

ÍNDICE

Prólogo (por Dorando J. Michelini).....	127
--	-----

Artículos

Marcelo Eduardo Bonyuan

Hipostatización y crítica de los presupuestos de Consensualidad y comunidad ideal de comunicación. Aportes para un debate con la <i>ética convergente</i> de Ricardo Maliandi	129
--	-----

Leandro Paolicchi

Entrecruzamientos del discurso y el reconocimiento. Algunos comentarios a partir de <i>Anerkennung oder Argumentation?</i> de Ricardo Maliandi	141
---	-----

Gustavo Salerno

La pasión según Maliandi. Lo humano en el marco de la fenomenología de la conflictividad	161
---	-----

Marcelo Eduardo Bonyuan

Universalidad, individualización y conflictividad. La ética convergente y la fundamentación última de un principio de conflictividad	171
--	-----

Artículos sueltos

Diego Fonti

Conscientes de su propia insuficiencia. Sobre la teología política contemporánea y su impacto en la filosofía práctica	187
---	-----

Jesús Araiza

La envidia, la justa indignación y la emulación, según la teoría Ética y la Retórica de Aristóteles	203
--	-----

José Antonio Pérez Tapias

Crisis de la democracia. Representación política y participación
ciudadana en clave de soberanía desmitificada..... 213

Reseñas

Jürgen Habermas, *Mundo de la vida, política y religión*,
Madrid: Trotta, 2015, ISBN 978-84-9879-590-5
(por Gonzalo Scivoletto)..... 229

Colaboradores 233

PRÓLOGO

El presente número de ERASMUS tiene como tema central el pensamiento filosófico de Ricardo Guillermo Maliandi (1930-2015). Maliandi fue uno de los pensadores más influyentes en la vida filosófica de Argentina en la segunda mitad del siglo XX. Ha sido especialista en ética y presidente de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas. Ejerció la docencia durante décadas en distintas universidades argentinas y extranjeras. Fue distinguido con el Premio KONEX (1986) y con el Premio Nacional de Cultura en la categoría “Ensayo filosófico” (2012). Sus investigaciones estuvieron centradas especialmente en la obra de Nicolai Hartmann y la ética material de los valores y en el pensamiento de Karl-Otto Apel. A partir de un análisis crítico-asuntivo de la ética del discurso, en los últimos años presentó en tres tomos los resultados más acabados de su reflexión ético-filosófica: la teoría filosófica denominada “ética convergente”, en la que ocupan un lugar central cuestiones como la fundamentación apriorística de la ética, la problemática de la racionalidad y la universalidad, el a priori de la conflictividad.

El texto de Marcelo Bonyuan que encabeza este número examina distintas críticas que Ricardo Maliandi dirige a la ética del discurso y discute las posiciones de la ética convergente y la ética discursiva.

A continuación, el trabajo de Leandro Paolicchi presenta las relaciones que establece Maliandi entre *reconocimiento* y *discurso*, señala algunas objeciones de Ricardo Maliandi a la ética del discurso y destaca las precisiones que realiza la pragmática trascendental en relación con el concepto de reconocimiento.

El artículo de Gustavo Salerno busca esclarecer las relaciones entre *logos* y *pathos* en el pensamiento de Ricardo Maliandi, y precisar, a partir de la fenomenología de la conflictividad, tanto la oposición como

la complementariedad entre razón y pasión.

En el cuarto y último texto dedicado al pensamiento ético-filosófico de Ricardo Maliandi, Marcelo Bonyuan destaca aspectos relevantes de la conceptualización realizada por la ética convergente de los principios de individualización y de universalidad, y la relación entre éstos y el principio apriórico-trascendental de conflictividad, a la vez que explicita el modo en que la ética convergente articula estos principios con la idea de *consenso* de la ética discursiva apeliana.

La sección de artículos sueltos incluye 3 trabajos: en el primero de ellos, Diego Fonti analiza el impacto de la teología política contemporánea en la filosofía práctica. En el segundo texto, Jesús Araiza presenta la teoría aristotélica de la envidia, la justa indignación y la emulación, tal como se presentan en la ética y la retórica. Finalmente, el artículo de José Antonio Pérez Tapias, aborda las cuestiones de la representación política y la participación ciudadana en el marco de las discusiones actuales sobre la crisis de la democracia.

Este número de ERASMUS cierra con una reseña de un libro de Jürgen Habermas y algunos datos académicos de los colaboradores.

HIPOSTATIZACIÓN Y CRÍTICA DE LOS PRESUPUESTOS DE CONSENSUALIDAD Y COMUNIDAD IDEAL DE COMUNICACIÓN.

**Aportes para un debate con la *ética convergente*
de Ricardo Maliandi**

Marcelo Eduardo Bonyuan

El presente trabajo desarrolla y analiza un conjunto de críticas dirigidas a la ética discursiva apeliana, principalmente hacia dos ideas centrales de su proyecto filosófico: La de *comunidad ideal de comunicación* y la de *consensualidad*. El objetivo principal del trabajo se centra en el desarrollo y análisis de determinadas objeciones efectuadas desde la ética convergente de Ricardo Maliandi, conjuntamente al desarrollo de algunas contracríticas dirigidas a mostrar la problemática de la hipostatización de tales ideas en el marco de los análisis críticos efectuados sobre el proyecto filosófico apeliano, motivo por el cual buena parte de las objeciones aquí reconstruidas se develan como deficitarias y por lo tanto incapaces de un abordaje consistente de las posibles problemáticas derivables a partir de las mismas. En este contexto se reconoce la profundidad de los argumentos de la ética convergente, como una línea crítica interpretativa con la cual puede y debe entablarse una fructífera discusión.

Bajo este marco se desarrollan los siguientes temas: 1) una breve introducción al proyecto ético filosófico apeliano, 2) la controversia en torno a la interpretación de la idea de una *comunidad ideal de comunicación* y su articulación con la idea de *consensualidad*, 3) determinados argumentos críticos efectuados por la Ética Convergente de Ricardo Maliandi; 4) los posibles contraargumentos críticos esbozables al

respecto, en consideración de las implicancias presentes en la articulación entre: *comunidad ideal de comunicación* - *comunidad ilimitada de comunicación* – y la idea de *consensualidad*.

Introducción

Como es sabido, el proyecto filosófico apeliano de una fundamentación última de la ética se caracteriza, principalmente, por una mutua transformación y complementación entre el pragmatismo semiótico peirceano y la filosofía trascendental kantiana, considerando, conjuntamente determinados aportes provenientes de la filosofía analítica, la hermenéutica y la fenomenología.

Partiendo del “«*factum rationis*» de la argumentación” (Cortina, 1989: 68), la ética discursiva apeliana se autocomprende como un proyecto de fundamentación última pragmático trascendental, orientado por la *reflexión* filosófico-trascendental acerca de aquellas condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de la comprensión de significados y reglas que son cumplidos sólo en el medio del *lenguaje* y de la *comunicación* (Apel, 1994: 20). Desde esta perspectiva, la ética discursiva postula la posibilidad de develar determinados presupuestos irrebasables “del acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y verdad de los enunciados o de los sistemas de enunciados” (Apel, 1985, T. II: 155), “del habla y de la argumentación con sentido” (Michellini, 1998: 19; Apel, 1985, T. II: 390; Maliandi, 1991: 89), y a partir de ello: de determinadas normas éticas fundamentales presupuestas en el propio juego argumentativo. En este marco, para algunos pensadores tal fundamentación podría ser asumida como una “autofundamentación del discurso argumentativo” (Bayón, 2006: 204).¹

Una de las definiciones más completas de este tipo de fundamentación última ha sido dada por Apel en los siguientes términos: “Todos los presupuestos de la argumentación que cumplen la condición de que no pueden ser discutidos por ningún oponente sin una real autocontradicción y no pueden ser demostrados lógicamente sin *petitio principii*, deben ser tematizados en una última y autofundamentación filosófica – es decir, pragmático-trascendental – de la filosofía” (Apel, 1986: 154).

Desde este marco puede reconocerse, como una de las tesis centrales y más controvertidas de la transformación pragmático-trascendental de la filosofía, el postulado apeliano de un *a priori regulativo* de la comunidad de comunicación (ideal e ilimitada), ligado a un *a priori* de

la *consensualidad*, y asumido bajo los términos de una relación dialéctica con el denominado *a priori* de la *facticidad* de la pertenencia a una comunidad real de comunicación (Apel, 1994: 28-29). Según este pensador, la garantía de la validez intersubjetiva se encuentra en “el principio regulativo de la formación crítica del *consenso* en una comunidad ideal de comunicación que, ante todo, debemos construir en la comunidad real de comunicación” (Apel, 1985, T I: 55).² partir de ello se ha planteado una larga discusión crítica, en tanto controversia sobre 1) la posibilidad o no de alcanzar, construir o realizar la comunidad ideal de comunicación en la comunidad real, 2) sobre la forma en que se asume -por parte de la ética discursiva- tal posibilidad. El origen de estas controversias yace, a juicio del presente trabajo, en el modo en que se asuma el sentido de lo representado bajo la expresión *comunidad ideal de comunicación*, y en referencia a ésta, de la forma en que se entienda la idea de *consensualidad*.

Problemáticas y críticas referidas al *a priori* de la comunidad ideal de comunicación y su articulación con la idea de consensualidad

El postulado de una comunidad *ideal* de comunicación, núcleo central del pensamiento filosófico apeliano, ha suscitado, desde el momento mismo de sus primeras formulaciones y desarrollos, problemáticas interpretativas de diversa índole, por ejemplo: si acaso la ética discursiva asume, bajo tal idea y de modo implícito, el supuesto de un *consenso absoluto*, metafísico; o si, más bien, el mismo representa un original descubrimiento del pensamiento contemporáneo postmetafísico, asumiéndose tal idea como un presupuesto contrafácticamente *anticipado* en el discurso. Así también se ha planteado el hecho de si el mismo puede ser asumido teleológicamente como un fin fácticamente alcanzable.

Si este fuese el caso se confundiría un *principio regulativo*, contrafácticamente anticipado en cada acto de habla argumentativo, con un supuesto ideal en sentido metafísico. Ello no distaría de la asunción de tal idea de comunidad como *τόπος* trascendente de un lenguaje, diálogo y consenso último, absoluto, al modo de una comunidad en sentido metafísico-platónico, como algunos creen verlo en la ética discursiva apeliana (Camps, 1983: 51-52). Un ejemplo evidente de este tipo de interpretación de la ética discursiva lo representa el posicionamiento de Victoria Camps (1983: 51-57, 61-62, 213-217). En sus argu-

mentos críticos se denota una identificación del postulado apeliano de una *comunidad ideal de comunicación* con la idea de una *comunidad metafísica, trascendente y absoluta*, en la cual es posible asumir un consenso último que agote toda posibilidad y necesidad de proseguir dialogando-argumentando. En este marco la autora sostiene que "...el diálogo apunta a su autodestrucción: [debido a que] la comunicación racional, lograda, acabaría con la comunicación misma, porque ésta o el diálogo ya no serían necesarios" (Camps, 1983: 55; Apel, 1991: 72). Contra ello, afirma que "los principios y los fines absolutos no están al servicio del hombre que vive supeditado a un tiempo, a un lugar y a unas circunstancias, donde nada puede valer *a priori* [...] En la pragmática trascendental, donde todos los dialogantes conversan sin salirse de las fronteras de la razón, la ética no hace falta. Los dioses o los bienaventurados en el cielo no discuten ni se pelean ni necesitan pactar, porque tampoco hablan." (Camps, 1983: 215). Para Camps, contra la imagen o versión que ella se representa de la ética discursiva -habermasiana y apeliana-, la ética debe mantener la exigencia de "seguir deliberando, pensar que nada queda definitivamente resuelto. [Asumiendo, conjuntamente a ello, la exigencia de] no prescribir un futuro santo y armónico, sino el esfuerzo de deliberación que precede a la decisión y que exige, además, una justificación" (Camps, 1983: 217), como si acaso ello no fuese uno de los núcleos centrales de las propuestas apeliana y habermasiana.

Contra este tipo de interpretación debe focalizarse el análisis de los postulados ético-discursivos, en la medida en que se pretenda avanzar en el campo de la reflexión pragmática trascendental y el proyecto de una fundamentación última de la moral. Antes de pasar al desarrollo de los argumentos expuestos por la *ética convergente* de Ricardo Malian-di, se presentará un segundo posicionamiento crítico referido al *a priori* de la comunidad ideal de comunicación y al *a priori* de la consensualidad. Tal planteamiento corresponde a Albrecht Wellmer.

Según este pensador, "lo que se halla en la base de las dificultades de la ética del discurso son realmente las premisas teórico-consensuales" (Wellmer, 1994: 94) sobre las cuales se sustenta su proyecto de fundamentación. La filosofía de la "comunidad ideal de comunicación" -modo en que denomina al proyecto filosófico apeliano- supone, a su entender, una idea de *absoluto* concebido como *telos* inmanente a la razón, revelado como inalcanzable dentro de los límites del mundo histórico. (Wellmer, 1994: 119). En este sentido, en Apel, como así

también lo fue en Kant, se presenta como idea necesaria, desde el punto de vista práctico, “la idea de un acercamiento interminable a un estado de perfección moral, y por ende, en último término, la de un acercamiento interminable al reino de Dios” (Wellmer, 1994: 119 n. 39). Desde esta perspectiva, para Wellmer el problema de la ética discursiva yace “en la transición casi imperceptible desde la idea de un consenso infinito de los investigadores hacia la idea de una comunidad ideal de comunicación como depositaria de una verdad absoluta de *interpretación*” (Wellmer, 1994: 114) que equivaldría a concebir el ideal de comprensión mutua como un “ideal haberse comprendido ya” (Wellmer, 1994: 124, 115).

La articulación entre esta idea de comunidad ideal de comunicación, hipostasiada, se conecta con el supuesto de una comunidad ilimitada de interpretación, en los términos de un progreso ilimitado, bajo el paradigma de una ilimitada situación de consensualidad regida desde un punto de vista *mesiánico* del acuerdo como un *absoluto*. (Wellmer, 1994: 118) Este último, al revelarse como inalcanzable históricamente, se configura como ideal regulativo y *valor-límite* de un progreso infinito. Sintetizando, Wellmer entiende al respecto que “El concepto de comunidad ideal de comunicación alude a un *locus* futuro de una verdad definitiva y absoluta, a la idea de un lenguaje último donde no sólo la ciencia haya alcanzado su culminación, sino [que,] incluso [hasta] la humanidad se haya tornado *plenamente transparente* ante sí misma” (Wellmer, 1994: 106-107, 122, 124; Domingo Blanco, 1994: 56).

Los argumentos críticos de la ética convergente

En lo que respecta al plano de fundamentación última pragmático trascendental de normas morales, los argumentos rectores de la *ética convergente* de Ricardo Maliandi conciben la centralidad ineludible que posee el carácter conflictivo del ethos, al punto tal de postularse en los mismos la necesidad de reconocer un principio apriorético-trascendental o ético trascendental de conflictividad (Maliandi, 1993: 180). Tal proyecto se concibe como crítico, complementador y transformador de la ética discursiva apeliana, en tanto pretende mostrar cómo en la misma se vislumbran determinadas insuficiencias metodológicas ligadas a una fuerte focalización unilateral en el carácter apriorético de la consensualidad.

Este punto se liga con la tesis sostenida por la Ética Convergente

de que la conflictividad se dilucida por medio de la función crítica de la razón, función encargada de: 1) identificar los propios límites de la razón, y con ello 2) reconocer el carácter inminentemente conflictivo del ethos.

Un punto central en el camino de fundamentación trascendental del a priori de la conflictividad se vislumbra en el develamiento crítico de un supuesto de *armonía* presente en la base de las reflexiones ético discursivas, motivo por el cual esta corriente filosófica se niega a asumir la *irrebasabilidad de lo conflictivo* (Maliandi, 1997: 100) -y con ello la aceptación de un principio apriorético-trascendental de conflictividad-. Tal negación deriva, según Maliandi, del supuesto metafísico de una *armonía preestablecida u originaria* presente en el postulado de la *comunidad ideal de comunicación* (Maliandi, 1993: 87, 88), por lo cual esta corriente ético-filosófica, focalizada principalmente en el carácter fundamentador de la razón, se representa lo conflictivo como una amenaza destructiva de tal supuesto metafísico.

En este sentido, la Ética Convergente considera que Apel “mantiene aún el prejuicio consistente en concebir los conflictos simplemente como ‘perturbaciones’ de un estado *normal armónico*” (Maliandi, 1993: 100; 1998: 28-29). A partir de la precedente crítica, Maliandi pretende incorporar al plano trascendental -a modo de complemento de la idea de *consensualidad*- el principio apriorético-trascendental de conflictividad. Parte del sustento de esta pretensión se concibe bajo el argumento de que toda validación racional -consistente- de un principio -en este caso *trascendental*- nunca puede adoptar la forma de un unilateralismo. En la concepción ético convergente estos son expresión de un irracionalismo y por tanto de un principio carente de fundamentación en sentido pleno. A partir de ello la ética convergente pretende fundamentar la coherencia y relevancia de tal complementación de principios bajo la idea de que “la ética sería superflua en un mundo totalmente armónico, y sería imposible en un mundo totalmente conflictivo” (Maliandi, 1998: 26).

Ahora bien, bajo tal argumento no puede afirmarse, en sentido estricto, que el postulado de un principio de conflictividad se encuentre fundamentado como un principio apriorético trascendental.

Para dar paso a tal tipo de fundamentación, la ética convergente presenta el siguiente argumento:

A) Debe reconocerse que si la argumentación tiene lugar, ello implica que “se argumenta *para* alcanzar consenso (cuya posibilidad, por

ende, está presupuesta)” (Maliandi, 1991: 77-78). Hasta aquí no se presenta complicación alguna, en la medida en que se entienda el sentido del argumentar como un “argumentar en serio”, bajo la orientación inequívoca de la intención de todo sujeto argumentante hacia una instancia de consensualidad.

B) Pero, a la vez –prosigue el argumento de la ética convergente– “se busca consenso *porque* hay ya un disenso (o al menos, se “presupone” la posibilidad de que lo haya). Se argumenta porque la cuestión sobre la cual se argumenta contiene elementos conflictivos, pero también porque lo presupuesto en el acto “realizativo” (*performativamente*) de argumentar contiene tales elementos” (Maliandi, 1991: 77-78).

Según Maliandi “como el mismo Apel lo admite expresamente, son las situaciones conflictivas las que deben ser solucionadas por medio del consenso. Si no hubiera conflictos, la exigencia de buscar consenso carecería de sentido. Esto último, sin embargo, no está suficientemente considerado en el planteamiento apeliano; como tampoco lo está el hecho de que la conflictividad también se halla presupuesta en toda argumentación” (Maliandi, 1991: 57). A juicio del presente trabajo, lo que aquí podría reconocerse es el hecho de que los conflictos se constituyen –desde la propia realidad del ethos– como una *condición fáctica* en el marco de la exigencia ética (contrafácticamente anticipada) de resolución racional-argumentativa-consensual de conflictos en discursos prácticos. Con ello no se afirma que los conflictos no se encuentren relacionados íntimamente con el acto de argumentar; sino, más bien, que en tal relación, los mismos operan sólo como instancia desencadenantes de la búsqueda de consenso. En este sentido, ello no habilitaría a inferir el deber o exigencia de reconocer un principio apriorético-trascendental de conflictividad, como lo pretende Maliandi al sostener que la conflictividad está presupuesta en la *comunidad ideal de comunicación* (Maliandi, 1997: 64; 1991: 77).

Consideraciones finales

En las presentes consideraciones finales, se señalan algunos puntos cuestionables de las críticas dirigidas contra la ética discursiva apeliana, puntualmente en referencia al a priori de la comunidad ideal de comunicación y su articulación con la idea de consensualidad.

Si se adoptasen los cuestionamientos formulados por la ética convergente contra la ética discursiva apeliana, debería admitirse, en esta

última, una especie de *hipostatización* de la instancia de consensualidad (entendida como expresión de un supuesto de *armonía originaria* en la que se encontraría la comunidad ideal de comunicación). Con ello debería remitirse a los propios cimientos del proyecto ético discursivo la misma crítica que, por su parte, éste ha formulado a la filosofía trascendental kantiana: el hipostatizar “al estilo de la metafísica ontológica dogmática, el sujeto cognoscitivo trascendental” (Apel, 2002: 29-30).

A juicio del presente trabajo, sólo puede asumirse la crítica que denuncia la identificación de la comunidad ideal de comunicación con la idea de una comunidad metafísica, en la medida en que no se reconocan los alcances de la vinculación existente entre el presupuesto de una “comunidad ilimitada de comunicación” y el de la “situación ideal de habla”. Si la comunidad ideal de comunicación fuese un supuesto metafísico, es decir: dogmáticamente instaurado, marcado por los supuestos de una *armonía preestablecida* y -en correlato con ello- de un consenso *absoluto*, se estaría en presencia de una especie de representación hipertrofiada de la articulación entre la intersubjetividad trascendental y el carácter *ilimitado* del supuesto de una *comunidad* de comunicación, en la medida en que ésta no se ligaría ya con la “exigencia” de alcanzar consensos racionales, en tanto ideal regulativo, sino con la idea metafísica de un consenso *absoluto*, anticipadamente *consumado*³, por lo cual “se acabaría con la comunicación misma, porque ésta o el diálogo ya no serían necesarios” (Camps, 1983: 55). En este sentido Albrecht Wellmer sostiene que “la comunidad ideal de comunicación habría superado, sí, el error, el disenso, la incomprensión y el conflicto, pero sólo a costa de una petrificación del lenguaje” (Wellmer, 1994: 117). En este marco pueden insertarse las críticas esbozadas por la ética convergente de Maliandi a la ética discursiva apeliana: El postulado de un a priori de la conflictividad podría ser entendido como un *principio activo*, principio de ruptura o apertura de una instancia de consensualidad entendida como *unidad ideal-armoniosa*.

Aun así, asumir al supuesto de la *comunidad ideal de comunicación* 1) como una instancia teleológicamente alcanzable, 2) articulada con la tesis de una consensualidad (presente en dicha comunidad) entendida como un consenso racional total, ya logrado, inmejorable, suscita – como lo ha indicado Apel – preguntas del tipo: “¿cómo podemos asegurarnos de que se ha logrado el consenso racional que ya no se puede criticar ni tampoco mejorar?” (Apel, 1991: 71). Ante ello sostiene que “las preguntas de este tipo, que conciben el consenso último

como un hecho representable criterialmente -como *paradigm case*- no sólo [no tienen] respuesta, sino que ante todo [parecen estar] mal formuladas, por cuanto confunden una *idea reguladora*... con un hecho posible basado en la experiencia" (Apel, 1991: 71) Es decir: en tanto se asuma -erróneamente- la idea de tal consenso como un *hecho* esperable. (Apel, 1991: 72). A partir de ello puede reconocerse como falencia de determinadas críticas dirigidas contra la ética discursiva apeliana: 1) la focalización sobre una idea hipostasiada del consenso (al asumirlo en un sentido metafísico, absoluto, mesiánico); 2) la interpretación de la tesis apeliana de la exigencia de un progresivo acercamiento de la comunidad real de comunicación a la comunidad ideal de comunicación, como exigencia que supone la posibilidad real-teleológica de realización de un consenso último por el cual dar por finalizado todo proceso de diálogo, argumentación y acuerdo. 3) Olvidando con ello la relevancia que implica la articulación que se entabla con el supuesto de una *ilimitada* comunidad de interpretación-argumentación, articulación por la cual se devela que el núcleo central de las referencias a la idea de *consensualidad* en el proyecto pragmático-trascendental apeliano no se centra en la posibilidad de *representarnos* un *consenso ideal absoluto* logrado por el cumplimiento de los presupuestos ya siempre presentes en todo acto argumentativo en sentido estricto, y con ello asumir, la posibilidad y exigencia real de una concretización última de tal idea *hipostasiada*.

