [*Gemeinschaft*] que ella permite pensar no desaparece, sino que adopta un nuevo sentido: ahora, en el ámbito de la racionalidad práctica, se trata de un “reino [*Reiche*] de los fines” de todos los seres racionales *qua* personas, cuyas voluntades son universalmente legisladoras.

En tanto nos percatamos de que la identidad humana consta de una parte empírica y una parte inteligible, entonces, según Kant, podemos advertir una “ventaja” del juicio moral práctico respecto de la facultad de juicio teórica (del entendimiento): en esta el apartarse de las leyes de la experiencia fenoménica solo puede conducir a contradicciones de la razón consigo misma, provocando confusión, ilusión e inconsistencia; en el caso de la capacidad de enjuiciamiento práctica se depende enteramente de que el entendimiento haya excluido los compromisos con la sensibilidad en toda ley posible. De allí que exista la posibilidad de una doble determinación:

¹⁴ Cassirer, Ernst: *Kant, vida y doctrina*, ed. cit., pp. 291-292.

¹⁵ Kant, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit., 428, 14-25.

...la naturaleza, en el sentido más general, es la existencia de las cosas [Dinge] sometidas a leyes. La naturaleza sensible de los seres racionales en general es la existencia de estos sometidos a leyes empíricamente condicionadas, por lo tanto, es *heteronomía* para la razón. En cambio, la naturaleza suprasensible de estos mismos seres es su existencia según leyes que son independientes de toda condición empírica y que, por lo tanto, pertenecen a la *autonomía* de la razón pura¹⁶.

En suma, en la comunidad práctica las “acciones morales” de las personas solo pueden pensarse de acuerdo con la libertad de la voluntad, pues su libertad consiste precisamente en no hallarse sometida a la región de la permanencia, la sucesión y la simultaneidad: en este último caso, la “acción recíproca” comprende únicamente a cosas, no a sujetos. Por consiguiente, el deber, lo moralmente exigido, no incumbe a lo “real” o empírico, sino que, contrariamente, solo puede ser referido a la esfera de lo “irreal” o ideal.

2. Influjo y reconstrucción simmeliana

El prisma desde el que puede abordarse la obra de Simmel es poliédrico: una de sus múltiples caras es la peculiar interpretación que ofrece de la filosofía de Kant, entremezclada en una producción en la que resaltan influencias diversas, como los de la hermenéutica y la *Lebensphilosophie*, entre otros. De acuerdo con esto, como neokantiano su postura fue “heterodoxa”, o incluso “hereje”¹⁷: comprendía que, en rigor, lo fundamental para Kant era todo el ámbito de cuestiones que quedaban más allá de los límites de la razón pura, es decir, “el círculo de problemas que han traspasado ya el umbral de la puerta de la metafísica”¹⁸.

En otros términos, según Simmel, el intento de captar la totalidad del ser se ve frustrado pues la existencia no nos es dada sino a través de *fragmentos*. La filosofía, sin embargo, representa el intento de acceder al todo, tal como lo muestran dos casos paradigmáticos: el sistema de la mística (“la absoluta inclusión de todas las cosas en Dios”, en el sentido de Eckhart) y, precisamente, el criticismo de Kant. No puedo atender aquí a la postura simmeliana respecto de la primera posibilidad sin extenderme en demasía, por lo que me circunscribiré a la segunda en sus aspectos fundamentales, la cual conecta con el propósito de mi escrito.

¹⁶ Kant, Immanuel: *Crítica de la razón práctica*, México, UNAM-FCE, 2005, p. 50.

¹⁷ Cf. Gil Villegas, Francisco: “Georg Simmel: el diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano”. En: Sabido Ramos, Olga, *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona, Anthropos/México, UAM, 2007, p. 24-26. Véase también: Vernik, Esteban, “Prefacio”. En: Simmel, Georg, *Conceptos fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 15.

¹⁸ Cf. Gil Villegas, Francisco: “Georg Simmel: el diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano”. En: Ob. cit., p. 25. También Simmel, Georg: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1904, pp. 40-102.