Notas

1. Recas Bayón sostiene al respecto que "quizás el mejor modo de comprender el significado de la fundamentación última apeliana consista en analizar su concepto de irrefutabilidad (*Nichtintergebarkeit*) [en tanto que] la reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez de la argumentación racional humana muestra que éstas son presupuestos universales, dado que, como la propia palabra indica, tiene que ser presupuestos siempre en ella" (Recas Bayón, 2006: 203).
2. La comunidad que debe ser anticipada y realizada en la comunidad real de comunicación es identificada por Apel, en diversos pasajes, tanto como *comunidad ideal de comunicación* como *comunidad ilimitada de comunicación*. (Sobre esta última acepción: Apel, 1985, T II: 214, 216, 218)
3. Bien podría asimilarse a esta tesis la expresión: *unidad ideal*. (Blanco Fernández, 1994: 73)

Referencias

- Apel, K.-O. (1985), *La transformación de la Filosofía*, Tomos I y II, Madrid: Taurus
- Apel, K.-O. (1986), *Estudios Éticos*, Barcelona: Alfa
- Apel, K.-O. (1991), *teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós
- Apel, K.-O. (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid: Síntesis
- Blanco Fernández, D. (1994): "El a priori corporal: insuficiencia de la ética discursiva", en: Blanco Fernández, D., J. A. Pérez Tapias, L. Sáez Rueda (Eds.): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 46-74
- Camps, V. (1983), *La imaginación ética*, Barcelona: Seix Barral
- Cortina, A. (1989), *Ética mínima*, Madrid: Tecnos
- Michellini, D. J. (1998), *La razón en juego*, Río Cuarto: UNRC-ICAL
- Maliandi, R. (1991), *Transformación y Síntesis*, Buenos Aires: Almagesto
- Maliandi, R. (1993), *Dejar la posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*. Buenos A.: Almagesto
- Maliandi, R. (1997), *Volver a la Razón*, Buenos Aires: Biblos
- Maliandi, R. (1998), *La ética cuestionada*, Buenos Aires: Almagesto
- Maliandi, R. (2010a), *Ética Convergente. Fenomenología de la conflictividad, T. I.* Buenos Aires: Las cuarenta
- Recas Bayón, J. (2006), *hacia una hermenéutica crítica*, Madrid: Biblioteca Nueva
- Wellmer, A. (1994), *Ética y diálogo*, Barcelona: Anthropos

RESUMEN

El trabajo desarrolla y analiza un conjunto de críticas dirigidas a ideas centrales de la ética discursiva apeliana, como las de *comunidad ideal de comunicación* y de *consensualidad*. Después de una breve introducción, se presenta la controversia en torno a la interpretación de la idea de una *comunidad ideal de comunicación* y su articulación con la idea de *consensualidad*, y determinados argumentos críticos efectuados por la Ética Convergente de Ricardo Maliandi. El texto cierra con el esbozo de algunos posibles contraargumentos críticos.

Palabras clave: ética del discurso, ética convergente, Ricardo Maliandi

ABSTRACT

This paper develops and analyzes a set of criticisms concerning central ideas of Apel's discourse ethics, such as the *ideal community of communication* and *consensusuality*. After a brief introduction, the controversy arises about the interpretation of the idea of an *ideal community of communication* and its articulation with the idea of consensus-building, and certain critical arguments made by Ricardo Maliandi's Ethics of Convergence. The text concludes with an outline of some possible critical counterarguments.

Keywords: Discourse Ethics, Ethics of Convergence, Ricardo Maliandi

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel entwickelt und analysiert eine Reihe von Kritiken an zentralen Ideen der Apelschen Diskursethik, wie die der *idealen Kommunikationsgemeinschaft* und die der *Konsensualität*. Nach einer kurzen Einführung wird die Kontroverse über die Interpretation der Idee einer *idealen Kommunikationsgemeinschaft* und ihre Verbindung mit der Idee der *Konsensualität* vorgestellt, sowie bestimmte kritische Argumente vonseiten der Konvergenzethik Ricardo Maliandis. Der Text schließt mit einem Überblick über einige mögliche kritische Gegenargumente.

Stichwörter: Diskursethik, Konvergenzethik, Ricardo Maliandi



Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland
Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA)

Intercambio de científicos jóvenes
alemanes y latinoamericanos
en el espíritu de un humanismo cristiano

Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland
Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA)

Nauklerstrasse 37^a, 72074 Tübingen, Alemania
Tel./Fax: 0049-7071-2978063
icala@uni-tuebingen.de
www.icala.org

ENTRECRUZAMIENTOS DEL DISCURSO Y EL RECONOCIMIENTO.

**Algunos comentarios a partir de
Anerkennung oder Argumentation? de Ricardo Maliandi**

Leandro Paolicchi

I. La falacia intelectualista y el reconocimiento

El texto de Ricardo Maliandi *Anerkennung oder Argumentation?* publicado en 1990 se inscribe en una polémica que se entabló entre Karl-Otto Apel y Karl-Heinz Ilting (Ilting, 1982; Apel, 1982; Maliandi, 1990) en función de una acusación que este último realizó a los planteos de Apel. Para Ilting, la fundamentación de la ética del discurso sobre el trasfondo de una pragmática trascendental del lenguaje comete lo que él denominó una “falacia intelectualista”.

La falacia consiste en pensar que reglas de la argumentación, como las que la pragmática trascendental reconstruye a partir del discurso, puedan efectivamente ser consideradas *obligaciones morales*. Ilting define de la siguiente manera la falacia intelectualista: Como falacia intelectualista quisiera ahora designar el intento de deducir normas obligatorias de las condiciones de nuestro uso del entendimiento o de encontrar el fundamento de la validez de su obligatoriedad en estas condiciones. (Ilting, 1982; la traducción de esta obra me corresponde)

Los presupuestos de la argumentación, que es imprescindible reconocer para que toda argumentación tenga sentido, no servirían, según Ilting, como normas morales sino más bien serían exclusivamente reglas del entendimiento; pretender fundar sobre ellas principios morales sólo puede hacerse ignorando una característica fundamental de estos

últimos como es su capacidad para regular los conflictos de intereses en el mundo de la vida. En este sentido, existiría una diferencia imborrable entre los principios racionales del entendimiento y de la argumentación, por un lado, y las normas morales, por el otro. Estos últimos regularían las acciones conflictivas entre los hombres en el mundo de la vida y poseerían una obligatoriedad marcada y reconocida mientras que los presupuestos de la argumentación sólo serían principios que regulan la argumentación racional y el entendimiento, pero que carecerían de obligatoriedad más allá del ámbito acotado de la argumentación.

A este respecto, Ilting ha señalado la poca plausibilidad que tiene la idea, central a la ética del discurso, de transformar las condiciones ideales de la argumentación en un modelo de las relaciones humanas ordenadas moralmente. (Ilting, 1982: 615) Ilting comparte con Apel la tarea fundamental que debe ser asignada a toda norma moral, es decir, la regulación de las relaciones humanas. No obstante, cree que en las condiciones normales de la vida de los hombres están ausentes precisamente esas condiciones que la comunidad ideal de comunicación reconstruye. (Ilting, 1982: 615) *Prima facie* puede decirse que esto no contradice en absoluto lo que Apel piensa. (Maliandi, 1990: 292) Aún más, Apel estaría de acuerdo con esto último señalado por Ilting.

Desde el punto de vista de Ilting, sin embargo, la ética del discurso olvidaría una diferencia importante que existiría entre los discursos teóricos y las obligaciones morales en el mundo de la vida. La diferencia consistiría, según Ilting, en que los conflictos en una y otra práctica serían completamente diferentes. Mientras que en el mundo de la vida se producen reales conflictos de intereses contrapuestos, y a veces irreconciliables, en la argumentación de tipo teórico dichos intereses no existirían o se producirían raramente, pues lo que define a la argumentación teórica es que ella está guiada por un *único* interés como es la solución de un determinado problema. Así mientras que los conflictos de intereses en el mundo de la vida serían verdaderos conflictos que significarían un real desafío para la moralidad, pues se trataría de encontrar una solución para intereses contrapuestos, en el caso de la argumentación racional y teórica no habría este tipo de conflictos, pues todos los que toman parte en esa forma de la argumentación compartirían un único objetivo, la solución de un determinado problema y por lo tanto no habría diferentes intereses que reconciliar.

Es interesante remarcar que esta circunstancia de partida es detec-

tada y compartida también por Wolfgang Kuhlmann. Para este discípulo de Apel existen dos tipos de discurso y consecuentemente dos tipos de contradicción, dos tipos de problemas y dos tipos de consensos. (Kuhlmann, 1984: 596; 1985: 191) Sintetizando, no es el mismo conflicto que se produce cuando una persona dice: “los planetas son ocho” y otro dice: “No, los planetas son nueve”, que el conflicto que se produce cuando una persona dice: “Esta tierra es mía, me pertenece” y otra dice: “No, esta tierra es mía, tu la has usurpado”. En el primer caso el discurso es de tipo teórico y, por lo tanto, el tipo de contradicción que se presenta y el tipo de consenso necesario son también de este tipo. No obstante, en el segundo caso nos encontramos frente a un verdadero conflicto práctico cuya contradicción y el consenso exigido también lo son. El problema, que marca una diferencia sustancial entre los consensos que moralmente se exigen, es que en el primero de ellos ambas instancias en conflicto comparten un mismo interés en la solución del problema, en ese caso de cuántos planetas existen. Pero en el segundo caso los intereses están enteramente contrapuestos, es decir, no parece haber como punto de partida ningún interés común que pudiera dar lugar a una solución discursiva del conflicto.

Kuhlmann decía que *este último tipo de casos eran más interesantes* para la ética que los primeros. Sin embargo, se debería estar aquí de acuerdo con Ilting en señalar que éstos son los casos propiamente éticos y no saber quién tiene la razón sobre la cantidad de planetas del sistema solar o sobre algún conflicto de tipo teórico parecido. Se debería destacar este hecho aun cuando uno no comparta en absoluto la idea de Ilting de que la forma en que se resuelvan los primeros *no tiene nada que ver* con la forma en que se resuelven los segundos. Más bien al contrario, se trata de argumentar aquí que la forma en que se resuelven los primeros *debe* ser la forma en que se solucionan los segundos. Pero este último hecho no debería impedir señalar con Ilting cuáles son los problemas verdaderamente relevantes para la ética.

A partir de esta última diferencia entre confrontaciones teóricas y confrontaciones prácticas, Kuhlmann saca una conclusión que resulta esclarecedora, pues parece acercarse notablemente a los puntos de partida de Ilting, pero con ello también la aleja de una solución posible al problema que plantea. Kuhlmann decía que en el último tipo de conflicto yo no estoy obligado a nada de aquello a lo que estoy obligado en el primer tipo de conflicto. Es decir, en el caso de un conflicto de tipo práctico yo no estoy ni siquiera obligado a prestarme a la discusión

de mis objetivos y que yo puedo con derecho ignorar las objeciones de mis oponentes. (Kuhlmann, 1984: 193) Es decir, aquí Kuhlmann parece compartir la idea de Wellmer de que fuera de la argumentación no existe ningún tipo de obligación para mantenerse o entrar en ella. Las obligaciones existen para quien entra y desea voluntariamente permanecer dentro de la argumentación, pero una vez que deseo salir no existen obligaciones que me retengan. De aquí también que, sorprendentemente, Kuhlmann comparta – posiblemente sin saberlo – la misma idea wellmeriana de que la verdadera obligación ética consiste en *ingresar* a los discursos prácticos. Es decir, para Kuhlmann se trata del paso decisivo desde la posición del “egoísta inteligente” a la posición en que se consideran con iguales derechos las pretensiones de validez de todos los afectados. (Kuhlmann, 1984: 194) Para Kuhlmann la tarea más importante de la ética normativa consiste en demostrar que estamos obligados a dar este paso. (Kuhlmann, 1984: 195) Wellmer acordaría totalmente con esta afirmación, pero de ella concluía erróneamente que por ello las reglas de la argumentación no tenían contenido propiamente ético, sino sólo un carácter constitutivo. Lo verdaderamente ético empezaba *antes* de la argumentación y no *en* ella.

De alguna manera, esta distinción entre conflictos sirve a Ilting como punto de partida para señalar el intelectualismo de la ética del discurso. Este consistiría en creer que los conflictos de tipo teórico son como los conflictos de tipo práctico y que, por lo tanto, estos últimos pueden resolverse tan fácilmente o de la misma manera en que se resuelven los primeros. Si bien Wellmer no acusa a la ética del discurso de intelectualista o de cometer una falacia intelectualista señala también una diferencia tajante entre las exigencias de las reglas del discurso y las exigencias propiamente morales. Una de las diferencias estriba en que las reglas del discurso dependían de la voluntad de los sujetos de introducirse en ellas para que cobraran obligatoriedad. Sorprendentemente esta es la cualidad que Ilting resalta que debe tener una *obligación moral*, ser precisamente un acto de reconocimiento producto de la libre voluntad de los sujetos. (Ilting, 1982: 628) Según Ilting, sólo este reconocimiento puede dar lugar a una *obligación de ese tipo*.

Ilting reconstruye la fundamentación de Apel de la ética del discurso en una serie de premisas. (Ilting, 1982: 616) Estas premisas son luego ordenadas de tal manera que dan lugar a un silogismo donde es posible encontrar alguna de las tesis más importantes de la ética discursiva, referidas explícitamente a su contenido ético. Así por ejemplo:

(I) En cada discusión de un problema está presupuesta la comunidad actual de argumentación.

(II) En la comunidad de argumentación está presupuesta la norma fundamental del reconocimiento recíproco de los interlocutores (*Diskussionspartner*).

De ello se sigue según Ilting que:

(III) En cada discusión de un problema está presupuesto el reconocimiento recíproco de los interlocutores. Ilting cree que esta conclusión se extiende en la ética del discurso a todas las acciones con sentido. De esta manera resulta que:

(IV) Todas las acciones con sentido pueden ser comprendidas como argumentos virtuales.

(V) Para todas las acciones con sentido vale por lo tanto (II)

(VI) En todas las acciones con sentido se presupone por lo tanto el reconocimiento recíproco de los compañeros (*Partner*) (Los compañeros que se reconocen recíprocamente se denominan personas).

Finalmente, Ilting deduce dos conclusiones importantes también para la ética del discurso. La primera de ellas resulta de presuponer que todos los hombres pueden ser compañeros en acciones con sentido.

De allí resultaría que:

(VII) En cada acción con sentido se reconoce a todos los hombres como personas.

Todas estas premisas tendrían como conclusión principal, para Ilting el que:

(VIII) En cada discusión de un problema se reconoce a todos los hombres como personas.

Con el objetivo de demostrar que se comete una falacia intelectualista, Ilting no toma estas últimas afirmaciones, sino una de las primeras siete premisas referida a la mentira que dice: "Una mentira haría imposible el diálogo de los que argumentan."

Mediante una serie de ejemplos, Ilting trata de demostrar que la pros-

cripción de la mentira no es absoluta y *a priori*, sino que depende de las circunstancias en las cuales ésta es pronunciada. Así, por ejemplo, cuando una persona casada le dice a una señorita que es soltera (Ilting, 1982: 621), su mentira parece soportar sobre sí una carga importante de inmoralidad. Pero cuando alguien manda a decir que no está cuando lo llaman (Ilting, 1982: 620) esa carga parece reducirse. Finalmente, cuando alguien en un determinado juego da una falsa información nadie dirá, según Ilting, que se está cometiendo una falta moral (Ilting, 1982: 620), sino que la falsa respuesta lo único que hace es ir contra una de las reglas del juego. El objetivo de estos ejemplos que Ilting presenta es poner al descubierto cuáles son las circunstancias en las cuales la mentira es reprochable: cuando la confianza justificada de alguien es abusada y aprovechada en la persecución de fines egoístas o malintencionados. (Ilting, 1982: 622)

Sin embargo, este no es el objetivo final de la argumentación de Ilting. Estos ejemplos apuntan a demostrar que *sólo bajo determinadas circunstancias aquello que se reconstruye a partir de la argumentación puede ser considerado moral*. Es decir, *sólo bajo condiciones específicas las reglas o los presupuestos del discurso tienen un contenido moral*. Pero quien decide esta circunstancia *no es la argumentación en sí misma sino otras circunstancias*. Ilting saca a partir de esta idea una conclusión interesante. Las condiciones ideales de la argumentación *son imperativos hipotéticos*, no categóricos en el sentido de la conocida distinción kantiana. La no admisibilidad de la mentira, en el caso de Apel, estaría restringida al objetivo conjunto de la solución de un problema teórico en la comunidad de argumentación. Ahora bien, si no tomamos parte en este “juego argumentativo”, la mentira bien podría ser tolerada o incluso, en algunos casos, requerida.

Ilting también cree que otra premisa fundamental, posible de ser reconstruida como parte de la fundamentación pragmático-trascendental, es falsa. Ella dice: “En la comunidad de argumentación está presupuesto el reconocimiento recíproco de todos los miembros como interlocutores con los mismos derechos. (Ilting, 1982: 616)”

La refutación de esta última afirmación es importante, porque ella será el pasaje a la propia fundamentación de Ilting de las normas morales fundamentales. En este sentido, Ilting niega que en la comunidad ideal de comunicación se produzca el reconocimiento de los participantes en la argumentación como interlocutores con iguales derechos. Aún más, Ilting afirma que el reconocimiento como personas por los

miembros de la comunidad de argumentación sería incompatible con la persecución del objetivo común en la comunidad de comunicación. (Ilting, 1982: 623) Desde este punto de vista, Ilting piensa que la igualdad de derechos se refiere a los argumentos que deben ser evaluados según su relevancia objetiva, pero sin tener en consideración a las personas que los formulan. En la comunidad de comunicación, orientada a la solución de un problema, los participantes no se reconocen como interlocutores con los mismos derechos sino simplemente como participantes que no llevan a cabo acciones de las cuales deban dar cuenta moralmente. (Ilting, 1982: 625) Este es un pensamiento básico para Ilting: en la comunidad de comunicación se tienen en cuenta los argumentos sin consideración de las personas (Ilting, 1982: 623) y, por lo tanto, quien viola una de las reglas orientadas a la solución de un problema, es *irracional*, pero no pasible de un reproche *moral*, pues no ha lesionado ninguna norma moral obligatoria. (Ilting, 1982: 626)

Es interesante entonces resaltar cuál parece ser la conclusión de Ilting. Cito: Los presupuestos implícitos de una argumentación racional están fundamentados en el esfuerzo por un objetivo común; ellos no contienen, por lo tanto, ninguna norma moral obligatoria, sino simplemente imperativos problemático-hipotéticos, determinados por fines racionales. (Ilting, 1982: 626)

Desde el punto de vista de Ilting, el problema fundamental parece ser entonces que Apel confunde los imperativos. Pensar que los presupuestos del discurso son irrebasables para la argumentación y el pensamiento y, por lo tanto podríamos decir, categóricos, cuando en realidad son *hipotéticos*. Ellos son válidos en la medida en que en la comunidad de argumentación nos orientamos a la solución conjunta de un problema (teórico). Ahora bien, si no tomamos parte en una argumentación con este fin, ellos dejan de serlo. La validez de los presupuestos dependería de la voluntad de los sujetos de participar del discurso. La falacia intelectualista estaría, a su vez, en pensar que los presupuestos de esta comunidad ideal de comunicación podrían ampliarse a la comunidad de las personas libres y responsables (Ilting, 1982: 627), es decir, ser válidos también para los sujetos que no participan en los juegos argumentativos con vistas a la solución de problemas teóricos.

II. La fundamentación de Ilting de las normas morales obligatorias

También Ilting ha intentado la fundamentación de una norma moral fundamental, que él a su vez ha adoptado de la filosofía del derecho hegeliana. La norma moral fundamental sería para él aquella que Hegel menciona al principio de la *Filosofía del Derecho*: “sé una persona y respeta a los demás como personas” (Hegel, 1969: § 36). Es importante destacar aquí cómo se resuelve el problema de la *fundamentación* de este principio. Pues bien, Ilting afirma que sólo puede descansar *en el libre reconocimiento de los individuos como una obligación*, pues si los individuos no la reconocen *voluntariamente* esta norma carece de obligatoriedad alguna. Es decir, para que quede claro, la obligación se genera en el mismo acto de reconocimiento, no en una fundamentación teórica, sino en una *decisión* que los sujetos toman de someter sus voluntades a la obligación que impone la norma. Lo único que se puede hacer desde la teoría es señalar las consecuencias desfavorables que puede tener no someterse a las obligaciones que prescribe la norma. Pero la teoría no puede por sí misma fundamentarla. De hecho, esta es la estrategia adoptada por Ilting que, en consonancia con el planteo contractualista de Hobbes, consiste en señalar como alternativa al reconocimiento de la norma fundamental la amenaza de una vuelta a un estado de naturaleza, en el cual la guerra de todos contra todos es aquello que predomina.

En verdad, Ilting concibe aquí otra idea que por su proximidad con un pensamiento de Apel conviene citar. Como se dijo, el fundamento de la obligatoriedad de una norma sólo puede encontrarse en el libre reconocimiento de las personas (Ilting, 1982: 630), es decir, la exigibilidad de un orden sólo puede estar basado en la voluntad libre de los individuos que se predisponen a acatarlo y así restringir su libertad. Ahora bien, en este mismo acto de reconocimiento de la norma por parte de los sujetos, ellos entablan una relación entre sí en la que se reconocen como *personas*. (Ilting, 1982: 631)

Podría preguntarse aquí a Ilting qué sucede con los individuos que no acatan o no prestan su reconocimiento a un conjunto de normas a las cuales un grupo de sujetos ha dado su reconocimiento. En función de las ideas que Ilting viene desarrollando hasta aquí se ve obligado a sostener que, para quienes rehúyen el reconocimiento de una norma, ésta claramente no es obligatoria. La obligatoriedad, como se vio,

surge en el acto del reconocimiento. Sin embargo, teniendo en cuenta que el reconocimiento es también a la vez un reconocimiento de los individuos como personas, Ilting señala que quien rehúsa el reconocimiento de una norma debe renunciar también a *su reconocimiento como persona*. Con la renuncia o el rechazo del reconocimiento de un determinado sistema de principios, se excluye el actor a sí mismo de la comunidad que se constituye en torno al reconocimiento de un determinado conjunto de normas (Ilting, 1982: 633) y que es la instancia decisiva en la constitución de los sujetos como personas. Es decir, con el rechazo, el actor deja de ser una *persona* para quienes se reconocen en un determinado conjunto de normas.

Ilting da un paso más allá. Así afirma que en la restricción voluntaria existente en el acto de reconocimiento de una norma el individuo alcanza un status superior al hecho de ser puramente racional. Con esta restricción voluntaria el sujeto alcanza *la dignidad humana*. (Ilting, 1982: 633) Teniendo en cuenta esta última aseveración Ilting puede dar una respuesta a una pregunta acuciante y que sobrevuela todas estas indagaciones como una tarea que en última instancia debe poder resolverse. Ella se refiere a la cuestión de qué nos motiva a ser morales, en última instancia, con qué motivos podemos responder a la pregunta ¿por qué debemos ser morales? Ilting afirma que una respuesta a la pregunta por la motivación que nos lleva al reconocimiento de determinadas normas debe claramente buscarse en el status que se alcanza en ese mismo acto de reconocimiento, a saber, la dignidad humana. (Ilting, 1982: 634)

De alguna manera Ilting da una respuesta a una cuestión que en Apel también parecía insuficientemente respondida. Pues en este punto, para Apel no parece existir otro tipo de motivación que no sea una motivación racional no egoísta en el sentido de reconocer como obligatorio un principio universal de justicia. (Apel, 1990: 88) Pero es claro también en algún punto que aquí Apel permanece muy por debajo de los umbrales por él mismo trazados con su pragmática trascendental del lenguaje, pues tomando como punto de partida su mismo planteo debería reconocer que existe también siempre una obligación de *entrar* en los discursos. Es decir, Apel no debería confiar simplemente en la *motivación racional* de los individuos para ingresar en el juego de la argumentación y debería tener en cuenta esta obligación previa de entrar en el discurso. (Apel, 1990: 87) Teniendo en cuenta esta última afirmación, Apel trae a colación luego otro argumento más importante,

en este sentido sí apoyado sobre la estructura de la pragmática trascendental del lenguaje y que se pone en juego en la discusión con Popper en torno a la decisión a favor del racionalismo, pero que excede los límites de este trabajo.

Pero entonces se toca aquí nuevamente un punto que ya ha sido abordado, es decir, también está presente en Ilting la idea de que la moral es un juego que *podemos elegir jugar o no*. Y no sólo ello, la *obligatoriedad moral* en sí misma dependería de nuestra voluntad de reconocerla como tal. Sobre el primer punto, es decir, la idea de que la moral es un juego que puede elegirse jugar (o no), en algún sentido, debe acordarse. Sería necio y peligroso negar en todo momento *la libertad para el mal*, como se la ha llamado. No obstante, una cosa es fundamentar una obligación y otra muy distinta es determinar a la voluntad para someterse a esa obligación. Aquí también Ilting parece confundir estos dos planos y pensar que como siempre es posible una libertad para el mal no es necesaria una fundamentación de las obligaciones de la moral. En este sentido, se vuelve a presentar aquí la instancia de la obligatoriedad normativa como un acto de la *voluntad*.

Con este último pensamiento, Ilting termina de delinear los rasgos centrales de su planteo que, como bien ha señalado Apel, es claramente decisionista. (Apel, 1990: 75) Con ello también acerca su postura sobre el tema de la fundamentación a la de aquellos que sostienen que en última instancia no existe la posibilidad de una fundamentación racional que obligue a los seres racionales a adoptar una norma como vinculante, pues toda obligación normativa sólo puede surgir a través de una *decisión*, es decir, es producto de una voluntad de reconocerla como tal. En este punto también confluyen, como se verá, los planteos no sólo de Ilting sino el de Popper y el de otros pensadores como Günther Patzig y Paul Lorenzen. (Apel, 1990: 77; Patzig, 1975; Lorenzen, Schwemmer, 1982)

Es interesante también destacar en la propuesta de Ilting que, según ella, debe ser abandonada la idea de una obligación para todos los seres racionales *previo* a todo acto de reconocimiento. Es decir, en tanto actores racionales no nos encontramos sometidos a ningún tipo de obligación previo a que nosotros mismos, y por nuestra propia voluntad, hayamos reconocido una obligación a la cual someternos. Aquí aparece una idea, presente más adelante en este trabajo también en Popper, de una *decisión* por la razón, pero en este caso con respecto a las obligaciones morales. Sin embargo, tanto a este caso, como tam-

bién al de Popper, pueden hacerseles las *mismas* objeciones. Pues podría señalársele a Ilting que en la decisión previa por cualquier forma de obligación moral ya se han reconocido las reglas de la argumentación a las cuales él niega contenido moral. En este sentido, puede traerse a colación aquí el argumento de Apel de que no es posible una elección racional, y ni siquiera una elección sin más, sin presuponer necesariamente una comunidad ideal e ilimitada de comunicación.

Pero antes de concluir quisiera señalar otra falencia que es posible encontrar en el planteo de Ilting. Pues previo a mostrar como Ilting, Popper y otros pasan por alto un conjunto de adquisiciones que sólo serán sacadas a la luz por el giro pragmático lingüístico de la filosofía, es posible rastrear en él un error grave que sí podría haber sido descubierto por él mismo.

En este sentido, no es posible de ningún modo pensar, como hace Ilting, que la obligatoriedad de las normas surge en un acto libre de la voluntad de los individuos. Este punto ha sido ampliamente detectado por Apel en un par de ocasiones (Apel, 1973: 415ss.; 1990: 73, 83), por lo que no me extenderé demasiado sobre él. Si se siguió correctamente la exposición de la forma que tiene Ilting de entender la obligatoriedad de las normas, puede verse fácilmente que ésta puede tener graves consecuencias. Pues también las normas inmorales pueden ser reconocidas en su obligatoriedad por un conjunto de hombres pensando que son correctas o que sólo tienen efectos perjudiciales para otro conjunto de personas. Incluso un grupo de individuos pueden dar reconocimiento y obligatoriedad a unos principios que están basados intencionalmente en la exclusión de otro grupo de agentes. Ejemplos históricos de este tipo de fenómenos abundan. Como ha señalado Apel entonces, la libre aceptación de las personas puede ser una condición necesaria, pero nunca suficiente para la validez de las normas. (Apel, 1973, II: 415s.; 1990: 68s.)

Teniendo en cuenta esta última afirmación, la teoría ético normativa no puede limitarse a señalar, como piensa Ilting, las consecuencias perjudiciales que se seguirían de no reconocer como obligatorias un conjunto de normas. La justificación normativa de un orden no puede igualarse con la implicación en un juego, en el que un agente se involucra si ve que puede obtener de este juego un conjunto sustanciosos de beneficios. Mucho menos se puede pensar que la constitución misma en tanto personas y la dignidad que la acompaña puede remitirse a esta elección egoísta (Apel, 1990: 71) en la cual se evalúan las conse-

cuencias perjudiciales y beneficiosas que pueden obtenerse de participar o no en un determinado orden. La viabilidad de todos estos modelos de obligatoriedad contractual, basados en el libre reconocimiento, que en última instancia equivalen a un decisionismo ético, solo puede sostenerse si se presupone una norma fundamental cuya validez a su vez no descansa en un acto de la voluntad libre de los actores. (Apel, 1990: 85ss.)

En este sentido, tanto Apel como Maliandi han sostenido que el planteo de Ilting en torno al reconocimiento como condición de la obligatoriedad de una norma puede ser necesario. Es decir, el reconocimiento puede funcionar a modo de reaseguro de la *vigencia* de la obligatoriedad de un conjunto de normas. Si se da fundamentación a una norma, pero esta no es reconocida fácticamente por nadie su efectividad se ve reducida como norma. Toda regla necesita que una vez fundamentada sea reconocida mediante el seguimiento fáctico para dar sentido a esa validez.

Sin embargo, dicho planteo es también por lo señalado anteriormente insuficiente. La validez de una medida no descansa sólo en el reconocimiento fáctico de un conjunto de personas que lo hacen por miedo a las consecuencias que pueden seguirse de su no reconocimiento. Los peligros de una fundamentación decisionista han sido ya bien destacados anteriormente en este escrito. En este sentido, el planteo de Ilting necesita ser compensado por una fundamentación fuerte al estilo apeliano o como el que el propio Maliandi ha propuesto.

Así entonces queda delineada en la propuesta de Maliandi (en concordancia con la de Apel) una distinción entre un reconocimiento de tipo fáctico, como el que Ilting propone, y un reconocimiento necesario de tipo trascendental de las personas en tanto participantes de un discurso, como el que podría reconstruirse a partir de la argumentación. A partir de esta diferenciación insiste Maliandi sobre la complementariedad de la propuesta de Ilting y la de Apel. Un reconocimiento trascendental no sólo no es incompatible con un reconocimiento de tipo fáctico sino que lo necesita como una forma de garantizar la vigencia y efectividad del discurso y de los presupuestos a partir de él reconstruidos.

Esto Ilting no lo aceptaría, pues el reconocimiento deducido a través del discurso recae en el intelectualismo ya mencionado y el único posible es entre personas libres por fuera del discurso. Asimismo, como se ha mencionado, para Ilting no existe en el discurso un reconocimiento de personas en tanto personas como ocurre en el ámbito de la moral,

sino que en la argumentación sólo se tienen en cuenta las razones que se esgrimen y no las personas, por lo que no es posible hablar de reconocimiento propiamente en el discurso como piensan Apel y Maliandi.

Ahora bien, el reconocimiento trascendental de la pragmática debe encontrar algún punto empírico a partir del cual reconstruirse. En el caso de Apel está bien claro: es no sólo a partir del discurso, sino también a partir del pensamiento que puede reconstruirse una forma de reconocimiento de las personas en cuanto tales. La atribución de todo sentido, al lenguaje o a las acciones, tanto desde la perspectiva del actor como del observador, presupone la existencia fáctica de una comunidad de lenguaje. Esta es una idea central de la pragmática trascendental presentada bajo la denominación de “crítica trascendental del sentido”.

En el caso de Maliandi, este punto a partir del cual reconstruir un reconocimiento trascendental presenta alguna indefinición. Si bien la noción central de “crítica trascendental del sentido” aparece en el texto explícitamente, Maliandi no la vuelve a retomar o desarrollar en ese texto. Está claro que la reconstrucción trascendental del reconocimiento se realiza a partir del discurso explícito, pero nada se dice de la idea apeliana de que ya en el pensamiento debe presuponerse la existencia de una comunidad de lenguaje.

Esto sugiere algún tipo de reflexión sobre el lugar que puede haber llegado a adoptar el lenguaje y el giro lingüístico en el pensamiento de Ricardo Maliandi. Pues si bien el discurso es fundamental como fuente de normatividad, no aparece *in extenso* desarrollada la idea contenida en la crítica trascendental del sentido: aunque no haya ninguna forma de discurso explícito, ya en el pensamiento de la atribución de un sentido a las cosas del mundo debemos presuponer al lenguaje. Con esta idea se le da al lenguaje una facultad de constitución de la experiencia y con ella la pragmática trascendental se alinea al giro lingüístico emprendido por Heidegger y Wittgenstein. Es decir, no aparecen en Maliandi con la centralidad que parecen tener en Apel la capacidad *ontológica* del lenguaje aplicada a la realidad social, la identidad personal o la realidad en general.

Esto parece indicar la idea de una normatividad del lenguaje o del discurso en la ética, pero sin giro lingüístico en la obra de Maliandi. Como prueba de esta sugerencia puede pensarse en el conjunto de pensamientos de Maliandi en torno a la antropología y otras disciplinas que entran en tensión con algunas de las afirmaciones del giro lingüístico.

Todo el rescate de la obra de Hartmann, especialmente las ideas referidas a la conflictividad, tiene como objeto un tipo de reflexión filosófica que no ha sido desarrollada bajo las premisas del giro lingüístico tal como el que la pragmática trascendental procura continuar. Es por ello que muchos de estos intentos de compatibilizar algunas ideas pre giro lingüístico con la pragmática de Apel han llevado a no pocas controversias. Tal vez sea apropiado caracterizar el conjunto de la obra de Malyandi como localizada en este terreno de tensión entre dos paradigmas filosóficos y como uno de los intentos más agudos de compatibilizarlos.

III. Algunas conclusiones

Por último, antes de terminar este trabajo, debe abordarse la imputación central contra la ética del discurso de que ella recae en una “falacia intelectualista”. Para Apel, detrás de este reproche se esconde la idea de que una propuesta normativa, basada en una comunidad ideal de comunicación, ignora el entramado político, institucional, histórico que regula las relaciones *reales* entre los hombres.

A esta imputación Apel ha respondido con una diferenciación arquitectónica dentro de la ética del discurso. Así ya forma parte de la estructura clásica de la ética apeliana la distinción entre una parte A, referida a la fundamentación del principio moral fundamental, y una parte B referida a la fundamentación de las condiciones de aplicación. Asimismo, dentro de la parte A, Apel ha distinguido dos niveles. Un primer nivel donde se encuentra la fundamentación última del principio del discurso y un segundo donde se fundamentan las normas concretas, históricas que regulan las relaciones prácticas entre los hombres.

No voy a extenderme más sobre este último punto, pues ha sido abordado en múltiples ocasiones. (Apel, 1984; 1988: 69-216; 1992: 29-61) Solo voy a mencionar que es de esta manera como Apel puede responder, a mi entender de una manera satisfactoria, al reproche de intelectualismo que Ilting dirige contra la ética del discurso. Esta ética, a diferencia de otras propuestas de fundamentación de normas también enmarcadas dentro de los planteos deontológicos, ha dedicado gran parte de su reflexión al problema de la realización o aplicación de la moral a una eticidad concreta. Este punto de partida la ubica de antemano ante un cuidado por las contingencias históricas tanto de las instituciones como de las condiciones socioculturales en general de la situación donde va a aplicarse el principio del discurso. En este

sentido, difícilmente podría imputársele a la ética discursiva un “déficit de realidad”, en el sentido de un “desconocimiento de las funciones de orden del Estado y de las instituciones” (Apel, 1982, I: 334), cuando la transformación de una ética del discurso en una ética de la responsabilidad y el desarrollo de una parte B dentro de la ética del discurso deviene precisamente en atención a la conservación de las condiciones de la comunidad *real* de comunicación.

Así, en el devenir de la *Ética del Discurso* en una *Ética de la Responsabilidad*, y en la distinción dentro de ella de una parte B, se encuentra el entrecruzamiento entre la comunidad ideal de comunicación y la *real*. (Apel, 1995: 164) Este entrecruzamiento tiene como consecuencia que no sólo en la aplicación, sino también en la fundamentación de la *Ética del Discurso* debe considerarse, además del principio que prescribe una solución argumentativa de los conflictos, el estado histórico socio-cultural de la situación “de llegada” en la aplicación. Cito a Apel: “Ya en la fundamentación última del principio de la ética se debe tomar en consideración no sólo la norma fundamental de la fundamentación consensual de las normas, reconocida en la anticipación contrafáctica de las relaciones ideales de comunicación, sino que además, también hay que tener en cuenta la norma fundamental de la responsabilidad referida a la historia -la de la cura (Sorge)- para la conservación de las condiciones naturales de vida y de los logros histórico-culturales de la comunidad real de comunicación existente, de hecho, ahora” (Apel, 1995: 165).

Sin embargo, esto no puede satisfacer los críticos “realistas” -basados en una concepción escéptica del hombre y del ámbito político en general- que, pese al objetivo de conservar las condiciones socioculturales, señalan que la ética discursiva ignora o subestima el entramado de intereses egoístas que guían sus acciones a través de una racionalidad estratégica o, incluso, que representan sistemas de autoafirmación como la familia o el Estado. En este sentido, afirman que pretender llevar a la práctica las condiciones de una comunidad ideal de comunicación llevará al fracaso o tendría nuevamente aquí consecuencias peligrosas. (Lübbe, 1992, 2001)

Sin embargo, me parece que esta idea tampoco es atribuible a la ética del discurso y se subestima con ella la transformación que ésta opera sobre los puntos débiles de la ética kantiana. Pues, si bien la ética discursiva utiliza un concepto de discurso argumentativo basado en una separación idealizante entre racionalidad consensual-argumen-

tativa y racionalidad estratégica (Apel, 1982, I: 342s.), no afirma que una realización de sus principios pueda resolverse solamente con la primera. Presuponer esto sería una utopía, y pondría necesariamente en peligro a quienes procurasen llevar a la práctica principios morales y a los sistemas de autoafirmación que ellos representan. Por ello, frente a uno de los problemas básicos que plantea la realización de principios morales, a saber, que a mi práctica de acuerdo a normas morales debe corresponder efectivamente un comportamiento moral del resto de los individuos, una acción planteada sólo en términos de un “discurso liberado de la carga de acción” puede poner en peligro al agente que quisiera llevar a la praxis sus principios morales. Si bien, como se dijo, la ética del discurso parte de la separación entre racionalidad argumentativa y estratégica, no afirma que sea posible, ni tampoco deseable, una aplicación sin dar lugar a una racionalidad de este último tipo. De hecho, Apel sostiene que esta relación de tensión entre ambos tipos de racionalidad -tensión que para Apel constituye “la paradoja básica de la ética política” (Apel, 1982, I: 208)- es la que permite vislumbrar una aplicación del principio del discurso más allá de donde las condiciones de la moralidad y el derecho de una forma concreta de vida lo permitan por sí mismas. (Apel, 1995: 180)

Referencias

- Apel, K.-O. (1982), *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik* en W. Vosskamp (ed.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Bd. I, Stuttgart: Metzler
- Apel, K.-O. (1984), “Ist die philosophische Letzbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?” en K.-O. Apel et. al. (Hrsg.): *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik*, Bd. II, Frankfurt a. Main, Fischer-Taschenbuch Verlag
- Apel, K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Apel, K.-O. (1990), “Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß?” en K.-O. Apel (ed.), in Verbindung mit Riccardo Pozzo, *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog
- Apel, K.-O. (1992), “Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?” en Apel, K.-O. & Kettner, M. (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Apel, K.-O. (1995), *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*, Barcelona: Paidós

- Hegel, G. W. F. (1969), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Ilting, K.-H. (1982), "Der Geltungsgrund moralischer Normen", en W. Kuhlmann, D. Böhler (eds.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kuhlmann, W. (1984), "Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?", en K.-O. Apel et al. (eds.), *Funkkolleg praktische Philosophie / Ethik: Studentexte*, Weinheim u. a.: Beltz
- Kuhlmann, W. (1985), *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg i. Br.: Alber
- Lorenzen, P., Schwemmer, O. (1982), *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim
- Lübbe, H. (1992), *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie*, Stuttgart: Reclam
- Lübbe, H. (2001), *Politik nach der Aufklärung: Philosophische Aufsätze*, München: Wilhelm Fink
- Maliandi, R. (1990), "Anerkennung oder Argumentation? Zur Erörterung einer scheinbare Antinomie in der gegenwärtigen Ethik" en K.-O. Apel und R. Pozzo (eds.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog
- Patzig, G. (1975), *Ética sin metafísica*, Buenos Aires: Alfa

RESUMEN

En el siguiente trabajo se exploran algunas relaciones entre la noción de “reconocimiento” y el concepto de “discurso” tal como es posible establecerlas a partir del escrito de Ricardo Maliandi *Anerkennung oder Argumentation?* Se desarrolla primero una objeción contra la ética del discurso que resalta la importancia del reconocimiento como fuente de normatividad. Luego de presentar las respuestas de la pragmática trascendental a ese tipo de objeciones, se reconstruyen los intentos por diferenciar entre un reconocimiento de tipo fáctico y un reconocimiento trascendental. Finalmente, se presentan algunas sugerencias sobre el discurso y el giro lingüístico en la obra de Ricardo Maliandi.

Palabras clave: Reconocimiento, discurso, ética del discurso

ABSTRACT

This paper explores some connections between the notion of “recognition” and the concept of “discourse” as it is possible to establish in Ricardo Maliandi’s writing *Anerkennung oder Argumentation?* First, it develops an objection against the Ethics of Discourse that highlights the importance of recognition as a source of normativity. After presenting the transcendental pragmatic responses to such objections, it reconstructs the attempts to differentiate between a factual and a transcendental type of recognition. Finally, some suggestions about discourse and the linguistic turn in the work of Ricardo Maliandi are presented.

Keywords: Recognition, discourse, discourse Ethics

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel erörtert einige Beziehungen zwischen den Begriffen „Anerkennung“ und „Diskurses“, so wie sie ausgehend von Ricardo Maliandis Arbeit *Anerkennung oder Argumentation?* definiert werden können. Zunächst wird ein Einwand gegen die Diskursethik entwickelt, der die Bedeutung der Anerkennung als Quelle der Normativität hervorhebt. Nach der Präsentation der Antworten der Transzendentalpragmatik auf diese Art von Einwänden werden die Versuche rekonstruiert, zwischen einer Anerkennung faktischer Art und einer transzendentalen Anerkennung zu unterscheiden. Anschließend werden einige Anregungen zum Diskurs und der linguistischen Wende im Werk von Ricardo Maliandi vorgestellt.

Stichwörter: Anerkennung, Diskurs, Diskursethik

Alexander von Humboldt



Stiftung / Foundation

We Quest the Best

The Alexander von Humboldt Foundation grants

Research Fellowships and Research Awards for long-term research periods in Germany

Programmes are open for highly qualified
scientists and scholars from

all countries

(for Germans: research stays abroad)

all disciplines

usually holding a Ph.D.

Apply any time!

Alexander von Humboldt Foundation

Jean-Paul-Strasse 12

D-53173 Bonn

phone: ++49-228-833-0

fax: ++49-228-833-199

e-mail: select@avh.de

<http://www.humboldt-foundation.de>

DAAD

Centro de Información y Asesoramiento

La representación del DAAD en Argentina
está a su servicio para toda consulta
relacionada con estudios en Alemania,
programas de becas del DAAD, universidades
y profesores en Alemania.

Con la finalidad de brindar información
acerca de las posibilidades que ofrece el sistema
universitario alemán, nuestro equipo de trabajo
también organiza eventos informativos
en las universidades argentinas y realiza presentaciones
en las ferias universitarias.
¡No dude en contactarnos!

DAAD

Servicio Alemán de Intercambio Académico

Corrientes 319, 1º Piso, sala 6
C1043AAD Buenos Aires
Tel./Fax: +54 - 11 - 4314 4722
daad@house.com.ar
www.daad.com.ar

LA PASIÓN SEGÚN MALIANDI.

Lo humano en el marco de la fenomenología de la conflictividad

Gustavo Salerno

Dice Pascal: “La razón actúa con lentitud y con tantas miras sobre tantos principios, que ha de tener siempre presentes, que a cada momento se adormece o se extravía por no tener presentes todos sus principios. El sentimiento no obra así: actúa en un instante y siempre está dispuesto a actuar” (1981: § 821, 238). Este antagonismo entre razón y sentimiento hacía deducir al parisino la menesterosidad de poner la fe en el segundo, a fin de evitar vacilaciones. Demora, enredo, conmoción: este es el *logos* dubitativo y crítico; arrojo, resolución, riesgo: he aquí al *pathos* deseante y dispuesto. Pero la exigencia en cuestión no supone que el hombre se reduzca a uno de los términos en oposición. Antes bien, la opción por el sentimiento debe evitar incurrir en unilateralidad: “dos excesos, excluir la razón, no admitir más que la razón” (*ibíd.*: § 184, 72). En vistas de esto, Maliandi es un inesperado pascaliano. Él parafrasea y asume la reflexión recién citada del siguiente modo: “lo auténticamente racional consiste en descartar que todo sea irracional, pero también que todo sea racional” (2010: 29). Ni orden o desorden absolutos, ni caos o armonías definitivos. Es cierto que una metafísica provisional estaría dispuesta a asumir que el “fondo” de lo real consiste en una u otra cosa; pero una filosofía práctica instalada en el mundo de la vida parte de la evidencia de “primer plano” (cf. *ibíd.*: 26) de que, en efecto, se *dan* lo uno y lo otro. A esta constatación se llega partiendo de una fenomenología.

La filosofía práctica de Maliandi es, entre otras cosas, un lúcido intento de exploración de las intersecciones que tienen lugar entre *logos/pa-*

thos, las que se analizan desde dos grandes campos: la antropología filosófica y la ética. Ellas son tan complementarias como distinguibles. Esto último se advierte cuando además de las preguntas acerca de cuáles son y de dónde provienen los conflictos morales, por qué acontecen y qué consecuencias implican, cómo se resuelven o minimizan, sumamos esta otra interrogación: *quién* tiene y está en conflicto.

En la ética convergente ese *quién* es una comunidad: efectivamente, en acuerdo con la teoría de la acción comunicativa de Habermas y con la pragmática trascendental de Apel, Maliandi asume la transformación del “yo pienso” en un “nosotros argumentamos”, equivalente a una comunidad de comunicación a la que ya siempre pertenecemos en tanto que seres racionales y lingüísticos, es decir: *en tanto partícipes del logos*. En la antropología filosófica de Maliandi el *quién* es lo humano, la condición humana, o el hombre concreto. Para llegar a este posicionamiento Maliandi tiene en cuenta otros aportes de la historia de la filosofía que los antes citados: Scheler, Hartmann, Simmel, Gehlen, Plessner, etc.; y aportes de la cultura en general: Lorenz, Freud, Machado, Paz, Pavese, entre otros. El resultado al que arriba Maliandi es el de que en lo humano se conjugan *tanto el logos como el pathos*: es más, la condición humana está dada por un inestable interjuego entre esas dos “tendencias”.

Parece posible considerar que la *Ética convergente* publicada en tres tomos (2010, 2011, 2013) representa un punto de intersección entre los *quién* antes mencionados. El *logos* de la comunidad de comunicación -*logos* en que Maliandi aloja la instancia principal y principal de la moral- sería el mismo que la antropología filosófica localiza en tensión con el *pathos*, aunque sin la transformación semiótica antes señalada. Así se advierte en la exposición que Maliandi ofrece en el primer tomo de su *Ética*, donde la descripción del conflicto razón/pasión es parte de los estudios fenomenológicos preparatorios e indispensables para la fundamentación de una ética convergente.

El hecho de que Maliandi sostenga explícitamente: “he tomado como supuesto básico el de que los principios [morales] se encuentran en el *logos*, no en el *pathos*” (2010: 230-231), seguramente ha contribuido -a pesar del propio Maliandi- a que se repare menos en el conflicto que estas tendencias traban entre sí. Y, por cierto, no sólo entre sí, sino también consigo mismas, por lo que se pueden explorar también los conflictos intralógicos e intrapáticos. Este breve trabajo pretende ser una modesta contribución a recuperar en nuestras discusiones sobre

la ética convergente esa dimensión antropológico-filosófica sobre la que Maliandi trabajó, en su obra final, desde una fenomenología de la conflictividad.¹

1. La fenomenología de Maliandi

El primer tomo de la *Ética convergente* de Maliandi se subtitula “Fenomenología de la conflictividad” (2010). Representa el paso inicial y obligado en camino hacia una “Aporética de la conflictividad” (2011) y a una “Teoría y praxis de la convergencia” (2013). Inspirado en Hartmann, Maliandi opta por proceder al inicio fenomenológicamente con el propósito de “tener presentes los datos y no contrariarlos en las ulteriores investigaciones” (Maliandi, 2010: 66). Esos “datos” son los conflictos, cuyo seguimiento no debería ocultarnos la conflictividad (Maliandi, 2010: 39), y con ellos se piensa no sólo en la lucha efectiva, “sino también la tendencia a ella, la tensión que la precede y/o la hace posible” (Maliandi, 2010: 33). A decir verdad, Maliandi no ofrece en el primer tomo de su *Ética* una caracterización del método fenomenológico, sino que habiéndolo anunciado pasa a aplicarlo a lo largo de todo el texto.

Para sucintamente fijar lo que este método implica es preciso recurrir a otros trabajos en los que Maliandi dedica algunas consideraciones al mismo. No es el caso, como podría esperarse, de “Axiología y fenomenología” (1992a), sino el de *Hartmann* (1992b) y el de *Ética: conceptos y problemas* (2004). En el breviarío sobre el filósofo alemán, Maliandi señala que para Hartmann “la previa descripción de los fenómenos permite atenerse a los hechos y es, por tanto, fundamental e imprescindible” (1992b: 9-10) en toda investigación filosófica, aunque insuficiente por sí misma: su función consiste en aportar los cimientos para la problematización de lo que ella describe (aporética) y para la propuesta de soluciones (teoría). Esto interesa especialmente a Maliandi, es decir, la circunstancia de que el método fenomenológico “no tiene por qué excluir, para otros momentos de la tematización, el empleo de otro métodos” (2004: 83). La exposición final de su ética convergente asume como propia la articulación fenomenología-aporética-teoría.