2.1. La resignificación de las “formas”

La interpretación simmeliana tiene el siguiente punto de partida: “el eje de la reflexión kantiana reside... en el concepto de forma”¹⁹. En su propia filosofía, Simmel considera que es una “necesidad del pensar” dividir la totalidad de lo existente en “forma” y “contenido”, “aunque no contenga ni obligación lógica alguna ni la obligación de la realidad sensiblemente dada”²⁰. Esta virtual coincidencia, sin embargo, no puede extenderse sin más, pues el concepto central al que me refiero es sometido a una resignificación peculiar respecto de la matriz kantiana. Incluso dentro de la bibliografía simmeliana, la «forma» deja de ser una herramienta heurística exclusiva de la sociología para convertirse progresivamente, conforme asiste el influjo de la *Lebensphilosophie*, en una categoría filosófica de amplio espectro²¹. Mis consideraciones dan por supuesto la consumación de este progreso.

La “forma” ya no es en Simmel un concepto puro del entendimiento, sino un “destino” del flujo constante y múltiple de la *vida*: para que esta pueda expresarse dentro de un límite inteligible, crea ella misma productos culturales que se objetivan e independizan de su propia fuente. El arte, la religión, la ciencia, el dinero, por ejemplo, son algunas de las “formas” en las que la corriente de la vida se presta a ser leída, comprendida e interpretada, y lo son necesariamente para que el mundo tenga algún sentido para nosotros. Por consiguiente, se trata ahora de *formas* de la cultura objetiva. Cada una de ellas *traducen* el mundo que con-forman a su propio lenguaje, sin dejar que la realidad tome luego la palabra: no son activas, sino solo abstracciones momentáneas de una vida que deviene ininterrumpidamente “como las olas de un río”. La unidad formal, al tiempo que presta inteligibilidad, coloca al individuo ante una tensión fundamental (*Grundspannung*) en su relación consigo mismo, con la sociedad y con el mundo de los objetos. De esta manera, tiene lugar una «tragedia»; más precisamente, una “tragedia de la cultura”:

... decimos de un designio que es trágico -a diferencia del que es triste o destructivo desde fuera- cuando las fuerzas destructivas dirigidas contra un ser brotan de las capas más profundas de ese ser mismo; cuando con su destrucción se consume un destino, radicado en él mismo, que es el desarrollo lógico de la estructura con la que el ser en cuestión ha erigido su propia positividad.²²

¹⁹ Simmel, Georg: *Problemas fundamentales de la filosofía*, Buenos Aires, Prometeo, 2005, p. 24.

²⁰ *Ibíd.*, p. 20.

²¹ Cf. Vernik, Esteban: “Prólogo: La vida como instante y devenir”. En: Simmel, Georg: *Intuición de la vida: cuatro capítulos de metafísica*, Buenos Aires, Caronte, 2004, pp. 11-13. Véase también: Rammstedt, Otto y Cantò i Milà, Natalia, “Georg Simmel (1858-1918)”. En: Sabido Ramos, Olga, *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, ed. cit., pp. 122-123.

²² Simmel, Georg: *Cultura femenina y otros ensayos*, Barcelona, Alba, 1999, p. 168.

Los fragmentos de la vida a los que antes me referí son contenidos anímicos e intelectuales que se configuran como mundos completos para sí. Esta completud solo pueden obtenerla del flujo vital en formas categoriales y conceptuales que valen como puntos de fijeza del caudal constante de la vida. Por eso ellas son “más-que-vida” (*Mehr-als-Leben*);²³ *per se* no tienen jerarquía ni disposición lógica, sino en la medida en que hace su aparición un sujeto que contempla. Pero esta actividad lógico-científica se aparta del conocer como saber práctico arraigado a la vida: aquí no hay sino una fluencia constante, una dinámica permanentemente abierta que cambia de sentido cuando se atribuye verdad solo al mundo teórico. Simmel encarna, en este sentido, a la manera de Nietzsche, un “platonismo al revés”²⁴.