Procedimentalmente, entonces, el paso inicial consiste -señala Hartmann- en “la aprehensión de algo que existe aun antes de todo conocimiento y es independiente de éste (...) y anterior a todo examen fundado en puntos de vista” (Maliandi, 1992b: 40). En sintonía con ello, Maliandi presenta algunas indicaciones acerca de la aprehensión de

las vivencias (*Erlebnis*) de un conflicto, siendo la fundamental la que sigue: en las vivencias lo primero que se da es una actitud que interrumpe la indiferencia. Tal actitud no es única e invariante: las hay propugnadoras (o maximizadoras) e impugnadoras (o minimizadoras) del conflicto. Luego de haber planteado esta distinción Maliandi interrumpe la descripción fenomenológica para afirmar que, si bien la conflictividad es ineliminable, la racionalidad práctica se corresponde con la actitud de rechazo del conflicto, procurando evitarlos, postergarlos, resolverlos, mitigarlos o regularlos (Maliandi, 2010: 79-80). Esta tesis, en efecto, excede en mucho la descripción y la simple aprehensión fenomenológica que Maliandi se ha impuesto. En la comprensión -y no sólo descripción- de la “actitud crítica” conviven tanto el reconocimiento racional de la conflictividad como la ruptura, emotiva y valorativa, de la indiferencia ante aquélla.

Otras dos observaciones relevantes en torno a la vivencia del conflicto conciernen al significado de éste, y a la diferenciación entre “estar en” y “tener” un conflicto. La confrontación entre dos unidades es significada como conflicto si se cumplen dos condiciones: representar una amenaza recíproca para dichas unidades, y representar una amenaza a una unidad mayor que las abarca (v. 2010: 68). Señalo muy brevemente esta cuestión, pero le otorgo una especial importancia, pues, respecto del conflicto *logos/pathos*, la unidad abarcante amenazada es el hombre, por lo que se observa que la fenomenología de la conflictividad presupone una concepción antropológico-filosófica determinada. Con ella se afirma: lo que *constituye* al hombre es una doble tendencia: razón y pasión (o inteligencia y sentimiento). Asimismo, Maliandi afirma que el *ethos* es un fenómeno cultural atravesado por lo conflictivo en dos sentidos: “*está en* conflicto con la naturaleza (en la medida en que procura, por ejemplo, la protección de los individuos más débiles o el cumplimiento de la justicia), lo cual se juega en el seno de lo humano, compuesto de naturaleza y cultura; y es, además, constitutivamente conflictivo: los conflictos son su sustancia propia, es decir, *tiene* conflictos...” (Maliandi, 2010: 75). Esta distinción representa un verdadero aporte de la fenomenología de Maliandi, pues le permitirá ir desglosando y describiendo a lo largo de *Ética convergente* (y no sólo en su primer tomo) un vasto campo de la experiencia intramoral, sea respecto del ya señalado conflicto entre razón y pasión, sea de otros conflictos generales (justicia-libertad, convicción-responsabilidad, pureza-plenitud, ayuda-respeto, etc.).

2. Lo humano

La ética convergente es un programa de investigación en filosofía práctica. Como tal, se encuentra abierto a relecturas, profundizaciones y apropiaciones. Por mi parte, sostengo que la ética de Maliandi es complementaria -o convergente- con una antropología filosófica. Por cuestiones de espacio, dejo de lado el análisis acerca de si, y en qué medida, esta antropología filosófica ya viene desarrollada con anterioridad al estricto marco de la fenomenología de la conflictividad. Me ciño por el momento a ese contexto preciso.

Lo primero que debo señalar es el hecho de que el propio Maliandi no manifiesta en ningún momento hacer una antropología filosófica complementaria -o convergente- con su ética. Él trata de avanzar hacia la teorización de la conflictividad -entendida en clave hartmanniana, como propuesta de soluciones a problemas morales específicos-, evidenciando primero lo que se da, lo que se muestra, lo que aparece en conflictos concretos. Ahora bien, al cumplir con esta tarea “la ética convergente reconoce no sólo conflictos (y posibles convergencias) immanentes de la razón, sino también conflictos (y posibles convergencias) entre lo racional y lo emocional” (Maliandi, 2010: 91). Es en el análisis del conflicto razón-pasión que Maliandi, así lo entiendo yo, aporta una serie de consideraciones a las que cabe comprender como antropológico-filosóficas, complementarias -o convergentes- con su ética. Podría verse así que fenomenología, ética y antropología quedan integradas en el curso de su exposición.

Dice Maliandi: “en el conflicto auténtico entre el *logos* y el *pathos* no se trata de averiguar cuál de los términos tiene prelación sobre el otro, sino, ante todo, de reconocer su insuperable mezcla de oposición y complementariedad” (Maliandi, 2010: 201). Razón y pasión no sólo pueden determinar, sino que de hecho determinan, las acciones voluntarias. Es más, para Maliandi una y otra son los “resortes de la acción humana voluntaria” (Maliandi, 2010: 203). Pero no sólo esto: adopta como punto de partida de su filosofía práctica “el supuesto de que tanto la razón como la emoción representan factores determinantes (*o constitutivos*) de lo humano” (Maliandi, 2010: 202; subrayado en el original).

Resortes, factores determinantes, instancias constitutivas: lo que así se caracteriza no es algo contingente del hombre. Son enunciados fundamentales de una antropología filosófica. Es cierto que el conflicto *logos/pathos* cumple una función metodológica precisa —“puede servir

para observar con mayor claridad la conflictividad del *ethos*" [*loc. cit.*], y "es una sobresaliente manifestación de ésta" [Maliandi, 2010: 215]-, pero no debería perderse de vista la circunstancia de que, al haber transitado el camino de la exposición de los conflictos logo-páticos, intralógicos e intrapáticos, Maliandi insista: "los conflictos anteriormente expuestos interesan como intramorales, y acontecen en un nivel muy general, vinculado al *hecho básico de que los seres humanos somos racionales y emocionales a la vez*" (Maliandi, 2010: 242; subrayado mío). Según creo, ese "a la vez" queda aproximadamente disimulado o encubierto al hacer del *logos* el lugar principal y principal de los principios morales. Para no relegar ese "hecho básico" que da cuenta de quiénes somos debemos interpretarlo desde la intersección ya señalada entre ética, fenomenología y antropología.

3. Pasión, sin ti no soy

Ni apatía ni ilogicidad; ni logofobia (miedo a la razón) ni alexitimia (incomprensión intelectual de la esfera afectiva): entre *logos* y *pathos* no sólo hay conflicto, sino también posibles convergencias. Olvidar o negar uno de los términos es, en sentido lógico, unilateralidad; en sentido antropológico, amputar lo humano.

Maliandi afirma que "en el conflicto auténtico entre el *logos* y el *pathos* no se trata de averiguar cuál de los términos tiene prelación sobre el otro, sino, ante todo, de reconocer su insuperables mezcla de oposición y complementariedad" (Maliandi, 2010: 201; v. 238). Y acaso, agrego por mi parte, sobre todo esto último. En el esbozo histórico que elabora de los entrecruzamientos razón/pasión (desde los griegos antiguos hasta la contemporánea "rehabilitación de la filosofía práctica" -en donde, dicho sea de paso, no son mencionados ni Habermas ni Apel-), sobresalen las posturas unilaterales; la demostración de la posibilidad cierta de alcanzar convergencias entre los términos opuestos es una nota sobresaliente de la filosofía práctica de Maliandi. Esa exposición excede, por cierto, el marco de una fenomenología de la conflictividad. Se la halla en el momento culminante de la ética convergente, es decir, en la "Teoría y práctica de la convergencia" (Maliandi, 2013: 141ss.). Allí puede encontrarse la justificación de una cuádruple relación entre lo intelectual y lo emocional: el *pathos* como "sustento" del *logos*; el *logos* como regulador del *pathos*; el *pathos* como objeto de conocimiento; y el *logos* como objeto de valoración.²

Es, sobre todo, la primera relación mencionada la que Maliandi enfatizará ya desde su fenomenología: en efecto, no sólo es manifiesto que la racionalidad práctica es una tendencia anti-conflictiva, sino también, a la vez, que su estímulo proviene de resortes emocionales. Por ello considera aún aceptable la idea de un “sentimiento moral”. Una breve referencia a éstos promueve un par de constataciones de peso. La primera es la de que si bien los sentimientos testimonian paradigmáticamente el vasto campo de los conflictos intrapáticos, algunos de aquéllos tienen especial relevancia para la ética. Maliandi se refiere, entre otros, a la indignación, la confianza, el orgullo y la compasión. También al respeto, sentimiento que, como afirmaba Kant, es “oriundo de la razón”, y que se encuentra en el concepto mismo de deber, pues definía a éste como la necesidad de una acción por respeto a la ley. La segunda observación tiene una formulación provisional, si bien está fuera de duda que surge del estudio fenomenológico: “quizás no sería muy descaminado sostener que el *pathos*, a semejanza del *logos*, presenta una estructura *bidimensional*” (Maliandi, 2010: 230). Esta bidimensionalidad admitiría, a su vez, dos sentidos: vertical (polaridad entre sentimientos espirituales y vitales) y horizontal (diferencias cualitativas entre sentimientos de igual jerarquía). Si se repara en esta distinción, y en el hecho de que en algunos sentimientos las acciones que se juzgan son las de la misma persona que juzga (como en el caso de la vergüenza, el arrepentimiento o la culpa), entonces podría establecerse -como sucede con el *logos*- cuatro sentimientos cardinales: amor, odio, alegría y tristeza.

El hecho ya referido de que Maliandi parte del presupuesto de que la razón es la instancia principal y principal en el campo de la moral podría explicar el curso que sigue en la elaboración de su ética convergente. La aporética de la conflictividad (recuérdese: segundo tomo de la *opera maior*) se dedica casi en su totalidad a los problemas de la fundamentación ética, atravesando las cuestiones de la bidimensionalidad de la razón y del *a priori* de la conflictividad. Son estos problemas a los que se intenta dar respuesta en la teoría y praxis de la convergencia (es decir, en el tercer tomo de *Ética convergente*). De manera que, habiendo sido identificada y ubicada la relevancia que la pasión tiene en el *ethos*³, la ética convergente deja a aquélla en cierta forma relegada de su programa de fundamentación y, por esto mismo, del curso de su exposición.

No obstante lo anterior, como estudio de investigación abierto, la filo-

sofía de Maliandi es una fuente original y riquísima para pensar desarrollos y apropiaciones. Uno de los trabajos posibles a realizar consistiría en revisar a fondo las interrelaciones entre fenomenología, ética y antropología filosófica con el propósito de reconsiderar cómo y por qué, en la transformación semiótica de lo humano, que es comprendido como *constituido* por razón y pasión, ésta cede ante aquélla.

La pasión es uno de los resortes que hacen ser al hombre. Traer a colación en nuestras reflexiones ético-discursivas este singular aporte de la filosofía práctica de Maliandi es un modo de convocar a Ricardo en la forma en que, creo yo, él quiso ser conocido y en el que, seguro, nosotros lo conocimos y lo recordamos.

Notas

1. Esto no quiere decir que sólo allí se encuentren reflexiones de Maliandi acerca del conflicto razón/pasión. Por el contrario: de ese antagonismo ya da cuenta en textos tempranos de su producción filosófica (v. esp. Maliandi 1974, 1977 y 1980).

2. La primera relación pone el foco en que todo conocimiento viene motorizado por algún "interés", es decir, que la vida emocional es el componente dinamizador de las facultades racionales. También puede pensarse aquí en "motivación", como parece indispensable para dar vida a la actividad científica y filosófica. Quienes ponen en cuestión el "sustento" que el *pathos* brinda sustento al *logos* quedan enmarcados en última instancia, para Maliandi, dentro del problema de la "neutralidad axiológica", asumiendo posiciones variadas, como la del rechazo del influjo "emocional" (o su circunscripción a ciertos ámbitos o saberes), el escepticismo respecto de todo saber des-interesado, o el reconocimiento del carácter ideológico del conocimiento. La segunda relación da cuenta de la actividad ordenadora que el *logos* cumple en la vida afectiva, pues un *pathos* no regularizado es equivalente a la irracionalidad, o, dicho kantianamente, "las razones sin pasión son vacías, las pasiones sin razón son ciegas". Aquí, las posturas paradigmáticas son la de quienes racionalizan exageradamente lo afectivo, la de quienes consideran ilusoria —o posible sólo parcialmente— la intervención regulativa y la de quienes, como Pascal, entienden que existen *raisons du coeur*. La tercera relación se deriva de la anterior: si algo es "regulable", entonces es por ello "cognoscible"; y, al mismo tiempo, se vincula con la primera relación, pues esta cognoscibilidad viene motorizada por lo afectivo. Las posiciones características conforman un amplio abanico, que se despliega desde el extremo del logicismo (donde todo aspecto de la vida, incluido lo emocional, está al alcance de la actividad intelectual) hasta aquellas razones del corazón que la propia razón no comprende. Finalmente, la cuarta forma de relación alude al valor que se otorga al *logos*, donde tal valor implica una toma de posición que puede ir de la admiración completa (logofilia) al rechazo total (logofobia). Aquí reaparecen aristas de la cuestión referida a la "neutralidad" de la ciencia, junto a asuntos como los de su "utilidad", su vínculo con la ética, etc.

3. "No sería exagerado afirmar que el *ethos*, nuestra suma de valoraciones y normas, y de actitudes frente a ellas, se mueve inexorablemente entre el *logos* y el *pathos*" (Maliandi 2010: 235).

Referencias

- Maliandi, R. (1974 [1984]). "El puente y la muralla", en: Id., *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires, Almagesto, pp. 131-158.
- Maliandi, R. (1977 [1997]). "La cuádruple relación entre *logos* y *pathos*", en: Id., *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos, pp. 75-83.
- Maliandi, R. (1980 [1984]). "El hombre y el carácter compensatorio de la estratificación", en: Id., *Cultura y conflicto*, ed. cit., pp. 101-107.
- Maliandi, R. (1992a). "Axiología y fenomenología", en: AAVV, *Concepciones de la ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía II*, Madrid, Trotta, pp. 73-103.
- Maliandi, R. (1992b). *Hartmann*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Maliandi, R. (2004), *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 3ra. ed.
- Pascal, B. (1981). *Pensamientos*, Madrid, Alianza.
- Maliandi, R. (2010). *Ética convergente. Fenomenología de la conflictividad*, Buenos Aires, Las Cuarenta, Tomo I.
- Maliandi, R. (2013). *Ética convergente. Teoría y práctica de la convergencia*, Buenos Aires, Las Cuarenta, Tomo III.

RESUMEN

El hecho de que Maliandi sostenga en su *Ética convergente*: "he tomado como supuesto básico el de que los principios [morales] se encuentran en el *logos*, no en el *pathos*" (2010: 230-231) seguramente ha contribuido -a pesar del propio filósofo- a que se preste menos atención al conflicto que en el hombre estas tendencias traban entre sí. Y, por cierto, no sólo entre sí, sino también consigo mismas, por lo que se pueden investigar conflictos intralógicos e intrapáticos. Este breve trabajo pretende ser una modesta contribución a recuperar esa dimensión antropológico-filosófica (a saber: la oposición, pero también la complementariedad, entre razón/pasión) sobre la que Maliandi pensó en su ética desde una fenomenología de la conflictividad.

Palabras clave: *Ética convergente, conflicto, razón, pasión*

ABSTRACT

The fact that Maliandi holds in his *Convergent Ethics*: "I have taken as the basic assumption that the [moral] principles are found in the *logos*, not the *pathos*" (2010: 230-231) has certainly contributed -despite the philosopher himself- to pay less attention to the conflict these trends produce in man. And by the way, not only among themselves but also about themselves, so that we can investigate intrapathic and intralogic conflicts. This short paper is intended to be a modest contribution to recover the anthropological-philosophical dimension (i. e., the opposition, but also the complementarity, between reason/passion) on which Maliandi thought of his ethics from a phenomenology of conflict.

Keywords: *Convergent Ethics, conflict, reason, passion*

ZUSAMMENFASSUNG

Maliandi vertritt in seiner Konvergenz-Ethik: „Ich habe als Grundannahme angenommen, dass die [moralischen] Prinzipien sich im *Logos* befinden, nicht im *Pathos*“ (2010: 230-231). Diese Tatsache hat sicherlich -ungeachtet des Philosophen selbst- dazu beigetragen, dass dem Konflikt selbst, der im Menschen diese Tendenzen miteinander verbindet, selbst weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Und übrigens nicht nur untereinander, sondern auch mit sich selbst, so dass auch intra-logische und intra-pathische Konflikte untersucht werden können. Dieser kurze Artikel versteht sich als ein bescheidener Beitrag einer Zurückgewinnung dieser anthropologisch-philosophischen Dimension (d.h. der Opposition, aber auch der Komplementarität von Vernunft und Leidenschaft), über die Maliandi in seines Ethik ausgehend von einer Phänomenologie des Konflikts nachgedacht hat.

Stichwörter: *Konvergenzethik, Konflikt, Vernunft, Leidenschaft*

UNIVERSALIDAD, INDIVIDUALIZACIÓN Y CONFLICTIVIDAD

La ética convergente y la fundamentación última de un principio de conflictividad

Marcelo Eduardo Bonyuan

I. Planteamiento del problema

El presente trabajo se adentrará en un conjunto de problemáticas relacionadas al proyecto de fundamentación de un principio apriorístico trascendental de conflictividad, tal como lo presenta Ricardo Maliandi en su *Ética Convergente* (E.C.)

Tal proyecto de fundamentación considera dos factores centrales, e interrelacionados. El primero de ellos remite a la posibilidad de postular y fundamentar (en sentido último: pragmática-trascendentalmente) un principio de “individualización”, opuesto y complementario del principio de “universalidad” presente en la ética discursiva apeliana. En segundo lugar, lo significado bajo este principio de individualización se articula con la necesidad de reconocer, desde el punto de vista de una teoría de la racionalidad, la relevancia de la dimensión crítica de la razón.

Según Maliandi, la función de la crítica se centra principalmente en mostrar los límites de la propia razón y, en última instancia, en develar la exigencia de reconocer un *a priori* de la conflictividad. Esta última afirmación toma sentido al articularse con el postulado de aquel principio de individualización. Esto se muestra en los argumentos de la E.C. bajo la tesis de que en el intento de aplicación del principio de universalización, la razón -por la vía de su función crítica- descubre

que la aplicación del precedente principio no puede ser efectuada en su totalidad y en tiempo presente sin transgredir determinadas exigencias igualmente atendibles. Para la E.C. tales exigencias responden al *cumplimiento positivo* del denominado *principio de individualización*. Bajo este principio se plantea la necesidad de reconocer las obligaciones inevitablemente contraídas por todo sujeto con los denominados “sistemas de autoafirmación”, por los cuales la aplicación irrestricta e inmediata del principio de universalidad se torna problemática, en tanto entra en conflicto con las exigencias derivadas de los diversos contextos de pertenencia. Podría decirse sobre este punto que hasta aquí la E. C. no ha hecho más que tomar al pie de la letra los planteamientos generales propios de toda ética no rigorista -en el sentido kantiano-, como a su manera también lo ha hecho la ética discursiva apeliana.

Lo novedoso de los planteamientos de Maliandi se presenta en el intento de mostrar que las exigencias derivadas de tales contextos no refieren a un mero aspecto contingente de la facticidad, sino, contrariamente, a un “principio” que entra en conflicto con el principio dilucidado por la propia razón a través de una reflexión pragmático-trascendental operada sobre los actos de habla argumentativos: el denominado principio de universalidad.

Las principales críticas formuladas a la E.C. se dirigen, a partir de un cuestionamiento metodológico sobre su fundamentación, contra la posibilidad de una justificación consistente del carácter apriórico y trascendental del principio de individualización. Ello ha conducido a esta corriente filosófica a afrontar el desafío de mostrar porqué tales exigencias -derivadas de los contextos de autoafirmación-deben ser asumidas ya siempre como presupuestas contrafácticamente en todo acto de habla argumentativo. Esta tesis representa uno de los puntos álgidos de la discusión en torno a la posibilidad de sostener justificadamente la tesis de un principio apriórico de conflictividad pragmático-trascendentalmente fundamentado.

Asumiendo la centralidad de esta problemática, en el presente trabajo se desarrollaran algunos puntos relevantes referidos al principio de individualización y el principio de universalidad; la relación que entre los mismos se entabla en el postulado de un principio apriórico-trascendental de conflictividad; y, por último, el modo en que la E.C. intenta

fundamentar tal principio en su articulación con la idea de *consenso* sostenida por la ética discursiva apeliana.

II. Postulación ético-convergente del paradigma de restricción compensada

Uno de los puntos centrales de las reflexiones de la E. C. de Ricardo Maliandi, en torno a la fundamentación de un principio apriorico-trascendental de conflictividad, se sitúa en el análisis de la articulación entre la fundamentación y la aplicación de normas morales. De ello surge el planteamiento del denominado *paradigma de restricción compensada*. En el contexto de fundamentación de las condiciones de aplicabilidad de tales normas dicho paradigma implica: la exigencia de reconocimiento y no contravención (irrestricta y directa) de los compromisos asumidos por todo sujeto con sus correspondientes sistemas de autoafirmación (familia, partidos políticos, organizaciones sociales, etc.) y, con ello, la exigencia de que dicha aplicación deba efectuarse de modo paulatino; es decir, maximizando *progresivamente*, en discursos prácticos, la resolución, regulación o evitación racional argumentativa de conflictos de intereses,¹ y minimizando progresivamente todo recurso a instancias estratégicas. (Maliandi, 2010a: 11-12; 2010b: 172-173; Damiani-Lariguet-Maliandi, 2012: 21, 41)

Para la E.C., el reconocimiento de esta instancia implica otra cosa que la mera asunción de aspectos contingentes propios de la facticidad del ethos. Aquí se delinea una de las diferencias entre esta propuesta filosófica y la presentada por la ética discursiva apeliana. A diferencia de Apel, para Maliandi tales exigencias deben ser reconocidas como instancias necesarias, debiendo asumirse con ello un “principio de individualización”².

En una de sus últimas publicaciones, titulada *Ética y conflicto*, Maliandi afirma sobre Apel: “Si él viera que el principio de universalidad, representado en la ética del discurso por el principio del discurso, está necesariamente contrapuesto de un modo estructural, *a priori*, con el de la exigencia -por él reconocida- de respetar los compromisos contraídos con un sistema de autoafirmación; si viera, a la vez, que eso no es contingente, sino necesario, tendría que registrarlo ya en la parte “A” [de la ética], y comprendería que la famosa parte B [referida a la aplicación] puede considerarse superflua. [...] O al menos un importante fragmento de ella” (Damiani-Lariguet-Maliandi, 2012: 23-24, 102).³

Como es sabido, por parte “A” de la ética se entiende, desde la perspectiva de Karl-Otto Apel, la instancia de fundamentación última-pragmático-trascendental- de la propia argumentación y de normas morales (Apel, 1991: 148). Lo propio de este método implicado en esta parte “A” es la reflexión performativo-dilucidatoria de todo aquello necesariamente presupuesto, de modo contrafáctico, en cada acto de habla argumentativo. De este modo, la presente articulación operada por la E.C. implica un paso desde la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la aplicación de normas morales, a la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación misma.

Al respecto, es evidente la necesaria ligazón o incorporación realizada por Maliandi entre estas dos partes de la ética, en tanto instancia necesaria del proyecto de fundamentación última de un principio apriorístico-trascendental de conflictividad, a través de la referencia a una “contraposición estructural” entre las exigencias de lo universal y las de lo individual. Ello ha llevado a Maliandi a sostener que “es posible también mostrar cómo en las argumentaciones -y en particular en las que se emplean en un discurso práctico- también se presupone un principio de individualización. [Y] Más aún: se presupone asimismo una tensión conflictiva entre éste y el principio del discurso en cuanto forma del principio de universalización.” (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 24; Maliandi, 1991: 77-78)

La precedente tesis ha sido el objeto de una interesante discusión entre este pensador y Alberto Damiani. (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 31-159)

Damiani dirige sus críticas puntualmente contra la tesis de un principio de individualización asumido como presupuesto presente *contrafácticamente* en la argumentación misma. Según Damiani, “la exigencia de atender a lo individual es *un criterio alegado en el discurso*; [mientras que] la exigencia de consenso [relacionada al principio de universalidad] es, en cambio, una *condición del sentido del discurso*.” (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 33, 75). En tanto criterio alegado en el discurso, concluye que tal supuesto principio de individualización se sitúa en la parte proposicional de un argumento práctico, no en la parte performativa del mismo, motivo por el cual debe asumirse que tanto el denominado principio de individualización, como el conflicto postulado entre éste y el principio de universalidad, no conforman más que un *hecho del ethos* (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 35, 80-81) Para demostrar que tal principio no puede formar parte de las condi-

ciones de posibilidad del discurso, a nivel performativo, Damiani plantea a Maliandi el desafío de realizar la denominada *prueba reflexiva*, en sentido pragmático trascendental, para corroborar que el mismo no puede situarse entre los presupuestos necesarios de la argumentación práctica.

Al respecto, Maliandi entiende que en determinado sentido la fundamentación pragmático-trascendental se da en la medida en que la pregunta por las condiciones bajo las cuales se hace presente un conflicto entre obligaciones morales tiene que ser respondida indicando no sólo las circunstancias fácticas, sino también la *exigencia* de atender a tales circunstancias. (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 51).

Aquí se plantea nuevamente el dilema de si tal exigencia está presupuesta *contrafácticamente* en el discurso o no. Aquí entra en juego el cuestionamiento sobre la metodología por la cual se fundamenta tal exigencia en la E.C, y con ello la evaluación de su validez pragmática trascendental.

Por una cuestión de espacio y en consideración de los intereses del presente trabajo, no se atenderá a la discusión específica que llevan a cabo estos dos pensadores sobre el sentido, detalle y controversias internas relacionadas a la prueba reflexiva exigida por Damiani. Sí a determinados detalles de la orientación que toma la fundamentación ofrecida por Maliandi al respecto.

III. Individualización y restricción

Maliandi sostiene que “más que con la aplicación del principio del discurso (que sin duda es una forma del principio de universalización), el principio de individualización tiene que ver con la *restricción* de esa aplicación, reconocida por el propio Apel, pero relegada por él al rango de lo contingente o “histórico”. (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012:41, 98) En otro pasaje posterior el autor afirma, como respuesta a las críticas dirigidas por Damiani, que “la exigencia de atender a lo individual no se reduce a un ‘criterio alegado en el discurso’, sino que es una condición de otro tipo: está supuesta en el discurso práctico... como exigencia de reconocer la tensión permanente con lo que puede restringir la aplicación del principio del discurso.” (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 42).

Al respecto, podría plantearse una distinción entre el principio postulado por la ética discursiva apeliana y el principio de individualización

postulado por la E.C. atendiendo al tipo de exigencia que cada uno de estos trae aparejado. Sobre el principio de universalización podría sostenerse que el mismo refiere, directamente, a una *exigencia de acción*. Esta exigencia rige la maximización de los consensos racionales y la minimización de las acciones estratégicas. Por su parte, sobre el principio de individualización podría sostenerse que el mismo implica, en primera instancia, una *exigencia de reconocimiento* (Según Damiani: de situaciones presentes en la propia facticidad del ethos), las cuales rigen las limitaciones fácticas de la operatividad directa de lo postulado por el principio de universalidad.

Si bien sobre el principio de individualización también podría sostenerse la tesis de que el mismo refiere a una exigencia de acción (en tanto se reconoce la exigencia de actuar, en determinado grado, conforme a los propios sistemas de autoafirmación), sin embargo, ésta representa, metodológicamente, una *exigencia de segundo orden* (en el sentido de *exigencia condicionada*), dado que la misma no deriva directamente de un supuesto dilucidado por la vía de la propia reflexión pragmático-transcendental operada sobre el acto de habla argumentativo (la cual implica, como se sabe, la prescindencia de la remisión a la experiencia en el proceso reflexivo-dilucidatorio). Deriva, más bien, del reconocimiento de un determinado aspecto propio de la facticidad del ethos. Conjuntamente, desde un punto de vista estrictamente metodológico y de validación, la misma dependería de la corroboración de la restricción de la aplicación de las exigencias presentes en el principio postulado por la ética discursiva apeliana: el principio de universalidad.

Obviamente, ante ello podría formularse la réplica de que no es necesario llegar a la instancia *corroborativa-fáctica* de la aplicación o intento de aplicación directa e irrestricta del principio de universalidad, para reconocer (tras su imposibilidad, o tras la efectuación y mostración de las consecuencias negativas de tal aplicación) las legítimas exigencias emanadas de los propios sistemas de autoafirmación. Si no fuera este el caso, la regla a seguir sería comenzar siempre bajo el signo del rigorismo kantiano para dar luego un giro rotundo hacia una ética de la responsabilidad por las consecuencias de la acción (principalmente por sus consecuencias negativas no deseadas). En este sentido, se advertiría que no es necesario llegar a tales instancias para reconocer la relevancia y el deber de atender a las obligaciones surgidas de los contextos de autoafirmación. De algún modo estas exigencias son, y deben ser, *anticipadas*.

Ahora bien, ello no implica tener que negar, desde el punto de vista de evaluación de la validez del postulado principio de individualización, la dependencia metodológica a la cual se ha aludido al comienzo del presente párrafo. El cuestionamiento que surge al respecto es el siguiente: ¿cómo puede sostenerse el carácter apriorístico y trascendental de dicho principio de individualización si la validación del mismo depende, *metodológicamente*, de la *restricción* de la aplicación de otro principio (el principio de universalidad)? Damiani plantea al respecto una cuestión complementaria, a saber: “¿cómo es posible afirmar con sentido que el mencionado principio es a la vez obstáculo y condición de posibilidad del discurso práctico? (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 62-63). Tras un conjunto de consideraciones críticas, Damiani concluye al respecto que la tesis sostenida por Maliandi sobre la individualización como un principio apriorístico trascendental no representa más que una afirmación dogmática que permanece injustificada. (Damiani, 2009: 132, 137; Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 32-33, 59, 67, 71-75, 91)

Un intento de respuesta a tal cuestionamiento podría plantearse argumentando que si bien el postulado de un principio de individualización –como afirma Maliandi– *tiene que ver* con la *restricción* de la aplicación del principio de universalidad, no por ello su validación depende de la aplicación y corroboración de la restricción fáctica de dicho principio (el de universalidad)⁴, sino, más bien, de una instancia *reflexivo-anticipatoria* de tal restricción [Maliandi se refiere a tal idea bajo la expresión: “previsión de su imprevisibilidad específica” (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 101)]⁵, ligada al reconocimiento: a) de la inevitabilidad de lo conflictivo y – por razones que se desarrollaran posteriormente– b) de la imprescindibilidad del mismo (lo conflictivo) para la ética.

Contra esta hipótesis podría sostenerse el cuestionamiento de si acaso el reconocimiento del carácter *necesario* e *inevitable* de lo conflictivo (o lo que Maliandi denomina: “paradójicas contingencias necesarias”⁶) representa un argumento suficiente y/o válido para fundamentar la tesis de un principio apriorístico trascendental de individualización y, a partir del mismo, un principio de conflictividad. Maliandi afirma al respecto: “Creo, desde luego, que hay contingencias restrictivas, pero, al mismo tiempo, veo ahí la paradoja de que *no puede dejar de haberlas*. La aparente *contradicción in adjecto* de una ‘contingencia necesaria’ se resuelve aclarando que cada restricción determinada puede o no producirse, pero *siempre* hay que contar con alguna, porque así

está estructurado el campo de esa aplicación, es decir, el de la *praxis* concreta.” (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 41)

A partir de ello puede inferirse que el fenómeno de la *inevitabilidad de lo conflictivo* opera como un elemento central en la fundamentación de un principio de conflictividad. Tanto el principio de individualización como el principio de conflictividad postulados por la E.C. se develan a partir de su íntima articulación con la exigencia de reconocimiento de la inevitabilidad de lo conflictivo.

Sobre ello pueden plantearse, por lo menos, dos puntos: O se reconoce que tal exigencia y principio están inscriptos en la propia realidad del *ethos*, por lo cual no es preciso realizar, para su dilucidación, una prueba reflexiva pragmático-trascendental, bastando la simple *autoevidencia* de que el campo de la *praxis* concreta del *ethos* se estructura de este modo (I). O se reconoce que tal exigencia *no es ajena* al plano trascendental ni a la prueba reflexiva, infiriendo metodológicamente su reconocimiento a partir de las restricciones operadas en el campo de aplicación del principio ético-discursivo dilucidado por reflexión pragmático-trascendental (II).

En el primer caso se estaría en presencia de una situación en la que la facticidad misma del *ethos* muestra la propia inevitabilidad de lo conflictivo y de la restricción a la que se ha aludido, imponiendo la exigencia de su reconocimiento y validez. De ello se derivan dos consecuencias: a) O se evidencia una clara contradicción con la metodología pragmático-trascendental sostenida por la ética discursiva apeliana; b) O se asume que tal instancia implica un modo novedoso de asumir y ampliar el propio método pragmático-trascendental.

En el segundo caso se evidencia que la dilucidación de tal principio dependería metodológicamente de la restricción de la aplicación de otro principio; situación de la cual derivan los cuestionamientos ya explicitados en el presente trabajo.

Al respecto, podría considerarse que en la postura de Maliandi se presenta, implícitamente, una problemática conjunción de estos dos puntos mencionados.

Para evitar los problemas referidos a la validez del pretendido principio de individualización (problemas derivados de la dependencia metodológica planteada en el punto II), la E.C. focaliza la atención sobre la importancia de las exigencias emanadas del propio *ethos* y su estructuración (punto I). Por otro lado, tras la asunción de la denominada parte B de la ética en la parte A de la

misma, la E.C. debe reconocer que tales exigencias presentes en el ethos (bajo el denominado principio de individualización) se encuentran presupuestas en el propio acto de argumentar (Maliandi, 1991: 57, 77-78; 2010a: 42). Ello conllevó a reconocer, necesariamente, que dichas exigencias pueden ser dilucidadas por medio de una reflexión anticipatoria del carácter restrictivo implicado en el presente principio.

IV. Universalidad, individualización y conflictividad

Al incorporar los elementos propios de la parte “B” de la ética en la parte “A” de la misma, la E.C. queda sujeta a la exigencia de justificar de qué manera la conflictividad está configurada a priori como condición de posibilidad, no sólo de la *aplicación* de las exigencias éticas derivadas de la denominada *norma básica*, sino también de la argumentación misma. Conjuntamente a ello debe mostrar cómo se justifica la relación simétrica y complementaria entre este principio de conflictividad y la idea del consenso contrafácticamente anticipado en toda argumentación. Aquí es donde se presenta uno de los puntos más problemáticos de la E.C.

A modo de respuesta a la exigencia de la prueba reflexiva planteada por Damiani, Maliandi sostiene que si bien es cierto que en la argumentación siempre se presupone, a nivel performativo, una pretensión de validez universal de lo que se afirma, sin embargo, lo que se sostiene (la afirmación de un principio de individualización) en el nivel proposicional o semántico, no contradice esa pretensión. Sobre esto sostiene: “Afirmar que hay un principio de individualización no significa una prescindencia del consenso universal que he *anticipado contrafácticamente*” (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 46). Como argumento para respaldar la no contradicción de la asunción de estos dos principios, Maliandi alude a la diferencia entre la ‘universalidad de un principio’ y el ‘principio de universalización’. (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 38, 46).

Sin embargo, es evidente que mostrar esta no incompatibilidad no representa un argumento suficiente para elevar la idea de individualización (y con ella: la de conflictividad) al plano de principio apriorístico trascendental.⁷ Al respecto, Maliandi reconoce que si bien la presente tesis no puede ser asumida como un argumento válido, aun así -aunque *insuficiente*- debe ser reconocida como *necesaria* (Damiani–La-

riguet–Maliandi, 2012:103). Detrás de tal argumento está presente la necesidad de sostener la oposición simétrica entre individualización y universalización, como condición necesaria para afirmar un *a priori* de la conflictividad⁸, que Maliandi relacionará a la idea de consenso bajo la tesis de una relación -apriórica- de mutua oposición y complementariedad.

V. La fundamentación del principio de conflictividad a la luz de la articulación entre conflicto y consenso

El argumento central de la E.C. a favor de un principio de conflictividad se ha dirigido a mostrar que si no se reconoce la exigencia de aceptar la *inevitabilidad de lo conflictivo*, y su ligazón con el carácter restrictivo de la aplicación de un principio de universalidad, el sentido mismo de dicha aplicación se disolvería. Tal exigencia se sustenta en el hecho de que la ética no tendría sentido si la conflictividad y la restricción a la cual se ha aludido no fueran asumidas como instancias inevitables y necesarias. Maliandi sostiene al respecto que “la ética sería superflua en un mundo totalmente armónico, y sería imposible en un mundo totalmente conflictivo” (Maliandi, 1998: 26) Por ello sostiene que: “la búsqueda de consenso presupone la facticidad del disenso, pero la relación entre lo uno y lo otro no es algo simplemente fáctico, sino un nexo necesario (*a priori*)” (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 42, 96)

A lo largo de sus obras, Maliandi alega, en favor de la tesis de un principio apriórico-trascendental de conflictividad, que lo conflictivo es condición de posibilidad de la argumentación y del consenso que a través de ella se intenta lograr. Como se pretende demostrar a continuación, la metodología adoptada por la E.C. no referiría a una fundamentación pragmático-trascendental de la argumentación, sino a una reflexión sobre las instancias necesarias, *antecedentes* y *anticipables* (en un sentido diferente al de la anticipación contrafáctica propia de la reflexión pragmático-trascendental), por las cuales se explica la efectución del acto de argumentar, conforme al fin que se persigue desde la perspectiva ética: lograr instancias progresivas de consensualidad. Al respecto Maliandi sostiene: “...se argumenta *para* alcanzar consenso (cuya posibilidad, por ende, está presupuesta); pero, a la vez, se busca consenso *porque* hay ya un disenso (o al menos, se “presupone” la posibilidad de que lo haya). Se argumenta porque la cuestión sobre

la cual se argumenta contiene elementos conflictivos, pero también porque lo presupuesto en el acto “realizativo” (*performativamente*) de argumentar contiene tales elementos” (Maliandi, 1991: 77-78; 2013: 38).

Como puede observarse en la precedente cita, la E.C. reconoce la idea de consenso como un objetivo ético presente en el propio acto argumentativo. Pero a la vez postula como presupuesto pragmático trascendental la necesidad de reconocer la suposición de una instancia de conflicto o disenso *previa*, la cual opera como condición necesaria *originante* de toda argumentación.⁹ Esto último representa, a nivel metodológico, una tesis cuestionable (Bonyuan, 2012), dado que desde el punto de vista de la reflexión pragmático-trascendental la cuestión de las condiciones de posibilidad (en sentido apriórico-trascendental) no se identifica con condiciones determinables temporo-espacialmente (como se denota en las condiciones postuladas por la E.C.).

Sobre ello valdría considerar dos puntos. En primer lugar puede observarse que, asumida así la cuestión, la E.C. pierde de vista la instancia hermenéutico-trascendental desde la cual puede ser entendida la idea de *consenso*. Desde esta perspectiva puede reconocerse que la propia idea de conflictividad debe presuponer una instancia de comprensibilidad intersubjetiva-trascendental no conflictiva.

Según Norberto Smilg, “Apel usa el concepto de «consenso» al menos en dos sentidos fundamentales. En primer lugar, como *presupuesto trascendental – condición de posibilidad a priori*- de la comprensión lingüística; esto es, como el acuerdo en el que todos los seres humanos estamos *ya siempre* en tanto que seres dotados de competencia lingüística y comunicativa. Por otra parte, Apel entiende también el consenso como el *telos que se pretende alcanzar*, contando con que se produzcan las condiciones ideales de la racionalidad discursiva; así, el consenso adquiere un valor *normativo* y una función *regulativa* -en sentido kantiano- no pudiendo corresponderle, por tanto, ningún consenso fáctico” (Smilg Vidal, 2000: 62, 83, 93; Nicolás, 1994: 145-146; Habermas, 2000: 202-205).

En segundo lugar: Sobre esta función regulativa cabe mencionar dos tesis sostenidas por Apel. En referencia al conflicto, Apel afirma: “la formación de la disensión... debe estar *a priori* al servicio de la formación de *consenso*. No puede tener ningún otro sentido en el marco del *discurso argumentativo*” (Apel, 1991: 69). A su vez, esta idea de consenso (asumido como idea reguladora) no debe asumirse como un

hecho posible basado en la experiencia, o referido a dicho plano, dado que con ello se confunde una idea regulativa con un hecho representable criterialmente -como un *paradigm case*- (Apel, 1991: 71). Este último caso parece darse en los argumentos de la E.C. al plantear una instancia *reflexivo-anticipatoria* de aquello que opera como *punto de partida* de la argumentación y como *restricción* por la cual el consenso se configura como objetivo a lograr.

Sobre este punto, si bien desde la E.C. se afirma que la asunción de un principio de conflictividad no depende de la *facticidad* de los conflictos, sino de la *necesidad* de los conflictos entre exigencias éticas (Maliandi, 2013: 60), sin embargo, los argumentos presentados al respecto parecen remitir a este caso cuestionado por Apel, para intentar fundamentar, a partir del mismo, un principio apriórico-trascendental de conflictividad.

VI. Conclusiones

En el presente trabajo se han considerado un conjunto de puntos problemáticos relacionados con el intento ético convergente de fundamentación de un principio apriórico-trascendental de conflictividad. En primer lugar puede resaltarse que el esfuerzo de fundamentación de un a priori de la individualización, por parte de la E.C., se enfrenta al problemático desafío de probar su presuposición performativa sin recurrir al supuesto de la inevitabilidad de lo conflictivo. Conjuntamente se mostró que dicho principio representa, metodológicamente, en referencia al plano de validación pragmático-trascendental, una exigencia dependiente de la corroboración de la restricción de las exigencias de otro principio: el principio de universalidad.

Como alternativa a las problemáticas derivadas del precedente punto se presentó la hipótesis de la validación del principio de individualización en referencia a la dilucidación de una instancia *reflexivo-anticipatoria* de tal restricción. A partir de ello la E.C. intentaría fundamentar, en sentido último, un principio de conflictividad, mostrando que el disenso o conflicto debe considerarse, inevitablemente, como “punto de partida” de la argumentación y como condicionante de la idea de consenso sostenida por la ética discursiva.

Ante ello se resaltó que tal forma de entender tal idea de *anticipación* no se corresponde con el sentido propio de la metodología pragmático-trascendental: como anticipación contrafáctica de los presupuestos

operantes en el acto mismo de argumentar.

Notas

1. En este sentido el principio de universalización representa para la E.C. una exigencia anti-conflictiva. (Maliandi, 2010a: 62, 167; 201-203, 222; Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 41)

² En los planteamientos de Maliandi se presenta una ambigüedad en el modo en que asume tal principio de individualización: Por un lado, lo liga al plano de los contextos de autoafirmación. Por otro lado, Maliandi remite a dicho principio para referirse al propio interés individual presente en las circunstancias particulares. Con ello hace referencia a las situaciones únicas e irrepetibles que corresponden a cada sujeto: al individuo en su propia individualidad. (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 45). Conjuntamente alude a dicho principio como exigencia de reconocer “instancias individuales, únicas, irrepetibles para cada situación” (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 101). Ello lo lleva a afirmar la exigencia de cumplimiento de deberes que “ningún otro agente podría cumplir en mi lugar, o que dependen de la individualización del destinatario de esa acción, o de la singularidad de la situación en que me encuentro” (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 47)

3. Para otros pensadores críticos de la denominada parte B de la ética, ésta representa, en la filosofía apeliiana, una especie de “prótesis empírica llamada a remediar el inoperante formalismo del principio pragmático-trascendental” (Blanco Fernández, 1994: 49)

4. Maliandi se refiere en este marco a un sentido positivo de tal principio, aludiendo que el mismo representa una condición de posibilidad de cumplimiento de una exigencia positiva, y no de una condición de *imposibilidad* de la aplicación del principio del discurso (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 99)

5. A juicio del presente trabajo, como se verá posteriormente, tal instancia anticipatoria no debería confundirse con la idea de una anticipación presupuesta contrafácticamente en el acto mismo de argumentar (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 98)

6. Aquí Maliandi hace alusión al hecho de que tras la resolución, regulación, etc., de cada conflicto empírico, debemos reconocer que “siempre habrá otros esperando su turno” (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 53)

7. Damiani se ha percatado de ello en sus comentarios críticos contra las tesis de Maliandi, afirmando al respecto que si bien un enunciado puede no presentar inconsistencia pragmática y lógica, no por ello debe asumírselo como condición de posibilidad de la argumentación (Damiani–Lariguet–Maliandi, 2012: 77)

8. Estos principios representan para la E.C. una de las dos *formas o estructuras generales* de conflictividad: la *conflictividad sincrónica*.

9. Maliandi sostiene al respecto: “El disenso no puede eludirse, porque constituye precisamente el punto de partida de una discusión... Quienes discuten se valen de argumentos, y si lo hacen en sentido crítico, apuntan a un acuerdo. Pero todo ello está condicionado por un disenso.” (Maliandi, 2013: 38)

Referencias

- Apel, K.-O. (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós
- Blanco Fernández, D. (1994): “El a priori corporal: insuficiencia de la ética discursiva”, en: Blanco Fernández, D., J. A. Pérez Tapias, L. Sáez Rueda (eds.): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta [pp. 46-74]
- Bonyuan, M. (2012): “Pragmática trascendental y conflictividad”, en: Damiani, A. (Coord):

- Actas del primer simposio de Filosofía moderna*, 2011. Edit. UNR. Ebook., CDD 190, [pp. 460-468]
- Damiani, A. (2009): "¿Conflictividad a priori o *ethos* conflictivo?", en: Ambrosini, C. (Comp.): *Ética. Convergencias y divergencias*, Buenos Aires: UNLa
- Damiani, A., G. Lariguet, R. Maliandi, (2012), *Ética y conflicto. Un diálogo filosófico sobre la ética convergente*, Buenos Aires: UNLa
- Habermas, J. (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta
- Maliandi, R. (1991), *Transformación y síntesis. Reflexiones sobre la filosofía de Karl-Otto Apel*, Buenos Aires: Almagesto
- Maliandi, R. (1998), *La ética cuestionada*, Buenos Aires: Almagesto
- Maliandi, R. (2007), "Importancia y límites del paradigma de restricción compensada en la ética del discurso de Karl-Otto Apel", en: D. J. Michelini, R. Maliandi, J. De Zan (eds.), *Ética del discurso. Recepción y críticas desde América Latina*. Río Cuarto: Ediciones del ICALE, 252 págs. [pp. 47-64]
- Maliandi, Ricardo (2010a), *Ética Convergente* [Tomo I] *Fenomenología de la conflictividad*. Buenos Aires: Las cuarenta
- Maliandi, Ricardo (2010b), *Ética Convergente* [Tomo II] *Aporética de la conflictividad*. Buenos Aires: Las cuarenta
- Maliandi, Ricardo (2013), *Ética Convergente* [Tomo III] *Teoría y práctica de la convergencia*. Buenos Aires: Las cuarenta
- Nicolás, J. A. (1994): "Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológica", en: Blanco Fernández, D., J. A. Pérez Tapias, L. Sáez Rueda (eds.): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta [144-156]
- Smilg Vidal, N. (2000), *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad en Karl-Otto Apel*, Granada: Comares

RESUMEN

En el presente trabajo se desarrollaran algunos puntos relevantes referidos a los principios de individualización y de universalidad, así como a la relación que se entabla entre los mismos en el postulado de un principio apriórico-trascendental de conflictividad. Por último, se discute el modo en que la Ética Convergente intenta fundamentar estos principios en su articulación con la idea de *consenso*, sostenida por la ética discursiva apeliana.

Palabras clave: Ética convergente, individualización, universalidad, consenso

ABSTRACT

In this paper some key points related to the principles of individualization and universality are presented, as well as the relationship that is established between them on the assumption of an apriori transcendental principle of conflict. Finally, as discussed in the Convergent Ethics it attempts to explain these principles in its articulation with the idea of consensus supported by Apel's discourse ethics.

Keywords: Convergent Ethics, individualization, universality, consensus

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Arbeit werden einige relevante Punkte entwickelt, die sich auf die Prinzipien der Individualisierung und Universalität beziehen, sowie auf ihre gegenseitige Beziehung im Rahmen des Postulats eines apriorisch transzendentalen Prinzips der Konfliktivität. Abschließend wird die Art und Weise diskutiert, in der die Konvergenz-Ethik versucht, diese Prinzipien in ihrer Artikulation mit der Idee des *Konsenses* im Sinne der Apelschen Diskursethik zu begründen.

Stichwörter: Konvergenzethik, Individualisierung, Universalität, Konsens

ARTÍCULOS SUELTOS

CONSCIENTES DE SU PROPIA INSUFICIENCIA.

Sobre la teología política contemporánea y su impacto en la filosofía práctica

Diego Fonti

...comentan juntos un capítulo del evangelio que ese día era el arresto de Jesús en el huerto, un tema que la gente de Solentiname trataba como si hablaran de ellos mismos... (Julio Cortázar)

1. Marco histórico-conceptual del problema

La división clásica de la filosofía aristotélica en *teórica* y *práctica* ubicaba dentro de los temas de ésta a las cosas que podían ser de otro modo por intervención humana, o sea, la política, la ética y la economía. Más adelante se sumó a este campo la cuestión estética, que en la división aristotélica era considerada un tercer modo de conocimiento.¹ Independientemente de las innumerables interpretaciones y sistematizaciones de esta idea primaria, queda claro que las cuestiones relativas al campo “religioso” – el término “religión” y la experiencia así denominada son un problema en sí mismos – se ubicaban bajo la filosofía teórica, por ejemplo, bajo la figura de la teología natural y, más adelante, la teodicea. Sin embargo, y esto es una premisa central de este trabajo, las configuraciones relacionadas con la experiencia religiosa – las prácticas, creencias, sentidos donados a las acciones,

valores simbólicos en juego, etc. – tienen menos la característica de un tipo de verdad lógica o científicamente argumentable que la de un acicate, dirección y justificación última de las acciones a la luz de la comprensión de un sentido último en lo que hay. Es el sentido de “ultimidad” que se halla en la realidad cotidiana, en la contingencia del lenguaje y las prácticas, las religiosas inclusive, como afirma la teología deconstructiva de O’Leary (2005). Pero también este sentido conlleva una dimensión experiencial, o sea, la de un tipo de evento que acontece al sujeto y excede tanto las propias capacidades de donación de sentido como las dimensiones de lo lógicamente deducible o psicológicamente proyectable. Es decir, cuando las acciones humanas se entienden a la luz de una experiencia religiosa y expresan esta relación en una – incipiente o elaborada – teología, entonces se incorpora al campo de la filosofía de aquello que podría ser de otro modo, un tipo de convicción y compromiso diverso y complementario de la reflexión ética y política.