Puede verse en el filósofo berlinés un “revestimiento de vitalismo metafísico de las categorías kantianas”, puesto que “si la vida es demasiado compleja y fluida, y por lo tanto tan difícil de retener y captar en una forma fija, Simmel desarrollará el principio de la necesidad de acudir a una pluralidad de formas y a una relativización de las variadas formas de aproximación al fenómeno vital”²⁵. Por ello hay un solo mundo ni una sola verdad, sino en igual cantidad a las formas desde las cuales se capta la vida. Cada forma es, en este sentido, una posición o perspectiva de índole especial; pero también una *relación trágica*, pues “el hombre por su actividad teórica o práctica sitúa en frente suyo y contempla aquellos productos o contenidos psíquicos como un cosmos, en cierto sentido independiente, del espíritu objetivado”²⁶.

Según Simmel, las “formas” a las que se refiere Kant, esas que constituyen el eje de su reflexión, son las inspiradas en un ideal de ciencia conducente a que el intelecto (o la psiquis) prescriba sus leyes a la naturaleza (o la totalidad de las cosas): concretamente, son formas *de la conciencia* que encierran al mundo y lo prejuzgan en aquello que puede tornarlo objeto de conocimiento. Por ello se encuentran basadas en una forma fundamental, la de la *unidad*: solo así puede aparecer en el sistema crítico de Kant un mundo cognoscitivo, en el que las diversas representaciones aparecen enlazadas como pertenecientes a *una* personalidad, “como sentimientos y pensamientos, impulsos y congajas de un yo, que se sabe idéntico a sí

²³ Cf. Simmel, Georg: *Intuición de la vida: cuatro capítulos de metafísica*, ed. cit., pp. 40, 45 y 99.

²⁴ Cf. *ibíd.*, p. 74.

²⁵ Gil Villegas, Francisco: “Georg Simmel: el diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano”. En: *Ob. cit.*, pp. 27-28.

²⁶ Simmel, Georg: *Cultura femenina y otros ensayos*, ed. cit., 1999, p. 145. Cf. *íd.*: *Intuición de la vida: cuatro capítulos de metafísica*, ed. cit., p. 150.

mismo en cada punto de esta multiplicidad²⁷. Esta identidad, sin embargo, solo puede poseerla como sujeto lógico-formal, apartado de la vida y en contradicción con ella.

2.2. Wechselwirkungen como “tipo” hermenéutico

Según lo referido, es necesario que exista alguna «forma» que sea solidaria con la fluencia de la vida, de manera que logre expresarla en su multiplicidad, variedad y reciprocidad inagotable de influjos. Se requiere una “forma” que, sin independizarse y autonomizarse respecto del carácter deviniente de esta, logre traducirla. Sería, en rigor, algo distinto a una forma: un tipo hermenéutico.

En efecto, si fuera posible que la mirada de quien interpreta la vida se dirigiese al nivel de la corriente que en ella deviene, entonces se pecaría de que todo acontecimiento del mundo se encuentra coexistiendo “relacionalmente” con tantos otros con los que se prestan acciones y efectos recíprocos. Pero estos fenómenos múltiples de interrelación no son solo, ni principalmente, los que protagonizan las cosas, como sostenía Kant, sino la vida como un todo y los individuos como seres prácticos: es más, “al final -o a lo primero- es el hombre quien hace las ‘relaciones’, aun cuando luego las relaciones hagan al hombre²⁸”.

La resignificación de la *Wechselwirkung* kantiana es absolutamente necesaria, en virtud de que las “acciones recíprocas” tal como aparecen en la *Crítica de la razón pura* aluden a un sistema causal “representado, por ejemplo, en el conjunto de las ecuaciones físico-matemáticas que se derivan de la ley newtoniana de la gravitación..., verdadero prototipo de todo verdadero conocimiento de la naturaleza²⁹”. Es cierto que, como creía Kant,

²⁷ Simmel, Georg: *Problemas fundamentales de la filosofía*, ed. cit., p. 25.

²⁸ Simmel, Georg, *Intuición de la vida: cuatro capítulos de metafísica*, ed. cit., p. 164. Sería productivo continuar esta reconfiguración del concepto *Wechselwirkungen* incorporando en la línea Kant-Simmel la apropiación de aquel por parte de Dilthey, modo en el que se reforzaría la pertinencia de la inclusión de Simmel en el contexto de la hermenéutica. Así, por ejemplo, Dilthey sostenía que: “Esta vida está localizada temporal y espacialmente, y mediante *interacciones*, en la conexión de la totalidad general de acaeceres que se presenta en nuestra experiencia. Estas relaciones espaciales, temporales y de *acción recíproca* son distintas de las que tienen lugar en el acaecer natural. ‘*Acción recíproca*’ no designa en las ciencias del espíritu aquella acción que se puede establecer en la naturaleza mediante el pensamiento... Más bien designa una vivencia, la cual a su vez puede designarse en sus expresiones mediante la relación de impulsión y resistencia, presión, percatarse de una exigencia interna, alegrarse por otras personas, etcétera... Así nacen las vivencias que se expresan de un modo general como interacción entre personas diferentes. La expresión ‘vivencia’ designa *una parte* de este curso de vida” (Dilthey, Wilhelm, *Obras de Wilhelm Dilthey* (vol. VI: *Psicología y teoría del conocimiento*), México-Buenos Aires, FCE, 2ª ed., p. 362; todos las itálicas me corresponden).

²⁹ Cassirer, Ernst: *Kant, vida y doctrina*, ed. cit., p. 225.

las “analogías de la experiencia” evitan que nos encontremos con una simple sucesión fortuita de impresiones en nosotros y permiten elaborar juicios de validez universal sobre las relaciones de tiempo, pero toda la dinámica y multiplicidad que así queda *formada* corresponde únicamente a cosas. Simmel utiliza la noción de la *Wechselwirkung* fuera de estos límites.

Dos intérpretes reconocidos destacan que dicho concepto “fue usado por Simmel a lo largo de su obra tanto como sinónimo de interacciones como, siguiendo la definición kantiana, para caracterizar las mutuas relaciones que entrelazan todos los efectos que coinciden en un mismo punto de tiempo y espacio”³⁰. Sin embargo, la traducción del término por el de «interacción» no es completamente adecuada, pues pierde de vista el interés simmeliano en destacar la *reciprocidad* de los efectos y no solo de los actos, por lo que convendría considerarlo como «interrelación» (de acciones y efectos recíprocos)³¹. Esto, especialmente, cuando se presta atención a los textos sociológicos de Simmel. No obstante, entiendo que la *Wechselwirkung* simmeliana cumple una función hermenéutico-filosófica más amplia, en tanto que busca evitar, por un lado, la formalización *in extremis*, lógica, conceptual, objetivista y mecanicista, de las acciones humanas; y, por otro lado, la completa subjetivación, arbitraria y caprichosa, de la personalidad³².

Aludo con esto a la búsqueda de un nuevo modo de pensar filosófico, a través y allende las “formas”. En efecto, “debe... existir un tercero en el hombre, más allá tanto de la subjetividad individual como del pensamiento universalmente persuasivo y lógico-objetivo; y este tercero debe ser el terreo donde fecunde la filosofía”.³³ Este es un pensar “típico”; el “tipo” excede la individualidad singular sin remitir a una objetividad que se encuentre por encima de la vida de aquella. Representa, según mi parecer, una clave de lectura o mirada *comprensiva*, por lo que puede entenderse como un “tipo hermenéutico”: muestra cómo el mundo llega al filósofo, de manera que se

³⁰ Rammstedt, Otto y Cantò i Milà, Natalia: “Georg Simmel (1858-1918)”. En: Ob. cit., pp. 121.

³¹ Cantò i Milà, Natalia: “Las relaciones intelectuales entre Karl Marx y Georg Simmel: un diálogo sobre la naturaleza humana y la teoría del valor”. En: *Acta Sociológica*, UNAM, N° 37, enero-abril, 2003, p. 125, n. 12.