Un primer objetivo de este trabajo es analizar, dentro del campo denominado “filosofía de la religión”, las particulares relaciones sobre todo entre experiencia religiosa y praxis política. Para exponer dicha relación, se presentará ante todo la situación actual de la secularización, teniendo en cuenta sus orígenes, su devenir histórico y su particular relación con las ideas nacidas del monoteísmo judeocristiano, sobre todo las vinculadas con la cosa pública. La cuestión de la secularización no sólo se verá desde la autonomía de los campos, sino sobre todo desde la idea de complementariedad y, en palabras de *Lumen Gentium* 74, de la conciencia de la propia insuficiencia de cada estamento social o posición política y religiosa. Los aportes de una filosofía de la religión que tome en serio la finitud y contingencia de las institucionalizaciones extienden esa insuficiencia también al mensaje religioso mismo en su expresión teológica y sus configuraciones institucionales, de modo tal que para ser éstas fieles a la experiencia y sentido de ultimidad originarios deberán volver sobre los demás aspectos vinculados – históricos, éticos, políticos, etc. – para una constante auto-examinación. A continuación, se formularán algunos rasgos significativos para la teología política, en vistas a tres ejes de discusión: la relación Iglesia-Estado, la cuestión de la religión-política, y el vínculo de experiencia religiosa, praxis política y reflexión ética. Finalmente se expondrá lo que parece ser un aporte latinoamericano clave: la figura del “pueblo” como modo político-religioso de subjetivación.

2. El acabamiento de la secularización y la cuestión teológico-política

Desde el inicio del presente milenio se ha hablado de “postsecularismo”. El término es ambiguo, en tanto aduce en algunos autores al “revival” de religiosidades, mientras que en otros significa la profundización y conciencia acabada de uno de los rasgos característicos de la modernidad, es decir, la eliminación naturalista o científica de una visión metafísica del mundo (con su estructura causal, providencial y teleológica), la inoperatividad cada vez más extendida de la legitimidad religiosa en lo político y la superación de la heteronomía moral por la madurez autónoma de las decisiones subjetivas. También puede aplicarse el término a pensadores que han estudiado la persistencia y resignificación de lo religioso incluso en medio del avance de la comprensión moderna del mundo. En realidad, ambos fenómenos – crecimiento de un tipo de religiosidad a menudo dogmática o fundamentalista y avance de la comprensión posmetafísica del mundo – no son sino caras diversas del mismo fenómeno: una comprensión del mundo cada vez más extendida que no requiere de hipótesis o afirmaciones metafísicas y al mismo tiempo una demanda de sentido en ese contexto que supera las posibilidades de explicación científica. Las formas que esta demanda puede asumir son disímiles, y no es ajeno al interés de este trabajo mostrar que las formas de religiosidad más chocantes para la sensibilidad contemporánea no son una “vuelta al pasado” sino una reacción radicalizada frente a la comprensión moderna del mundo, que además es incapaz de asumir esa comprensión para una versión más liberadora y fundamental de la propia experiencia religiosa. Aunque el objeto principal de este trabajo es el campo teológico-político, cabe ante todo esbozar, siguiendo a Habermas, algunas características de índole epistemológicas del contexto contemporáneo que enmarca dicha relación.

Para Habermas, en la línea que va desde el mito, pasando por la religión, hasta la filosofía, se muestra una exigencia cada vez mayor de que las afirmaciones que pretenden validez normativa sean corroboradas de modo intersubjetivo y discursivo, prescindente de justificaciones que no sean comunicativamente expresables y admisibles por la comunidad de hablantes. (Habermas, 1999: 35) Aunque esta idea central es continua en su pensamiento, vale mostrar una diferencia entre sus textos de juventud y su atención actual a lo religioso.

Siguiendo a Weber, Habermas acepta en la época de su *Teoría de la acción comunicativa*, que cuanto más moderna e institucionalizada es una sociedad, más secular y libre de compromisos religiosos. La clave es la desacralización y el desencantamiento del mundo, o sea, la eliminación del recurso explicativo a entidades simbólicas para preguntas de funcionamiento del mundo.² Sin embargo, y frente a eventos marcados por formas violentas de la experiencia religiosa, Habermas comienza a referirse a la cuestión de la religión en su relación con la ética. Manteniendo la imposibilidad de fundamentaciones últimas allende las requeridas por el procedimiento comunicativo legítimo y universal, Habermas también se deslinda de las críticas de relativismo. Sucede que Habermas reconoce también los intentos teológicos de tener en cuenta su teoría, los cuales, además, están atravesados por otro tipo de compromisos con los demás. Habermas acepta que el logos griego y sus modificaciones sucesivas fueron radicalmente inspiradas o transformadas por el contacto con Israel y lo que surgió de su monoteísmo. La atención a los sufrimientos del mundo, la liberación reclamada por tantas personas oprimidas, la falibilidad de nuestras respuestas, y la necesidad de explicar – sin posibilidad de síntesis – filosóficamente esas experiencias (Habermas, 1994: 110), muestran a la experiencia filosófica no como antítesis sino como socia posible de una experiencia religiosa así. Más aún, el Cristianismo puede funcionar para la comprensión de la ética normativa moderna como un “catalizador” en pos de ideales como igualdad, libertad, solidaridad, respeto por la conciencia individual, derechos humanos y democracia, ya que en todos ellos se encuentran raíces de la ética judía y el mandato cristiano del amor. (Habermas, 2001: 175)

La “muerte de Dios” proclamada por Nietzsche es el punto culminante del secularismo, en tanto las posiciones éticas y políticas fundadas en la aceptación universal de una verdad y una legitimación divinas pierden injerencia, la creencia deviene como mucho una experiencia individual, y la estructura de representación y mediación del poder pierde su fundamento trascendente. Esta experiencia social fue acompañada también por una parte de la teología – la “teología de la muerte de Dios”. Esta ha aceptado y elaborado el impacto que produjeron pensamientos y experiencias atestiguadas por ejemplo en Nietzsche y Heidegger. (Altizer, 2005) Pero el “revival” de la experiencia religiosa, su mediatización por canales institucionales o parainstitucionales, y el renovado interés por la misma como algo actual y no como pieza de

museo, llevan a pensar la cuestión de dos “acabamientos”: el de la teología política y el del secularismo.

Schmitt entiende al secularismo como un modo de acabamiento que al mismo tiempo se basa en lo que pretende superar: la estructura de legitimación proveniente del catolicismo romano. El catolicismo intentó estructurar un modelo institucional que pudiera organizar el mundo frente a la evidente postergación del *eschaton*, con una fidelidad al legado que le permitiera permeabilizar la sociedad. El modelo fue la noción de representatividad de la autoridad, que le ligaba a Cristo en el representante y a la comunidad y a la sociedad por medio de sus palabras con contenidos de verdad. La llegada de la secularización hizo que la noción de soberanía como autoridad fundamental capaz de originar la legitimidad, buscara en otro asidero su fundamento. Contra esta posición, su alumno y contrincante Peterson aduce que esta teología política está acabada, ya que el trinitarismo y la teología política agustiniana rompían toda posibilidad de teología política que justifique políticas concretas con argumentos teológicos. El Concilio Vaticano II seguiría esta línea crítica de la teología política, siendo así criticado por el mismo Schmitt por la supuesta entrega de la autoridad teológica en manos del relativismo.

Sin embargo, no toda teología política cae en la “instrumentalización” de la Iglesia, que muchos han criticado en Schmitt. (Hollerich, 2005: 119) Más aún, la posición de Schmitt se ve reflejada en ciertos integristas contemporáneos, que con una noción premoderna de verdad caen, con una autocontradicción común a Schmitt, en cierto gnosticismo que desprecia las verdades y realidades del mundo, que intenta imponer un modelo de redención en el cual la voluntad divina se identifica con la expresada por el propio grupo o autoridad. (Manemann, 2002: 179) Esta posición ha llevado a muchos pensadores, especialmente republicanos, a argüir sobre lo pernicioso de las religiones en el seno de las sociedades modernas plurales. Incluso un pensamiento conservador como el de Lübbe, otorga a la religión sólo la posibilidad de lidiar con la contingencia y de ese modo resistir los avances desintegradores de la ciencia moderna. También identifica Lübbe algunas funciones secundarias como orientación en épocas de crisis, cohesionar como religión cultural, y finalmente como herramienta para la construcción de una unidad política. (Lübbe, 1986, 306) Pero a pesar de su reduccionismo, Lübbe confiere a la religión una tarea importante: la posibilidad de limitar el prevaricato de ciencia y política, en sus intentos de avan-

zar con acciones pertinentes a otros campos. El contraejemplo son los totalitarismos, o sea, los modelos políticos que asumen características religiosas de redención y justificaciones científicas de su acción (Lübbe 1986, 326). Por eso es que Voegelin (1999, 19) llama a los totalitarismos “religiones políticas”, promoviendo una separación de los ámbitos.

Pero la separación de religión y política, y la asimilación de aquella a lo privado y de ésta a lo público, propugnadas por la modernidad, hacen perder a ambas su fuerza mutuamente modeladora. Para seguir con el ejemplo del totalitarismo, casi diez años antes de Hannah Arendt, Sigmund Neumann estudia la estructura del totalitarismo en su texto titulado *Permanent Revolution*. Emilio Gentile recupera de este científico social un concepto clave que reubica la relación del totalitarismo con la religión: si bien hay rasgos que configuran al totalitarismo con una estructura análoga a la religión, es este intento de asumir dichos rasgos lo que le lleva indefectiblemente al conflicto con la religión. Y de este modo la religión se convierte en un modo de protección contra los totalitarismos. (Gentile, 2006: 67) Esta versión profiláctica de lo religioso parecería admisible al liberalismo contemporáneo y a su aversión contra políticas intervencionistas. Sin embargo, hay otro modo de entender la relación de la religión con políticas fuertes y no liberales que no significa ni el integrista, ni mucho menos el fundamentalismo. Se trata del campo religioso como un ámbito de consolidación de reclamos y demandas sociales de los sectores más postergados, que aunados por convicciones y conceptos religiosos cobran un protagonismo y un poder de incidencia pública que no tenían anteriormente. Este modelo suele ser bastante incomprensible para pensadores que ven estos fenómenos desde los países denominados “centrales”, en que la experiencia religiosa significa un ámbito privado, carente de potestad pública so pena de su condena como injerencia inadmisiblesobre otros en una sociedad liberal y democrática. Pero sería ignorancia pensar que los modelos “fuertes” de intervención social del campo religioso, como ámbito de consolidación de demandas sociales, conlleva necesariamente un rechazo de la democracia. En todo caso sí es una transformación de la misma o su posibilidad de radicalización, lo que conlleva también una transformación de los sujetos de demanda y de su relación con lo religioso y lo político.

No es casual que paralelo a los hitos de la teología política del siglo 20 hayan aparecido también influyentes pensadores judíos, como Rosenzweig, Benjamin, Taubes y Levinas, por nombrar algunos, que

intentaron volver a formular la cuestión escatológica en términos filosóficos con derivaciones políticas y religiosas. Tampoco es casual que esta influencia haya tenido una recepción en círculos teológicos. Y finalmente, es también de destacar que la mirada eclesial ha tomado estos acicates en las reflexiones conciliares, no sólo volviendo a doctrinas clásicas – como las de Agustín o Bellarmino – sobre la relación religioso-política, sino asumiendo una postura que excede la mera complementariedad y llega a la conciencia de la propia insuficiencia.

3. Vigencia posible de la teología-política en clave filosófica

Las prédicas de los “acabamientos” siempre son riesgosas, ya que lo liquidado suele resucitar. Esto se cumple tanto en el caso de lo religioso como de lo religioso-político. El problema es que la perspectiva filosófica sólo parcialmente convive con la descripción sociológica y antropológica. Busca, además, formular una crítica del estado de cosas descrito en pos de una relación entre los elementos que provea un estado de cosas mejor. En este caso, la pregunta implica pensar cómo la idea de “ultimidad” que el eschaton religioso trae consigo, o sea, la idea de la finitud de lo existente y su sentido de tensión-hacia un estado de cosas determinado, tiene permitido influir en una configuración sociopolítica contemporánea. Paradojalmente, la hipótesis de trabajo en lo que sigue es la “no-contemporaneidad productiva” del sentido apocalíptico del tiempo que lo religioso porta consigo, que permite a la vez admitir el valor del mensaje cristiano en su relación con el mundo, pero sin instrumentalizarlo en pos de realizaciones concretas ni permitirle olvidar los sufrimientos pasados. La experiencia religiosa implica una “interrupción” del tiempo (Metz, 1979: 180), que no niega su valor y autonomía, pero lo reubica “relativizándolo” en vistas a la experiencia de interrupción y los momentos en que la misma reaparece.

a) Primer eje de discusión: homogeneidad o heterogeneidad de Iglesia y Estado

El argumento de Schmitt afirma que el secularismo toma la estructura de legitimación del catolicismo y, quitándole el componente trascendente, mantiene su estructura homogénea de soberanía y representatividad (ubicando la fuente en otro lugar que no es Dios). Una de las respuestas más conocidas es la de Blumemberg, que niega este

sentido derivado de secularismo, al entender que la legitimación que ofrece la comprensión moderna del mundo no es dependiente de otra estructura anterior. A pesar de la herencia fuertemente cristiana del pensamiento de Schmitt, éste no condice directamente con la larga reflexión cristiana sobre la relación de sus miembros con dos entidades, Iglesia y Estado. En esta reflexión plurisecular, es importante notar que a pesar de la diversidad de posturas, siempre se da una relación que incluye reconocimiento, autonomía relativa, provisoriedad e insuficiencia.

Es preciso, ante todo, desmarcar la reflexión filosófica sobre la relación de comunidad y reflexión religiosa con comunidad e institución política, de los intentos de subordinación mutua o simple subsunción a los intereses de una de ellas. En América Latina, por ejemplo, no se han dado modelos de fundamentalismos, aunque sí de integristas que podrían hacer pensar dicha subordinación. No obstante, la historia, vitalidad propia e insubordinación mutua de ambas entidades, muestran que la autonomía relativa se ha mantenido. Esta autonomía relativa tiene una historia cuyo primer hito insoslayable se halla en Agustín. La famosa separación en dos ciudades no debe conducir a pensar que los miembros de la ciudad de Dios no participan de la ciudad del hombre, el reino terreno. Por el contrario, todos los miembros de aquella participan en esta. El problema está en que el lazo sociopolítico no completa el deseo humano de plenitud de comunión. La vida cívica no sólo es remedio para una naturaleza caída, sino una genuina expresión de la socialidad humana, con legitimidad propia. La crítica de Agustín al Imperio no se basaba en el modo de gobierno o en un supuesto rechazo a la vida pública política, sino a que ese sistema conllevaba una falla que le impedía alcanzar una genuina res publica. (Elshtain, 40) La "ciudad terrena" conlleva siempre el riesgo de que la cupiditas y la libido dominandi se impongan, y para ello la "ciudad de Dios" sirve de amonestación y juicio constante, pero no para eliminarla sino para permitirle su propia finalidad. Agustín repudia, por otro lado, un tipo de teología que asimile al imperio cristiano con la ciudad de Dios, pues esto sería sacralizar relaciones temporales, finitas y revisables.

La historia posterior del pensamiento sobre la relación entre experiencia religiosa e institución política mantuvo, con diversos niveles de compromiso, la relación de mutua relación e independencia. Si bien aparece con frecuencia que el poder político procede de Dios, y que ese poder debe rendir cuenta a los representantes de Dios, como por

ejemplo sucede con el argumento de “potestad indirecta” de Roberto Bellarmino, este tipo de pensamiento se opone a la idea de Estado unitario en que la política lo es todo de Schmitt. Por ello, el tipo de potestad que ejerce la experiencia religiosa, en el pensamiento de la teología política contemporánea, es la de ejercer una memoria incómoda para los poderes, una demanda que despierte a la razón moderna a las realidades que se han invisibilizado y a las voces que han sido desoídas. Este pensamiento sería al mismo tiempo consciente del pluralismo contemporáneo y de las tareas de la religión en este contexto. (Metz, 2007: 196) La experiencia y el lenguaje religioso, sensibles al sufrimiento, rememorante de la injusticia y demandante de respuestas y derechos, permite romper el sueño privatista y de una justicia sólo procedimental de las repúblicas pluralistas contemporáneas, sin por ello quitarles sus potestades, responsabilidades y derechos.

b) Segundo eje de discusión: el problema de la religión-política y la política-religiosa

No han sido pocos los pensadores que identificaron los riesgos de la relación de religión y política. Arriba se han mencionado las posturas de Voegelin y Lübbe, unidos por una sospecha común del lazo entre religión y política. En tanto que crítico de la modernidad, Voegelin ve en el rasgo religioso en general y soteriológico en particular de los colectivismos políticos del siglo 20, la mayor desvirtuación de la política. La Iglesia cristiana sería lo opuesto de una religión intramundana. (Voegelin, 1999: 54) Es el cristianismo el verdadero agente secularizador del mundo, que a diferencia del paganismo no admite la divinidad del mundo. (Voegelin, 1999: 169) Según Voegelin, la teología política y las religiones políticas – los totalitarismos – operan una redivinización del mundo.

Con argumentos diversos a los de Voegelin, pero con un objetivo común de su crítica, Lübbe describe a los totalitarismos como modelos de institucionalización política incapaces de separarse de lo religioso y de lo científico. Una teoría funcionalista de la religión, que sepa describir la genuina estructura explicativa de la experiencia religiosa, debe reducir la tarea religiosa a la superación de la contingencia, o sea, a lidiar con la contingencia de la existencia. (Lübbe, 1986: 160) Aunque en Voegelin la pregunta por la verdad y su trasfondo metafísico se mantengan, a diferencia de Lübbe (1986: 240), ambos pensadores

entienden que la experiencia y reflexión religiosas deben mantenerse en lo posible separadas de la praxis política – con la excepción de un uso civil de lo religioso, pero sin compromisos ulteriores. Una política religiosa significaría un prevaricato de una de las partes sobre la otra.

Estos argumentos harían ilegítima no sólo la utilización política de lo religioso, sino también todo intento religioso de instaurar una axiología determinada en lo político. En este sentido, no sólo valen sólo para la conciencia religiosa las condiciones que Habermas formula, sino también para la política: aceptar la multiplicidad de visiones, aceptar los datos de la ciencia moderna, y aceptar una moral profana. (Habermas, 2004: 329) Sin embargo, el “potencial destructivo” que Habermas teme, no sólo debe leerse como ruptura del orden sociopolítico, sino también como deconstrucción y cuestionamiento de sus supuestos logros desde una visión de justicia siempre inacabada. Así, como lo dice Rosenzweig (1997: 277), el “Reino” que el monoteísmo judeocristiano propone, sería un ideal regulativo que está siempre viniendo, que es activo en el presente pero permanece siempre futuro, y por eso es imposible de identificar con una realización concreta o con la buena conciencia de un sistema determinado.

c) Tercer eje de discusión: los mínimos y máximos éticos
ante las demandas de justicia

Desde diversas perspectivas se buscó manipular la potencialidad religiosa de juicio sobre las configuraciones institucionales – no siendo la menor manipulación la que se dio desde las instituciones religiosas mismas. En el caso concreto del catolicismo, Metz pone el acento en la “memoria de elefante” de la Iglesia. (Metz, 2007: 185) Sin excluir de la discusión la lamentable sordera que tan a menudo la Iglesia mostró frente a tragedias concretas, y la autocrítica que esto impone, es útil recuperar el principio bíblico de igualdad de todos los seres humanos como obligación anterior a toda institucionalización. Tomar en serio este principio implica asumir un fundamento moral jurídico-racional que una y otra vez revise las instituciones, leyes, garantías, etc., que se promulguen a nivel civil. Estas serán un mínimo puesto en tensión constantemente por un tipo de máximo que no puede imponerse pero sí puede provocar.

Esto no significa que sea filosóficamente admisible la imposición de un sentido religioso del mundo al resto de la sociedad. Pero permite

repensar la relación entre las áreas de la filosofía práctica -la filosofía de la religión incluida- y la relación entre los tipos de legitimación característicos de cada una. La ética de mínimos, como la expuesta por Cortina (2000), no se confrontaría así sólo a la ética de máximos entendida como visiones particulares o comunitarias de la felicidad. El mínimo necesario para la convivencia en sociedades plurales se vería constantemente acicateado a una superación de sus propios logros en vistas de una justicia mayor, cada vez más capaz de responder a las necesidades y sufrimientos. Y el acicate, en este caso, sería de prove-niencia religiosa, aunque no pueda imponerse como tal sino mediante su adecuación a las instituciones vigentes. Nuevamente, lo religioso no sería un super yo social, ni mucho menos una legitimación del status quo, sino una interrupción que pone en cuestión -en vistas de la memoria de los resultados y el presente de las voces desoídas- la buena conciencia de los mínimos conseguidos.

4. Un aporte latinoamericano: la cuestión del “pueblo” y la subjetividad político-religiosa

Un insoslayable aporte filosófico latinoamericano a la cuestión de la relación entre religiosidad, teología y política se halla a lo largo de casi cinco décadas del pensamiento de Juan Carlos Scannone. Es notable que ya a inicios de la década de 1970, Scannone (1973) se preocupa por la relación entre teología y política desde la perspectiva del lenguaje abierta por la filosofía de la liberación. Y es notable porque vuelve críticamente sobre teología, filosofía y política, mostrando los límites -habitualmente comprensibles por los paradigmas europeizantes o anglosajones- de sus configuraciones. Desde un pensamiento liberacionista que exige que los postulados teológicos se conviertan en transformaciones sociales, las preguntas son cómo evitar un tipo de acción que no sea la del sectarismo ideológico, cómo elaborar una teología que no tenga un lenguaje empobrecido y sea inoperante sociopolíticamente, y cómo elaborar una filosofía que no sea simple estrategia de poder teológica o política. Desde su perspectiva, es el uso teológico del término liberación lo que permite evitar la recaída ideologizante o pragmática. Y no es neutral su análisis, en tanto admite que es la tradición clerical y religiosa -tantas veces criticable por su compromiso con los poderes fácticos- aquella que por su visibilidad social puede de modo relativamente fácil comprender las implicancias políticas de

las opciones religiosas, así como comprender la relación de los niveles del lenguaje. La teología puede juzgar opciones políticas, reconociéndoles al mismo tiempo independencia en su ámbito. Así se mantiene el ámbito escatológico de la fe, que opera no sólo como crítica de las opciones políticas sino también de los compromisos religiosos. (Scannone, 1973: 256) Así, la perspectiva religiosa opera una doble relativización: por un lado, los compromisos políticos se muestran como no-absolutos, y los religiosos se muestran insuficientes en sí mismos y sin praxis política; pero además, se relativiza al “pluralismo ideológico”, pues -como dirá más tarde Metz- la sociedad pluralista se ve conmovida por una evocación provocadora. Esta le reconoce legitimidad a la pluralidad, pero le fuerza a tomar como inadmisibles el sufrimiento causado por los modelos institucionalizados, y al reconocimiento -a partir de la herencia monoteísta, aunque sin necesidad de comprometerse con sus postulados de fe- de la autoridad de quienes sufren y claman liberación. (Metz, 2007: 250)

Pero el aporte de Scannone en este tema no se limita a una versión actualizada y situada de los temas clásicos de la relación teológico-política. Agrega también algo fundamental: la experiencia y concepto religioso del pueblo como categoría teológico-política. Dicho término responde a una antigua tradición bíblica, y en el ámbito argentino el mismo es resignificado por la influencia del peronismo. Ambas influencias confluyen en la “teología del pueblo”, que comienza en la Facultad de Teología de Buenos Aires con la impronta fundamental de Tello y Gera. Esta impronta lleva a configurar también sociológico-políticamente las categorías de pueblo y antipueblo, ligándolas además a antiguas tradiciones bíblicas y a modernos reclamos sociales. (Scannone, 2014: 33)

Recientemente, Scannone ha relacionado esta línea de pensamiento con la praxis pastoral y la reflexión teológica del Papa actual. Pero ya mucho antes intentaba Scannone analizar el valor filosófico y teológico de lo popular. Por ejemplo, cuando estudia los proyectos liberadores -procedentes de experiencias religiosas o políticas- que genuinamente tienen en cuenta una mediación histórica de valores, y que no fueron “populismos” en el sentido técnico de Scannone,³ ubica a aquellos que “reconocen en el pueblo que padece injusticia y que lucha por la justicia el *sujeto* de la mediación histórica de valores” (Scannone, 1990: 165). Esto significa una conmoción de las instituciones, como por ejemplo los derechos, que la modernidad radicó en las personas individuales.

Además, pensar en este tipo de subjetividad colectiva conlleva también otro tipo de racionalidad distinto (aunque no necesariamente opuesto) a la racionalidad científica moderna: la encarnación del ethos en la sabiduría popular que media entre instituciones (religión, lenguaje, política). Esto toma toda incorporación y la valora desde la realidad que atraviesa ese nosotros del pueblo: su pobreza, su exigencia de liberación, su carencia de privilegios, su lugar preferencial en la experiencia y lenguaje religiosos, su acción fundamental en la praxis política.

Además del valor de esta posición que permite romper diversos paradigmas liberales que fundan las instituciones modernas occidentales (por ejemplo, ligar directamente la noción de derecho a una subjetividad individual, o entender a los colectivos como sumatoria de individuos), también aparecen problemas serios. Una de las grandes dificultades de esta comprensión teológico-política es su pasibilidad de ser manipulada por los poderes que precisamente dicen representar al sujeto popular. No es que Scannone no sea consciente de este riesgo. Más aún, la historia de la teología en su país desde fines de la década de 1960 muestra el enfrentamiento de las teologías “populares”, mayoritariamente enraizadas en Buenos Aires, y las que se intentaron desde, por ejemplo, Córdoba, a partir de una decisión seria de dialogar y dejarse interpelar por la modernidad, sus métodos científicos y su proceso de secularismo. Teniendo en cuenta este contexto, Scannone ha vuelto repetidamente sobre los diversos momentos de la relación entre sabiduría popular, opresión popular, justificaciones teológicas de ambas, y mediación político-filosófica de los anhelos. Su propia interpretación del rol de lo religioso le vuelve no sólo crítico de las instituciones sociopolíticas, sino también autocrítico respecto de las propias configuraciones y acciones.

5. Reflexión conclusiva

El punto insoslayable del modo latinoamericano de pensamiento del cual Scannone es un emergente, muestra a lo religioso como una configuración política que al mismo tiempo antecede y trasciende las realizaciones políticas seculares; que reconoce la relativa autonomía de lo secular pero al mismo tiempo, y paradójicamente, lo ubica en un marco simbólico ampliado. En ese mismo movimiento, lo político se muestra como un tipo de compromiso impulsado e inspirado por raíces religiosas. Los modelos ofrecidos por pensadores contemporáneos

que resumen – afirmativa o críticamente – a lo religioso en práctica de poder, en una teología civil o una mera superación de la contingencia, implican un funcionalismo que hace de la experiencia religiosa un medio para un fin (dominio, cohesión social, trato con la finitud individual). Así se eliminan las potencialidades subjetivantes y liberadoras de esa experiencia. Pero en un mundo secular, ¿cómo es posible legitimar estas prácticas de otro modo que el schmittiano o la mera descripción del científico social luego de la muerte de Dios, en la que estos compromisos no son imponibles? ¿Cómo evitar recaer en un período pre-moderno de legitimación, pero al mismo tiempo cómo hacer lugar a los reclamos y configuraciones subjetivas populares sin someterse a modelos formalistas o meramente procedimentales del comercio interindividual? Estas preguntas deben quedar abiertas, pero los autores indagados ofrecen un buen punto de partida para su elaboración. Lo que ellas muestran es la creciente conciencia de la propia insuficiencia, al decir del Vaticano II, de las formas de institucionalización políticas y religiosas. Esta conciencia permite también des-centrar esas institucionalizaciones, poniendo como centro o fin de sus decisiones y acciones no a sí mismas sino al pueblo y al mensaje que supuestamente deben servir.

El sujeto pueblo, que una y otra vez emerge, tiene una raigambre teológica. En los países latinoamericanos, ésta se ha preservado -a duras penas- de los embates del liberalismo, así como también ha mantenido su vínculo con lo político. (Metz, 1979: 148) Este tipo de subjetividad es ciertamente incómoda para los estamentos organizados de la sociedad, mucho más para los académicos. Pero sucede que en la experiencia religiosa y en la política, ese tipo de subjetividad es ineludible. La voz, el cuerpo y la materialidad de este sujeto configuran una relación demandante para teología y política, no sólo para que se hagan eco de su experiencia, sino también para que permitan que esa experiencia misma se dé y que denuncie las insuficiencias de religión y poder político. Pues cuando quienes portan esta experiencia hablan, por ejemplo al recordar la injusticia del sufrimiento jesuano, lo hacen como si hablaran de ellos mismos.

Notas

1. Estrictamente hablando, la división bipartita se halla en *Metafísica* 993 b20, mientras que en *Tópicos* 145 a15 y 157 a10, así como en *Metafísica* 1025 b25 la división es triple por el agregado de las ciencias productivas.

2. En realidad Habermas refleja la antigua pregunta sobre la relación entre monoteísmo y secularismo, ya que las religiones monoteístas nacidas del pueblo e Israel transforman las nociones cosmológicas o interioristas de la experiencia religiosa, comprendiendo la trascendencia de Dios como relacionada con la historia humana, es decir, con el ámbito que – a pesar de su creaturalidad – posee un desarrollo propio y una legalidad independiente (Pikaza 1999, 182-199). Las consecuencias más notables son el peso que se pone en la libertad y la construcción de la personalidad humanas, y por lo tanto en la capacidad humana de modificar la historia. Por supuesto que aparece al mismo tiempo tanto el problema metafísico de la relación entre lo inmanente y lo trascendente, como el problema ético-político del desarrollo autónomo de la historia y su relación posible con un sentido y una dirección que exceden a la historia misma.

3. En su análisis de los diversos proyectos histórico-culturales latinoamericanos, Scanlon (1990, 161) entiende a los proyectos populistas como aquellos que intentan mediar históricamente los valores propios asimilando lo válido de los foráneos, partiendo de los valores simbólicos propios pero sólo en el plano ideal (con los dos grandes conceptos estructurantes de las dos vertientes políticas modernas más influyentes, libertad y justicia), pero sin las necesarias mediaciones científicas, administrativas, técnicas y estratégico-políticas.

Referencias

- Altizer, T. (2005), "The Self-Saving of God", en G. Ward (ed.) *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Malden: Blackwell, 427-443
- Cortina, A. (2000), *Ética mínima*, Madrid: Tecnos
- Gentile, E. (2006), *Politics as Religion*, Princeton: Princeton University Press
- Gontier, T. (2013), "From 'Political Theology' to 'Political Religion': Eric Voegelin and Carl Schmitt", *The Review of Politics* 75, 25-43
- Elshaint, J. B. (2005), "Augustine", en G. Ward (ed.) *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Malden: Blackwell, 35-47
- Habermas, J. (1994) "Israel y Atenas, o ¿a quién pertenece la razón anamnética?", *Isegoría* 10, 107-116
- Habermas, J. (1999), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid: Cátedra
- Habermas, J. (2001), *Zeit der Übergänge. Kleinenpolitische Schriften IX*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Habermas, J. (2004), "Faith and Knowledge", en E. Mendieta (ed.) *The Frankfurt School on Religion*, New York/London: Routledge, 327-337
- Habermas, J. (2006), "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, 14:1, 1-25
- Hollerich, M. (2005), "Carl Schmitt", en P. Scott y W. Cavanaugh (eds.) *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden: Blackwell
- Lübbe, H. (1986), *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Wien-Köln: Styria
- Manemann, J. (2002), *Carl Schmitt und die Politische Theologie*, Münster: Aschendorff
- McAllister, T. V. (1995), *Revolt Against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, Lawrence: The University Press of Kansas
- Metz, J. B. (1979), *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid
- Metz, J. B. (2007), *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander: Sal Terrae

- O'Leary, J. (2005), "Religions as Conventions", en G. Ward (ed.) *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Malden: Blackwell, 413-424
- Pikaza, X. (1999), *El fenómeno religioso*, Madrid: Trotta
- Rosenzweig, F. (1997), *La Estrella de la Redención*, Salamanca: Sígueme
- Scannone, J.C. (1973), "Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación", en AAVV, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca: Sígueme, 247-264
- Scannone, J. C. (1990), *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires: Guadalupe
- Scannone, J. C. (2014), "El Papa Francisco y la teología del pueblo", *Razón y fe*, 1395, 271, 31-50
- Schmitt, C. (2011), *Catolicismo romano y forma política*, Madrid: Tecnos
- Strauss, L. (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, Albany: State of New York University Press
- Taubes, J. (2007), *La teología política de Pablo*, Madrid: Trotta
- Voegelin, E. (1999), *Modernity Without Restraint*, M. Henningsen (ed.) *The Collected Works of Eric Voegelin* 5, Columbia: University of Missouri Press

**LA ENVIDIA, LA JUSTA INDIGNACIÓN
Y LA EMULACIÓN,
SEGÚN LA TEORÍA ÉTICA
Y LA RETÓRICA DE ARISTÓTELES**

Jesús Araiza

A toda pasión suele acompañarle como elemento constitutivo una especie de dolor y una especie de placer. El deseo de alimento, por ejemplo, el deseo de bebida o de unión sexual, es apetito de lo placentero. No obstante, puesto que supone una carencia, tal deseo en forma de hambre, sed o apetito sexual es, en sí mismo, algo doloroso. El deseo (*epithymía*) es, en efecto, una especie de dolor cuyo remedio se alcanza una vez que se consigue el placer apetecido; y cuanto más intenso y doloroso llega a ser el apetito, tanto más intenso y excesivo es el placer que se busca, para la expulsión del dolor. La ira es, por su parte, un doloroso apetito de venganza, por la creencia de haber sido inmerecidamente despreciado, maltratado o ultrajado; pero a toda ira le sigue una especie de placer: el placer que resulta precisamente de la esperanza de vengarse. La venganza aparece, por consiguiente, como una satisfacción y un cumplimiento del apetito doloroso. De ahí que se diga desde antiguo –como ya lo dice Homero– que la furia es más dulce que la miel que destila gota a gota en el pecho de los hombres. La envidia es, a su vez, esencialmente un apetito doloroso, causado por la prosperidad ajena; pero su constitución y el modo de ser propio de aquel que siente envidia, contiene, análogamente, una sensación de placer. El mismo dolor producido en el que siente envidia por la prosperidad ajena, parece expresarse dentro de él mismo, en forma de placer, frente a la desgracia de sus semejantes.

Por esa razón, si bien desde el punto de vista de la ética, al igual que el deseo, la ira y el temor es la envidia una pasión, no obstante dada su naturaleza peculiar es preciso distinguirla de las demás pasiones. En efecto, el deseo, la furia, el temor no son en sí mismas buenas ni malas, ni decimos tampoco que somos buenos o malos simplemente por sentirlas; pues el deseo de placer corporal se da por naturaleza, sea el de la bebida, el de la comida o el sexo. Es también conforme a la naturaleza, el que uno se enfurezca cuando imagina que ha sido objeto de menosprecio, o también que tema algún mal por imaginar que es inminente un hecho destructivo o doloroso. En todos estos casos nos equivocamos fundamentalmente por una doble razón: ya por exceso, ya por defecto. En otras palabras, el error en la acción se da por desear o por temer lo que no conviene, con quien no conviene, cuando no conviene o cuanto no conviene. El acierto se da, por tanto, cuando se desea o se teme aquello que conviene, con quien conviene, cuando conviene o cuanto conviene.

Así pues, según la ética aristotélica, hay tres modos de ser posibles o tres maneras de comportarse en relación con el deseo, con la ira, el temor y, en general, con las demás pasiones de tal clase. Acertamos solo cuando actuamos de conformidad con el término medio; en cambio nos equivocamos al actuar por exceso o por deficiencia. Por ejemplo, el que desea lo que no conviene, cuando no conviene, como no conviene, con quien no conviene o cuanto no conviene, se ubica hacia el exceso y es llamado intemperante (*akólastos*); el contrario a éste, el que no desea ni siquiera lo que conviene, cuando conviene, ni como conviene, ni con quien ni cuanto conviene, cae en la deficiencia y es una especie de insensible en relación con los placeres corporales (*anaísthētos*). El que no cae ni en un extremo ni en otro es el llamado templado (*sôphron*); es aquel que desea lo que conviene, cuando conviene, como, con quien y cuanto conviene, y actúa de conformidad con su deseo. Lo mismo ocurre en relación con la ira: es irascible y se excede el que siente un apetito de venganza con cualquiera, por cualquier razón, en cualquier momento y violentamente. Su contrario es el que cae en la deficiencia; es el que no se aíra en absoluto con nadie, ni siquiera con quien conviene, ni por la causa conveniente, ni se irrita en la medida ni en la manera convenientes. Su modo de ser es una especie de insensibilidad de ira y él mismo es un insensible de ira. El que se ubica hacia la mitad entre los dos extremos es el llamado apacible; aquel que, antes de actuar, reflexiona acerca de si conviene o

no, por qué sí, cómo y en qué medida conviene airarse. El apacible no es, entonces, como el insensible, pues, a diferencia de éste, se pone en movimiento, reflexiona y actúa. Ni es tampoco, a su vez, como el irascible, pues se detiene a pensar y no es vengativo. Por el contrario, parece más bien indulgente.

Como puede verse, el que se diga de alguien que es bueno o malo en todos estos casos no radica en la interna existencia de la pasión misma, sino en la manera en que el actuante se relaciona con la pasión, la cual surge por naturaleza en el hombre en tanto que animal, pues nacemos ya dotados de la capacidad para sentir tales pasiones. Se acierta, como está dicho, cuando se actúa de conformidad con el término medio; en cambio se yerra cuando se actúa por exceso o por deficiencia.

En el caso de la envidia, sin embargo, ocurre algo totalmente diferente: no hay exceso ni deficiencia, ni término medio, sino que, al igual que otras pasiones no naturales, como la malevolencia y la desvergüenza, y al igual que otras acciones como el adulterio, el robo y el asesinato, la envidia es mala por sí misma. En efecto, tampoco en estos últimos casos es admisible el término medio, ni es posible decir dentro de estas pasiones y acciones lo conveniente y lo inconveniente. Sería absurdo afirmar ciertamente que, para no equivocarse, habría que cometer adulterio solamente con la mujer que conviene, cuando conviene y como conviene. Y es absurdo también afirmar, como algunos suelen decir “lo malo no es robar, sino robar a manos llenas”; en tales casos el error se da siempre, por la pasión misma y sin más, en el hecho mismo de actuar, sea en cualquier circunstancia, en grande o en pequeña medida. Tampoco se puede acertar en relación con la desvergüenza, en ser más o ser menos desvergonzado, ni respecto del asesinato, en ser más o ser menos asesino, ni alcanzar por consiguiente en tales casos un término medio. Hacer cualquiera de estas cosas implica, por tanto, simplemente errar en el blanco y en la acción.

Pues bien, análogamente a tales casos tampoco es posible acertar en la envidia, pues no hay respecto de ella un término medio ni tampoco hay, como a menudo se dice, *envidia de la buena*. ¿En qué consiste, pues, la envidia y qué clase de apetito surge en el que siente esta pasión? La envidia (*phthónos*) es un dolor colérico acompañado de perturbación, causado por la prosperidad ajena, por el hecho de ver que ésta se da, *no en alguien que no la merece*, sino en un ser semejante e igual.

En esta definición encontramos tres aspectos que conviene analizar detenidamente: el aspecto doloroso de la envidia, la prosperidad en el otro y su merecimiento. En primer lugar, la envidia es una especie de dolor colérico. En segundo, ese dolor perturbador, es causado por la prosperidad o el éxito que obtiene alguien. Por último, ese otro en quien cae la prosperidad o el éxito no la recibe de manera inmerecida, pues ese alguien es considerado un semejante o un igual. Y es que, aquel que sintiera dolor por ver que otro recibe de manera inmerecida un bien, no sería envidioso, sino sería el contrario a éste, alguien que se indigna justamente. La indignación (*némesis*) es justa porque juzga acerca de aquellos bienes que otro posee o disfruta de una manera inmerecida. Por eso, el mismo que se indigna justamente, se alegraría con justicia de que alguien que está en posesión de bienes inmerecidos, no los posea ya más. O sentiría, asimismo, dolor si cae una desgracia en alguien que no lo merece.

Es claro, pues, que la envidia –como contrario de la justa indignación –es un sentimiento injusto en la medida en que hay un dolor colérico por ver que otro disfruta de un bien merecido. Parece lógico, por otra parte, que ese dolor colérico y perturbador sea expulsado por una especie de placer perverso: el placer que deriva de una desgracia ajena inmerecida. En efecto, aunque parecen contrarios, los dos modos de ser son como dos caras de una y la misma moneda: es envidia, si es un dolor causado por el bien ajeno merecido; es malevolencia (*epichairekakía*), si es un placer producido por la desgracia ajena inmerecida. Resulta, entonces, que se trata de una y la misma persona: pues aquel que padece un apetito colérico y doloroso al ver que su semejante disfruta merecidamente de un bien de la fortuna, ese mismo sentirá placer, al ver que su semejante sufre una desgracia inmerecida. Así pues, en relación con el dolor, tal sentimiento se llama envidia; en relación con el placer, malevolencia. Y es uno solo y el mismo el envidioso y el malévolo.

Por lo anterior resulta claro que el motor de la envidia no es la búsqueda del bien envidiado para su obtención, sino que el dolor colérico del envidioso es un apetito que busca simplemente que el ser semejante no disfrute de ese bien o que en general no le vaya bien. Por esa razón, si alguien sintiera envidia, sería absurdo que dijera que es *envidia de la buena*. Pues, como está dicho, en la envidia surge, como elemento constitutivo de la pasión, el deseo de que el disfrutante no disfrute más de ese bien de la fortuna que merecidamente le ha caído

en suerte. Y, siendo un dolor, la envidia se tornaría placentera en su forma de malevolencia, al ocurrir en el semejante una desgracia inmerecida; es decir, todo aquel que por envidia actualmente siente dolor, llegaría a sentir placer, si el semejante que merece un bien del que disfruta actualmente, dejara ya de disfrutarlo.

Ahora bien, al hablar de *envidia de la buena* quizá quieran decir no envidia, sino más bien emulación (*zêlos*), pues a menudo suele confundirse el dolor de aquella con el de esta última. Sin embargo, no es el mismo dolor, ni se da en el mismo sujeto el dolor de la emulación y el de la envidia.

La palabra griega *zêlos* indica en el lenguaje de Aristóteles aquel sentimiento mediante el cual sentimos una especie de dolor, por ver que alguien semejante a nosotros en naturaleza disfruta de los bienes estimables; bienes que pueden ser adquiridos por nosotros. Y uno siente emulación no porque tales bienes se encuentren en el otro, sino porque no están en uno mismo. De manera que la emulación es una especie de apetito doloroso que se produce por la carencia y por el deseo de obtener un bien estimable que disfruta un ser semejante a nosotros. El que siente emulación, siente el impulso de obtener para sí mismo bienes de los que participa el otro. De modo que, a diferencia del que siente envidia, el que siente emulación no se propone impedir que el prójimo disfrute de los bienes merecidos, sino que busca él mismo participar de aquellos bienes de que disfrutaban los demás. Por esa razón, la emulación es un sentimiento excelente en su naturaleza y se da en hombres de naturaleza excelente; en cambio la envidia es un sentimiento malo y se da por consiguiente en hombres de naturaleza mala. El que siente envidia se esfuerza por impedir que el otro adquiera un bien merecido, no para obtenerlo él mismo, sino con tal de que el otro no lo tenga; pues resulta doloroso para él el simple hecho de ver que le va bien a su semejante; el que siente emulación se esfuerza, en cambio, por adquirir para sí mismo bienes estimables que un ser semejante disfruta; no para quitárselo o para impedir que lo tenga, sino para emularlo y participar, como él, del mismo bien. El dolor del que siente emulación, como está dicho, procede del hecho de que él mismo todavía no disfruta del éxito que presencia en su semejante. Pero no anhela arrebatarárselo, sino imitarlo.

Tal como se ha visto, el carácter del que siente envidia es contrario al carácter del que se indigna justamente. Ambos caracteres son contrarios entre sí, por la manera en que sienten placer y dolor respecto

de los bienes de la fortuna que caen en suerte en el prójimo. Resulta evidente, por todo lo dicho, que así como la envidia y la malevolencia, siendo diferentes, surgen en un solo y en el mismo individuo, así también la justa indignación y la compasión, aunque diferentes, se dan en uno solo y en el mismo sujeto. Frente a una desgracia inmerecida el uno y el otro reaccionan de manera diferente: el capaz de sentir envidia es también capaz de alegrarse si ve que un semejante sufre de manera inmerecida una desgracia; por eso es también malevolente; el capaz de indignarse justamente, es, en cambio, capaz de sentir dolor cuando ve que a un ser semejante le va mal sin merecerlo. Y esto es la compasión (*éleos*): una especie de dolor producido por la imaginación de un mal destructivo o doloroso que cae sin merecerlo en un ser semejante a nosotros.

Pero veamos, antes de cerrar esta disquisición, de qué manera se oponen entre sí, como contrarios, el carácter del envidioso y el carácter del que se indigna justamente, desde el punto de vista del placer y del dolor que cada uno de ellos siente frente a un bien o a un mal, merecido o inmerecido, en un ser semejante. Para ello nos servirá la tabla que presentamos a continuación:

El que se indigna justamente	1. Siente dolor por el bien inmerecido en otro
	2. Siente placer por el mal merecido en otro
	3. Siente dolor por el mal inmerecido en otro
	4. Siente placer por el bien merecido en otro

El que envidia	4. Siente dolor por el bien merecido en otro
	3. Siente placer por el mal inmerecido en otro
	2. Siente dolor por el mal merecido en otro
	1. Siente placer por el bien inmerecido en otro

El que se indigna justamente (1) siente dolor por ver que un bien inmerecido cae en otro. Por ejemplo, se indigna justamente al ver que algunos disfrutan sin merecerlo de poder político o de riqueza y hacen un mal uso de estos bienes. El envidioso, por el contrario (1), es capaz de sentir placer al ver que un semejante disfruta de un bien, aun sin merecerlo. Es el caso, por ejemplo, de los que son cómplices en la co-

misión de un crimen. Pues, si son cómplices, el uno espera también su participación en el bien que, aun sin merecerlo, ha caído ya en el otro.

Por otra parte, el que se indigna justamente (2), sentirá alegría si ocurre en el otro una desgracia merecida. Por ejemplo, si se aplica un castigo, se le priva de la libertad o de los bienes económicos a quien ha cometido un acto ilícito; pues es justo castigarlo. El envidioso, en cambio (2), sentiría dolor si viera que acontece en su semejante un mal merecido. Por ejemplo, si su semejante sufre merecidamente encarcelamiento, castigo o privación de una riqueza no merecida.

El que se indigna justamente (3) es capaz de sentir especialmente dolor frente a un mal inmerecido. Pues es compasivo, y la compasión surge cuando a seres semejantes a nosotros mismos les ocurre una desgracia de manera inmerecida. El envidioso, por su parte (3), sentirá placer frente a la desgracia que, sin merecerlo, cae en suerte en el otro. Esto era, en efecto, la malevolencia: el alegrarse por el mal ajeno inmerecido.

Finalmente, el que se indigna justamente (4) sentirá placer si ve que un semejante disfruta merecidamente de un bien de la fortuna. El envidioso, por el contrario (4), tal como dice la definición, siente dolor por el bien que, con merecimiento, disfruta actualmente un semejante.

Desde el punto de vista de la ética, hemos de explicar la relación que se da entre el carácter de uno y de otro como una relación de término medio respecto de sus extremos, como una relación de una virtud ética frente a dos vicios que se le oponen recíprocamente, el uno en el exceso, el otro en la deficiencia. En efecto, frente a los bienes de la fortuna que caen en suerte en el prójimo, se despierta en los hombres o un placer o un dolor, según sean ellos mismos capaces de sentir o bien justa indignación o bien envidia y malevolencia. El que siente justa indignación se ubica evidentemente hacia el término medio, pues siente dolor en relación con las cosas en que conviene sentir dolor, frente a quien conviene sentir dolor, por la razón y en la medida convenientes, etc.; lo mismo respecto del placer, pues se alegra por la razón conveniente, con quien, cuando, cuanto y como conviene en cada caso. En cambio el que siente envidia se excede al sentir dolor con quien no conviene, cuando no conviene, por la razón que no conviene ni en la medida conveniente. El malevolete se encuentra hacia la deficiencia; pues no solo no siente dolor cuando conviene, sino que incluso se alegra frente a la desgracia ajena inmerecida.