³² En el campo de la historia, por ejemplo, el problema del intérprete es el siguiente: que, como sujeto, no solo se las ha con objetos a la manera de monumentos o documentos, sino con objetos que son también almas (sujetos): proceden y provocan movimientos anímicos (en su tiempo y que nos afectan del algún modo en el presente, pues de otra manera no tendríamos interés en ellos) que el investigador trata de comprender. También en este sentido, la *Wechselwirkung* serviría como tipo hermenéutico, aplicado a un campo específico que cuenta, por otro lado, con sus propios supuestos apriorísticos y problemas (por ejemplo, el “círculo de la comprensión”). Cf. Simmel, Georg: *Problemas de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1950, esp. 13-40 y *passim*.

³³ Simmel, Georg: *Problemas fundamentales de la filosofía*, ed. cit., pp. 26-27.

da una objetivización de lo personal y una personalización de lo objeto. Esta clave interpretativa elige, por entre los fenómenos de la existencia o de las representaciones del intelecto, un hilo conductor que le permite *traducir* su relación íntima con la totalidad del mundo. Es este “tipo”, en suma, algo así como una imagen filosófica del mundo que busca, frente a la multiplicidad y variabilidad de este, expresarlo unitariamente³⁴.

Pues bien, entiendo que esta “unidad” o “tipo” (*hermenéutico*) es en Simmel la función y sentido que adopta la *Wechselwirkung*: “aunque existiese el recíproco antagonismo de las cosas como significado metafísico del mundo, se presentaría como carácter uniforme del total, realizado a través de las mutuas relaciones de los elementos”³⁵. Las “acciones y efectos recíprocos” es -paradojalmente- una intuición de lo múltiple de la vida como unidad, y a la vez, la unidad vista como multiplicidad. Representa, por tanto, un “tipo” no solo sociológico³⁶. O, más bien: cuando se trata de la *Wechselwirkungen* al nivel de la “sociedad” (de manera de impugnar una concepción estática de la misma) solo se ha modificado la distancia del intérprete, pues ahora es -justamente- la relación entre lo individual y lo social lo que se analiza, y no la que existe entre el individuo y la vida³⁷.

Wechselwirkung como tipo hermenéutico no es solo una categoría lógica, sino una reacción individual y espiritual ante el mundo, en el que el intérprete mismo se encuentra involucrado. Solo subsidiariamente, por necesidad intelectual y conceptual, el tipo debe ser traducido, elevado al “lenguaje de

³⁴ Acaso sea necesario verter el término alemán *Lebensanschauung* de manera diferente de “Intuición de la vida”, tal como se tradujo su obra final. En esos “cuatro capítulos de metafísica”, precisamente, se ofrece un mirar (*anschauen*) acerca de la vida que es, según creo, no solo “captación” sino también “interpretación”. Evitaría, de todos modos, decir que es una “visión de la vida”, pues así se hace aparecer una dimensión meramente contemplativa o intelectual.

³⁵ Simmel, Georg, *Problemas fundamentales de la filosofía*, ed. cit., p. 32.

³⁶ “El contenido social de la vida, aunque pueda ser explicado totalmente por los antecedentes sociales y por las relaciones sociales mutuas, debe considerarse al propio tiempo también, bajo la categoría de la vida individual, como vivencia del individuo y orientado enteramente hacia el individuo” (Simmel, Georg, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza, 1986, p. 50).

³⁷ Cf. Vernik, Esteban: “Prólogo: La vida como instante y devenir”. En: Simmel, Georg, ob. cit., pp. 16-18. En el ámbito específico de la sociedad, Simmel también se ocupará de mostrar también aquellos espacios (o incluso, instantes) en los que la vida depara relaciones que se encuentran al margen del influjo de las acciones y efectos recíprocos. La sociabilidad (*Geselligkeit*), precisamente, capta estos fenómenos. Al respecto, quisiera acotar: no hay (o pareciera no haber) en la *sociología* de Simmel un ideal ético explícito de aquellos agrupamientos, en donde el fin es la propia relación: esto solo es posible si considera que el autor trata no solo de mostrar, sino además de *prescribir*, el tipo de relaciones sociales que escapan a las coerciones del dinero y del poder. En cualquier caso, es este un tema que merece un análisis separado.

las representaciones objetivas”³⁸. De esta manera, por así decirlo, cumple su destino trágico al presentarse como “concepto” o “forma”; no obstante, su sentido primario es hermenéutico. Creo de este modo responder al siguiente *dictum* simmeliano:

El reconocimiento de que el ser humano en toda su esencia y todas sus manifestaciones está determinado por *el vivir bajo el efecto recíproco del actuar con otros seres humanos*, debe llevar desde luego, a un nuevo enfoque de la *visión* en todas las llamadas ciencias del espíritu [por tanto, no solo de la sociología]³⁹.

2.3. *Tragedia de la acción moral*

¿Qué puede implicar para la comprensión de la “acción moral” la resignificación que Simmel opera respecto de los conceptos de “forma” y *Wechselwirkung*? Recordemos: Kant redefine la *comunidad* “de cosas” (sometidas a acciones y efectos recíprocos) en un reino “de personas” (que se autolegislan y valen como fines en sí mismos) en su tránsito de la esfera teórica a la práctica de la racionalidad, y funda el deber-ser en una concepción dual (sensible y suprasensible) de la naturaleza humana. Para Simmel, no obstante, la “realidad” y el “deber-ser” son *formas* que utilizamos para verter los contenidos de nuestra vida: ambas, por así decirlo, “monopolizan” el cúmulo fluyente de nuestras experiencias. La vida es, de manera paradigmática, lo real y lo debido a la vez.

Por consiguiente, en este sentido, el deber-ser no tiene que ser entendido de antemano solo en su significación ética, “sino como una especie de estado de agregación, absolutamente universal, de la conciencia de la vida, en el cual coinciden asimismo esperanzas e impulsos, aspiraciones eudemonísticas y estéticas, ideales religiosos, y aun caprichos y apetitos morales, junto con lo ético y existiendo unos y otros simultáneamente”⁴⁰. Únicamente de esta manera puede comprenderse que la antítesis fundamental no sea “vida/deber-ser”, sino la realidad de la vida y el deber-ser de la vida. Por ello, asimismo, se presenta como error el intento de reducir el deber-ser a fundamento jurídico, sea en el sentido de Dios, la sociedad, la razón, el yo y su interés bien entendido, etc.

La alternativa, según esta resignificación, es acuciante: o bien se reconoce, en sintonía con Kant, que el *deber moral* está basado en un principio

³⁸ Simmel, Georg: *Problemas fundamentales de la filosofía*, ed. cit., p. 37.

³⁹ Simmel, Georg: *Conceptos fundamentales de sociología*, ed. cit., p. 36 (primeras itálicas mías).

⁴⁰ Simmel, Georg: *Intuición de la vida: cuatro capítulos de metafísica*, ed. cit., p. 146.

ubicado más allá de la vida del individuo y enfrentado a esta como “ley de la razón”; o bien se comprende, con Simmel, que su sentido surge de “la totalidad de la vida del individuo, de suerte que el *acto singular* no se exija y juzgue por una ley universal objetivamente igual en cuantos individuos se quiera”⁴¹. Así planteada, la problemática adopta un sentido trágico; y, por cierto, no compete meramente a la dimensión ética, sino a la vida en tanto cultura. Es este enfoque el que permite hablar, según creo, de una *tragedia de la acción moral*, y recuperar, en otra esfera, el tipo hermenéutico *Wechselwirkung*.

Recuérdese: en Simmel lo trágico consiste, en sentido amplio, en que la vida está supeditada a expresarse, a ser traducida, en-forma-de-formas creadas por ellas. Este es un “destino universal” de toda obra que surge de la vida: *uno* de los modos de consumarse la vida como deber-ser, es en las *formas* de normas, principios e imperativos. Por tanto, la tragedia moral comienza cuando normas, principios e imperativos quedan vacíos del contenido de la vida, y “existen a modo de *estuches fijos* con la pretensión de hacer entrar en ellos la vida del deber-ser, con su infinito movimiento, con su infinita diferenciación”⁴². Este ímpetu y devenir constante puede captarse -como sostengo que sucede en Simmel- si se utiliza la *Wechselwirkung* en tanto tipo hermenéutico.

La afirmación de Kant acerca de que el *individuo*, en virtud de su autonomía universalmente legisladora, se da a sí mismo la ley moral y conforma un “reino de los fines”, es engañosa: en rigor, según Simmel, solo lo hace en tanto razón supraindividual. En la filosofía moral kantiana opera este razonamiento: si algo es real, es individual; por tanto, lo ideal (la regla), tiene que ser universal. De allí resulta la contraposición, y a la vez la distancia, entre lo real (“ser”) y lo moralmente exigido (“deber-ser”). De tal modo, la formulación del imperativo categórico es impensable más allá del ámbito lógico-conceptual, y de hecho solo tiene significado como empresa característica del racionalismo abstracto: “*separa la acción*, mentira o sinceridad, acto bondadoso o acto inmisericorde, etc., de su sujeto y la trata *como un contenido lógico*, que gravita por sí mismo”⁴³.

Asimismo, si se piensa que la universalidad de la ley excluye por principio su validez para un individuo determinado, entonces se atenta contra su propia universalidad, pues todavía es singular, en tanto a ella se le opone la individualidad: lo universal absoluto debería, en sentido estricto, ser capaz de asentarse en uno y otro polo. Ello no tiene lugar en Kant, lo cual revela que la universalidad *antiindividualista* que defiende no ha adquirido todavía

⁴¹ *Ibíd.*, p. 150 (itálicas mías).

⁴² *Ibíd.*, p. 152 (itálicas mías).

⁴³ Simmel, Georg: *La ley individual y otros escritos*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 44 (itálicas mías).

plena idealidad, es decir, absoluta independencia respecto de toda particularidad. Y es que Kant identifica individualidad y subjetividad, pero, para Simmel, “lo individual no necesita ser subjetivo y lo objetivo no necesita ser supraindividual. El concepto clave es más bien este: la objetividad de lo individual”⁴⁴.

El imperativo categórico es, por ende, una muestra parcial de nosotros mismos. Como ocurre en Descartes, la sensibilidad, las tentaciones y las seducciones de los sentidos no pertenecen al yo. Ahora bien: nótese que Simmel no dice que no nos encontremos atravesados por necesidades lógicas e impulsos (o por inclinaciones, en términos de Kant). Su crítica apunta a otro nivel; se dirige al hecho de que, en forma clara u oscura, nos acompaña ya siempre una conciencia de lo que debemos ser y lo que debemos hacer: “solo el homúnculo de Kant, construido por puro material de conceptos, apela constantemente a la suprema instancia de una ley”⁴⁵ para asegurar lo debido, pero la “buena voluntad” no necesita restricción alguna, puesto que es buena *a priori*. Un deber-ser puede cumplirse o satisfacerse si es que remite a la vida que expresa, no necesariamente cuando se adapta a una ley ética. Por ello Simmel concluye que, de manera análoga a aquellas personalidades que apartadas de la religión en sentido tradicional no por ello se sienten irreligiosas, ellas adecuan su obrar siempre a la legalidad variable y no predeterminada de la vida, si bien no siempre a la ley.

De esta manera, la vida no solo es capaz de asumir un sentido real sino también *ideal*, toda vez que contiene deber-ser. El individuo concreto está obligado, en el marco de la totalidad de su vida concebida como continuidad unitaria, a realizar un ideal de sí mismo dado con esa vida misma: tal continuidad, en tanto el individuo se entiende como parte de la vida, comporta un constante fluir de acciones y efectos recíprocos (*Wechselwirkungen*). Las acciones particulares están éticamente determinadas por el hombre “debido”, que junto al real, también viene dado por la vida individual. Entonces, “es de él y no de su transfiguración conceptual que trasciende a la vida, de donde la acción ha de extraer el paradigma de su deber”⁴⁶. Por tanto, la auténtica ley moral es aquella que tiene el carácter de una “ley individual”, en tanto esta se enraíza y vale para un sujeto determinado, el cual, a la vez, es parte de la vida como un todo.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 93. La exigencia ética fuerza habitualmente a optar entre el decisionismo moral (como resolución de una conciencia subjetiva) o el rigorismo (el seguimiento de un precepto supraindividual). Frente a esto, se da la posibilidad de considerar según Simmel *el deber objetivo propio del individuo*, es decir, la exigencia planteada a su vida a partir de ella misma. Pensar en la objetividad de lo individual remite a considerar que dada una vida individualizada se da, al mismo tiempo, su deber ideal en cuanto objetivamente válido. La vida individual, como exigencia ética, es ya objetiva, por lo que es plausible una síntesis entre individualidad y legalidad.

⁴⁵ Simmel, Georg: *Intuición de la vida: cuatro capítulos de metafísica*, ed. cit., p. 155.

⁴⁶ Simmel, Georg: *La ley individual y otros escritos*, ed. cit., p. 86.

Aquello que, en la línea de Simmel, llamo *tragedia de la acción moral* alude a que el individuo que cumple su deber-ser no se presta al enjuiciamiento de acuerdo con *una acción*, ya que en aquel desempeño expresa todo su ser: pensamientos, miradas, lenguaje, alegrías, penas, indiferencia, etc. En estos términos, se enfrenta la comprensión kantiana de la acción como caso de (algo fijado por) una ley universal y abstracta, y la comprensión simmeliana de la manifestación total de una vida en reciprocidad continua de influjos y efectos:

La vida moral no está atomizada en un número de “acciones” aisladas cada una de las cuales se mide por una ley constituida para siempre; antes bien, toda la continuidad de la vida, de la cual solo por excepción emerge la saliente susceptible de especial denominación, todo lo inaparente y efímero de las palabras, intenciones, relaciones, va acompañado de la línea ideal del deber-ser, cuyo rigor y absolutismo no sufre con eso el menor detrimento⁴⁷.

Es destino trágico de la acción moral la necesidad lógico-objetiva de que el continuo fluir de la vida solo sea enjuiciada a través de una acción. Esta, para ser reconocida como tal, supone una limitación y circunscripción de aquel caudal fluyente mediante un *concepto*. Solo ahora, en la línea de Kant, es posible actualizar, poner en marcha algo así como un juicio moral. Tal necesidad es, para Simmel, solo aparente; puede corresponder en todo caso al mundo de lo inorgánico, pero el organismo se distingue porque puede determinar para sí mismo la forma que lo determinará:

La acción, considerada como latido de la vida directa, no se presta a ser incluida adecuadamente en un esquema conceptual previamente existente, sino que determina su esencia desde el interior de la vida, y sus entrelazamientos con el antes y después y con todo el complejo anímico de esta vida hacen que su delimitación por un concepto proveniente desde afuera sea algo accidental y exterior -por indispensable que resulte para la práctica-⁴⁸.

Al contrario de la “acción” legislada por una ley universal -como en la ética racionalista kantiana-, el tipo de unidad de la acción en la que piensa Simmel es intensidad de la voluntad y concentración de fuerza de la vida que no interrumpe, sin embargo, la continuidad de esta. No implica, por consiguiente, necesidad forzosa de concepto. La *tragedia de la acción moral* consiste, pues, en el desprendimiento, interrupción y autonomización de una particularidad o situación para que pueda hacerse corresponder con una ley universal. Esto solo puede ser posible si se prescinde por completo del deber-ser como expresión y manifestación de una vida que transcurre entre acciones y efectos recíprocos.

⁴⁷ Simmel, Georg: *Intuición de la vida: cuatro capítulos de metafísica*, ed. cit., p. 158.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 161.