Desde el punto de vista de la retórica, no carece de importancia el

hecho de que el orador sea capaz de conocer e identificar los diferentes tipos de carácter en los hombres. Y ese conocimiento se consigue, en parte, en la medida en que llegamos a conocer la naturaleza del temor, del deseo, de la furia, de la envidia, etc. Pero no basta con ello. Pues es preciso conocer también los estados habituales o disposiciones propias que caracterizan a los hombres, cuando estos se encuentran sumidos en cada una de estas pasiones; además, hay que saber en cada caso contra quiénes se despierta la pasión; por ejemplo, contra quiénes en concreto sienten temor, ira, odio, envidia, etc. Tan importante es para el arte retórica el conocimiento psicológico en relación con el oyente. Y es que el fin de un orador es manifiestamente el oyente, dado que a él va dirigido el discurso mediante el cual busca persuadirlo de algo. Para eso redacta o pronuncia su discurso: para el oyente.

Ahora bien, la posibilidad de que el oyente sea persuadido, depende no solamente de la estructura y calidad demostrativa del discurso, sino también, por un lado, de la disposición cualitativa con que se presente el orador frente al oyente, de modo que pueda inclinarlo a su favor, y por otro, de la disposición afectiva en la que se encuentre el oyente mismo para recibir en él las palabras del orador. En efecto, no juzgan igual los hombres cuando sienten afecto que cuando sienten odio, cuando sienten confianza que cuando sienten miedo, cuando sienten furia que cuando tienen una disposición apacible. De ahí, pues, que el conocimiento retórico se extienda también a la esfera del carácter (*êthos*) y de las pasiones (*tà páthē*). Pero no basta tampoco con esto para conseguir el fin propio de la retórica. No, por lo menos, desde la retórica de Aristóteles. Pues, de entre las tres vías de persuasión, no es lo más importante ni la estructura del discurso ni la disposición del oyente, sino el carácter excelente del que habla: “Pues les creemos más y más rápido a los hombres buenos –dice Aristóteles–, en relación con cualquier asunto en general, sí; pero, totalmente, en aquellas cosas en que lo exacto no tiene lugar, sino que se prestan a una diferencia de opinión”. De ahí que el punto de partida del orador sea, precisamente, el cuidado de su propio carácter. Pues, como dice el Estagirita: “No consideramos –tal como algunos de los tratadistas– en el arte retórica, la excelencia del que habla como si ella en nada contribuyera para la persuasión; sino que, prácticamente, por así decir, el más importante medio de persuasión es el carácter”.

Como sabemos, la investigación acerca del carácter, dentro de la filo-

sofía de Aristóteles, se realiza dentro de sus tratados de ética; de modo que, la ética se muestra como una parte y un principio del arte retórica.

Referencias

- Aristóteles (1894), *Ethica Nicomachea*, ed. de I. Bywater, Oxford: Oxford University Press
Aristóteles (1949), *Ars Rhetorica*, ed. de W. D. Ross, Oxford: University Press
Aristoteles (1995), *Die Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag
Aristóteles, *Nikomachische Ethik* (1956), T. 6, Berlin: Wiss. Buchgesellschaft
Aristóteles (1991), *Ethica Eudemia*, ed. de R. Walzer, J. M. Mingay, Oxford: Oxford University Press
Aristóteles (1958), *Magna moralia*, T. 8, Berlin: Wiss. Buchgesellschaft
Aristóteles (1958), *Magna moralia*, G. Cyril Armstrong, Harvard: Harvard University Press
Aristóteles (1957), *Politica*, ed. de W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press
Bonitz, H. (2001), *Aristoteles, Politik*, Berlin: Akademie Verlag
Bonitz, H. (1955), *Index Aristotelicus*, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt



Katholischer Akademischer
Ausländer-Dienst • KAAD

la institución de becas y de formación
de la Iglesia católica alemana
con gremios cooperantes
y asociaciones en todo el mundo

Katholischer Akademischer Ausländer - Dienst
Hausdorffstr. 151
D - 53129 Bonn
Tel.: (0049 - 228) 91758-0
Fax: (0049 - 228) 91758-58
Email: zentrale@kaad.de
Internet: <http://www.kaad.de>

CRISIS DE LA DEMOCRACIA.

Representación política y participación ciudadana en clave de soberanía desmitificada¹

José Antonio Pérez Tapias

1. Denuncia de la crisis de la democracia desde las claves de la “democracia deliberativa”

Al hilo de los difíciles momentos que se vivieron en Grecia en este verano de 2015, en semanas en los que se agudizó hasta el extremo la crisis que venía padeciendo, y esta vez a causa de las presiones ejercidas desde la troika europea para que su gobierno asumiera un nuevo durísimo plan de ajuste con el fin de hacer frente a su deuda pública, el filósofo Habermas escribió un impactante artículo de prensa sobre lo que estaba ocurriendo. En dicho texto, Habermas criticaba abiertamente la política inducida desde instancias europeas, con la complicidad del FMI y de la mano visible de la canciller Merkel, para forzar que los griegos traspasen incluso el límite de lo soportable. El filósofo, con afirmaciones especialmente duras y de más que notable relevancia siendo él un ciudadano alemán, no se ahorró poner en el punto de mira de sus dardos dialécticos lo que llamó „el gobierno de los banqueros“, empezando por los germanos. Su crítica a la manera como se abordaba la crisis griega la hacía extensiva a las instituciones europeas, con un perfil que llega a ser antidemocrático y de clara sumisión al poder financiero.

Obviamente, no es Habermas el primero que hace el diagnóstico formulado en el artículo citado, pero es significativo que el teórico por excelencia de la *democracia deliberativa* y uno de los pensadores que más fuertemente ha apoyado el proyecto de construcción europea, no

titubee en absoluto al señalar con la rotundidad que lo hace que la democracia en Europa se ve ninguneada y Europa misma negada en lo que significaba como proyecto supranacional. Habermas certificaba con sus palabras la simultánea crisis de esas dos realidades, entreveradas con sus respectivos proyectos.

Conociendo la obra habermasiana tampoco ha de extrañar que, llegados al punto en que estamos en Europa, él se haya manifestado de esa forma. Desde mucho tiempo atrás viene insistiendo en el déficit democrático de las instituciones de la Unión Europea (UE) y en la necesidad, para cubrir ese déficit, de ir conformando un *demos* europeo transnacional como sujeto político colectivo. Éste habría de estar configurado por ciudadanas y ciudadanos que opinan, enjuician los hechos críticamente, debaten las propuestas presentes en el ámbito público y deciden, directamente o a través de sus representantes, en las instituciones políticas y por los procedimientos democráticamente establecidos para ello.

Si las instituciones de la UE arrastraban un notable déficit democrático, del cual se pensaba, no obstante, que se podría ir cubriendo progresivamente desde ellas mismas, la situación de crisis en que se ha visto inmersa Europa desde 2008 no sólo ha alejado esa posibilidad, sino que ha provocado que los hechos hayan apuntado en dirección contraria. De suyo, el *austericidio* provocado por las malamente llamadas „políticas de austeridad“, consistentes fundamentalmente en recortes en políticas sociales propias del Estado de bienestar, debería denominarse *democidio*, por lo que supone de liquidación del *demos* -pues eso es lo que de hecho supone- como pueblo en tanto que conjunto de ciudadanos con derechos que han de ser protegidos y ejercidos.

2. Impotencia de los Estados ante el mercado (global): factor de agravamiento de la crisis de la democracia

La democracia, que como sistema político concitó un consenso grande en torno a su valor y a sus posibilidades de realización tras la caída del „muro de Berlín“ y el consiguiente derrumbamiento de los regímenes comunistas de cuño soviético, tenía, a pesar de todo, factores internos a ella misma que anticipaban un cuestionamiento de las democracias liberales. El parlamentarismo, esencial a la democracia representativa, se apreciaba ya como necesitado de renovación y de complementación con formas de democracia directa que permitieran

avanzar hacia una democracia más efectivamente participativa.

Sin embargo, la crisis de la democracia, tal como se está dando ahora, no responde meramente a las insuficiencias del parlamentarismo, sino exactamente a la impotencia de los Estados democráticos como Estados y como democráticos. No fallan sólo los parlamentos, sino que los gobiernos se ven sometidos a los poderes económicos, llegando los fuertes condicionamientos del capitalismo financiero a los márgenes que se imponen a lo que puede regular el mismo poder legislativo. De esa forma, los Estados en definitiva se ven reducidos a la impotencia frente al mercado. La misma condición de Estados *nacionales* redundaba en la incapacidad para intervenir en un ámbito económico que se configura como mercado *global*.

El proceso de globalización en el que estamos inmersos ha conllevado desde tiempo atrás el „globalismo“ como ideología, según lo formuló Ulrich Beck. Tal justificación ideológica de la unificación del mundo como gran mercado -donde manda el capitalismo financiero- es la que se vio suministrada, desde los años setenta del pasado siglo, por las elaboraciones del neoliberalismo como ideología marco y, además, hegemónica.

Es propio del neoliberalismo consagrar la impotencia del Estado confiando programáticamente todo al mercado -menos los rescates bancarios-. De suyo, neoliberalismo y Estado de bienestar son incompatibles. Es más, el neoliberalismo socava las condiciones para que puedan sostenerse principios constitucionales relativos al Estado „social“. Ello es así tanto por la merma de hecho en la protección de derechos sociales -lúcida y denunciada por el constitucionalista italiano Luigi Ferrajoli-, como por pautas que se constitucionalizan como prioridades „absolutas“ -cual es el caso del pago, por encima de todo, de la deuda pública por parte de las instituciones del Estado, que fue lo que se introdujo en la reforma del art. 135 de la Constitución española, tras presiones de instancias europeas y del gobierno alemán de Merkel, en lo que fue un comportamiento de innegable cariz neocolonial en el seno de la UE-.

Lo especialmente lamentable ante tal deriva de los Estados hacia su impotencia y de los gobiernos, por tanto, hacia una actividad política subalterna, es la incapacidad de buena parte de la izquierda política para reaccionar frente a esos hechos y su impulso por parte del neoliberalismo como proyecto político al servicio de una economía no sólo agresivamente capitalista, sino desregulada. La socialdemocracia

europea, con el Partido Laborista en cabeza gracias a la Tercera Vía de Tony Blair, apadrinada por el sociólogo Anthony Giddens, optó por asumir premisas económicas neoliberales pensando que con ello salvaría políticas sociales. La socialdemocracia, rendida ante la hegemonía neoliberal, quedó muy mermada para hacer frente a la crisis de la democracia, incluyendo su dimensión de democracia social.

3. “Acontecimientos” reveladores en torno a una democracia en crisis

Hay hechos a través de los cuales se manifiesta que la historia no está predeterminada y que lo imprevisto -que tiene su génesis, aunque no a la vista, hasta que aflora- asoma como consecuencia de la acción de sujetos humanos que, desde su libertad, inciden en los procesos socio-económicos y políticos. Se verifica la capacidad humana de inducir lo nuevo, como subrayó Hannah Arendt, al igual que la historia como proceso que no se puede reducir al mero *continuum* de un desarrollo evolutivo, como denunció Walter Benjamin.

Una situación de grave crisis económica, con arranque en crisis del sistema financiero, y de muy dramáticas consecuencias sociales -el desempleo, que afecta a millones de personas-, en la que se enmarca la situación política percibida como la de una democracia en crisis, ha llevado en distintos países europeos a que la ciudadanía responda frente a ella de muy diversas maneras. Es respuesta vehiculada a través de diversos „acontecimientos“, hechos que suponen hitos destacados en la vida de las sociedades donde han ocurrido, a la vez que puntos de inflexión en los que se puede reconocer un antes y un después de los mismos, incluso cuando las consecuencias posteriores no hayan sido lo positivas que se deseara. Se trata de acontecimientos que, como subraya Alain Badiou, revelan una „verdad“ acerca de la realidad en la que estamos inmersos. Son acontecimientos en muchos casos no sólo imprevistos, sino contra lo previsto, que hacen patente cómo el curso de la historia está expuesto a procesos de decisión colectiva -y no sólo por la vía „normalizada“ de la deliberación democrática en las instituciones, como Apel y Habermas han teorizado desde la ética del discurso- a través de los cuales se „revela“ -Slavoj Zizek hace hincapié en ello- el sentido de lo que está ocurriendo.

El movimiento del 15M que arrancó en España en 2011, catalizando la respuesta social a un plan de ajuste, entonces aplicado en la última

fase del gobierno socialista del presidente Zapatero, fue, sin duda, un acontecimiento a partir del cual cambió sensiblemente el panorama político español. La protesta social se enfocó contra recortes económicos socialmente injustos, en un clima muy afectado también por el desvelamiento de una corrupción política de carácter sistémico, mas con las miras puestas en una revitalización de la democracia que se comprendía de todo punto necesaria. Uno de los lemas era muy expresivo al respecto: „democracia real, ya“. De aquel movimiento surgieron las „mareas sociales“ contra recortes en educación, sanidad, etc., y un partido político de nuevo cuño: Podemos.

Más recientemente hemos podido constatar otros acontecimientos reveladores en distintas direcciones. El referéndum que se convocó en Grecia -aparte lo ocurrido después en las últimas elecciones, con nueva victoria de Syriza incluida-, que llamo „acontecimiento OXI“ por el „no“ mayoritario al chantaje de la *troika* para que el gobierno heleno aceptara nuevos recortes, fue acontecimiento *contra la negación de la democracia*. El drama de la inmigración, acentuado con el éxodo de cientos de miles de refugiados provenientes de Siria, Irak, Afganistán, Eritrea, Libia... es un acontecimiento que exige cambios radicales en Europa en tanto que acontecimiento *contra las insuficiencias de la democracia*. Y la victoria de Corbyn al frente del laborismo británico, contra todo pronóstico, es acontecimiento revelador de *nuevos potenciales democráticos*. En este caso, para poner fin a la Tercera Vía, ésta de la que dijo Tony Judt que „algo“ en ella fue mal.

4. Crisis de la representación política con reforzamiento de la conciencia democrática

La ciudadanía ha manifestado su rechazo a políticas que en verdad son constituyentes de una anti-política que diluye las condiciones mismas para una política que, si en verdad quiere ser tal, sólo puede ser democrática. Igualmente, el pueblo como *demos* ha hecho gala de una robusta conciencia democrática en sus reivindicaciones de una política distinta. Bien es cierto que eso se contrapone a fenómenos de signo inverso en los que la xenofobia y las dinámicas de nacionalismos excluyentes ponen de manifiesto que estamos en una situación de encrucijada. O nuestras democracias avanzan logrando ser efectivamente inclusivas, extendiendo socialmente su malla institucional y profundizando en sus cauces participativos -la „radicalización de

la democracia“ por donde Habermas vislumbró la reconstrucción del proyecto socialista-, o la democracia se ve pervertida en sus procedimientos hasta verse traicionada en su mismo núcleo ético: el igualitario respeto incondicional a la dignidad de todos y cada uno de los individuos, tratados como ciudadanos al ser reconocidos como sujetos de derechos inviolables.

Lo que interesa subrayar es que esa misma ciudadanía que exige más democracia es la que comparte una crítica fuerte respecto al alejamiento de las instituciones políticas en relación a ella misma, respecto a la oligarquización burocrática de los partidos políticos y, en general, respecto a una llamada „clase política“ a la que se le aplica la teoría de la „clase extractiva“, la cual pasa a ser considerada por muchos como *casta*. Desde esa constelación de percepciones, la conclusión que buena parte de la sociedad formula respecto a quienes se dedican a la política es: „no nos representan“. Tal expresión refleja una inculable crisis de la representación política.

La actual crisis de la representación política pone en evidencia que las realidades de un Estado democrático de derecho quedan lejos del horizonte normativo de lo que habría de ser una efectiva democracia deliberativa. La misma dinámica parlamentaria deja bastante que desear en cuanto a una producción legislativa en la que además del juego mayoría-minorías se tenga en cuenta la fuerza de argumentos a través de los cuales se filtren los intereses en juego para abrir paso, en la medida exigible, a razones universalizables susceptibles de ser compartidas por todos. Eso queda lejos de una mecánica parlamentaria poco favorable al debate político en profundidad. Si a eso se añade el hecho de un parlamento controlado por quien tiene la mayoría, y el partido que la detenta, muy sometido a su vez a las directrices del gobierno que sostiene, se resienten las mismas tareas de control propias de la división de poderes. Todo ello da pie a factores que han alimentado la desafección de la ciudadanía respecto a la política, una despolitización de la sociedad que, por otra parte, como subrayó hace años Nicolas Tenzler, viene muy bien a los neoliberales, partidarios del *Estado mínimo* teorizado por Nozick, para el cual nada mejor que un autoritarismo postdemocrático que si mantiene las apariencias de democracia es bajo el ideal de una „democracia sin ciudadanos“.

¿Pero qué ha ocurrido frente a la crisis de la representación política? Afortunadamente, amplios sectores de la sociedad se han involucrado en una dinámica de repolitización que vuelve a plantear, dicho en

términos orteguianos, la confrontación entre „vieja“ y „nueva política“. A través de ella se hace evidente que estamos ante una democracia puesta a prueba.

5. La democracia, puesta a prueba: entre la corrupción y la desigualdad. Libertades en peligro

Uno de los síntomas de la „vieja política“, y no sólo en Europa, es que los partidos que la encarnan no son capaces de reaccionar eficazmente contra la corrupción que les afecta, la cual, más allá de ellos mismos, corroe al sistema democrático, hunde a la política en el descrédito, devalúa todo lo público y acentúa la impotencia del Estado -si tomamos como referencia aquella imagen de Octavio paz para el Estado mexicano, la del „ogro filantrópico“, vemos cómo hoy, ante un Estado sometido al narcopoder, podemos hablar de un „ogro devorado“-. La corrupción, máxime si llega a ser sistémica, ante la evidencia del deterioro de lo político que supone la patrimonialización de lo público en beneficio propio, provoca una deslegitimación del sistema político que puede afectar gravemente a la dinámica de sus instituciones. Quienes desde la política se someten a intereses urbanísticos, a señuelos del narcotráfico, a tratos de favor a poderes económicos..., y todo ello rentabilizado en beneficio propio, no sólo traicionando la confianza puesta en quien ostenta un cargo público, sino entrando en todo un engranaje de „servidumbre remunerada“ -digámoslo parafraseando a La Boétie-, violan la legalidad democrática y además atentan contra las bases éticas de una democracia constitucional. El consenso normativo sobre el que se asienta queda gravemente dañado, lo cual es además especialmente demoledor cuando la corrupción va asociada a la financiación de los partidos políticos. Ésta es lo que pesa sobremanera sobre la „vieja política“.

En el momento crítico en el que estamos ha ocurrido -así en España, por ejemplo- que el desvelamiento de múltiples y graves casos de corrupción se produce a la vez que la sociedad en general se ve empobrecida, las diferencias sociales agrandadas, las clases medias desplazadas hacia abajo en la escala social, los trabajadores, si no en paro, con contratos precarios... Todo ello constituye un entorno en el que la desigualdad en aumento se percibe además reforzada por una política oligárquica carcomida por la corrupción. La cuestión no es que la mayoría de los políticos sean corruptos, sino que la „vieja política“ se

aprecia como incapaz de erradicarla, toda vez que fue muy permisiva respecto a ella. No sólo hace falta mayor rigor desde la legislación contra la corrupción, sino también una „cultura de la responsabilidad política“ que hasta ahora ha estado muy ausente.

Es fácil prever que en un clima social de instituciones deslegitimadas y de desigualdad creciente, la conflictividad social puede desatarse en el momento en el que se traspase „el límite de lo soportable“ -como desde hace años decía el economista y filósofo Franz Hinkelammert-. De suyo, la desigualdad hace imposible la democracia -no hace mucho lo recordaba José Nun en Argentina- en la misma medida en que la corrupción la destruye. ¿Cuál es la tendencia de un neoliberalismo preocupado por mantener el *statu quo* aliándose con el conservadurismo más recalcitrante? Pasar de los recortes en derechos sociales a los recortes en derechos civiles. Es así como aparecen leyes de „seguridad ciudadana“, por ejemplo, que en algún caso, por amenazar libertades, es calificada como „ley mordaza“. La conclusión, ante hechos de este tipo, de que la crisis de la democracia lleva a ciertos sectores a tratar de sortearla mediante autoritarismo postdemocrático -en España insiste en ello el analista Josep Ramoneda- no es exagerada.

6. La demanda de participación para una nueva política: recuperación del republicanismo

En una situación política en la que las instituciones democráticas muestran sus déficits, es una buena noticia que amplios sectores de la ciudadanía la afronten reivindicando más y mejor democracia, y ello en el sentido de una democracia efectivamente participativa. Tal reivindicación apunta a reforzar el componente republicano de nuestras democracias constitucionales, lo cual, además, no irá en merma de su componente liberal en cuanto a derechos civiles y realce de todo lo que supone el principio de legalidad, sino todo lo contrario. La demanda de participación de la ciudadanía pone el acento en los derechos políticos que la tradición republicana tomó como bandera, subrayando que la condición de ciudadanos implica la voluntad firme, no sólo de exigir que se vean salvaguardados los derechos individuales, sino también de ejercer los derechos políticos desde la propia libertad, entendida como autonomía de sujetos emancipados, con conciencia de la igualdad exigible para una participación „isegórica“. Ello, además, concuerda con la concepción de la democracia que hace hincapié, con la ética

del discurso y la teoría de la acción comunicativa, en su carácter deliberativo, si se quiere democracia en serio y a la altura de la dignidad de ciudadanas y ciudadanos.

La repolitización de la sociedad que se evidencia a través de los acontecimientos va acompañada no sólo de movilizaciones sociales, sino de una indudable revalorización del debate político y de lo que en democracia significa la opinión pública. Entendiendo ésta, al modo habermasiano, no meramente como lo que los sondeos demoscópicos pueden recoger, sino como ámbito que no puede faltar en una democracia que se precie de serlo -incluso como peculiar „institución“ de la democracia, desde un punto de vista normativo-, la opinión pública se ve realzada por cuanto se eleva el debate en busca de razones tanto para la crítica como para la propuesta, cobrando especial relieve el cruce de argumentos, los cuales ponen a prueba la capacidad para poner en cuestión los intereses en juego y hacer valer las mejores razones. No vamos a hacernos ilusiones sobre el poder de medios de comunicación vinculados a fuertes tramas empresariales, como tampoco vamos a exagerar el papel de las redes sociales, de la prensa digital y de todo lo que significa el mundo de Internet. Mas todo ello ha conllevado cambios fundamentales en nuestra cultura y, por tanto, también en la comunicación política, los cuales han provocado un incremento de la pluralidad en el espacio público, positivo, por más que haya que reducir el „ruido“ para que la „comunicación“ fluya.

Apuntar a una recuperación de la herencia de la tradición republicana supone, no sólo atenerse al debate sobre la forma de Estado -cuestión que sigue viva en España en torno a la alternativa monarquía o república-, sino avanzar hacia un nuevo modelo de democracia. En éste, la participación, extendida reticularmente por la estructura social y llevada al rediseño de pautas de una representación parlamentaria que urge vivificar, conlleva además la reformulación del mismo concepto de *ciudadanía*. Cabe decir por ello que la potenciación del vector republicano es vía para la „radicalización de la democracia“, y no sólo en la escala nacional. Es en ese sentido, y no el de un republicanismo distorsionado por estrechos nacionalismos comunitaristas -es en ese otro sentido en el que lo critica Rancière-, en el que el republicanismo resulta un legado valioso, heredado para hacerlo fructificar frente a una hegemonía neoliberal que, además de someter el Estado al mercado, propugna de hecho la reducción de ciudadanas y ciudadanos a la condición de clientes o de consumidores.

7. Tentaciones populistas y pretensiones de hegemonía como riesgos, pluralismo e inclusión como retos

Salir de la crisis económica y superar la crisis de la democracia vienen a ser dos caras de la misma moneda. Si no hay movilización de la ciudadanía, reactivación de la democracia y capacidad política para, desde instituciones democráticas republicánamente reforzadas hacer valer las razones para emprender otro derrotero que el que marca la ortodoxia neoliberal, no saldremos en verdad de la crisis. Sólo abundaremos, como dice Zizek, en las „condiciones de imposibilidad“ del capitalismo, propiciando su reciclaje inmediato a costa de los individuos y los pueblos para seguir su deshumanizante y antiecológico derrotero bordeando la catástrofe. Sin una democracia fuerte -Benjamin Barber *dixit*- no conseguiremos ni la mínima necesaria regulación de los mercados. A estas alturas, el mismo Habermas habrá comprobado cuán lejos queda aquel planteamiento en el que él insistía en „domesticar al capitalismo“. Desembridado, el capitalismo campea salvaje en el ancho campo del mercado global.

Con voluntad de reforzar la democracia nace la „nueva política“, tomando cuerpo en partidos emergentes como es el caso de *Podemos* en España y, en cualquier caso, obligando también a los partidos „tradicionales“ a acometer procesos internos de renovación. El panorama político se hace más plural, con lo cual también aumenta la competencia por el espacio político. Es en el contexto de tal competencia en el que aparece lo que podemos llamar la „tentación populista“, es decir, la pretensión de aglutinar, y por fuerza transversalmente, al mayor espectro posible de ciudadanos. Para ello, como es bien sabido, se utilizan fórmulas y se ofrecen propuestas amplias y a la vez que posibilitantes de que los virtuales electores se identifiquen con ellas. En el extremo, el objetivo es que el partido en cuestión encarne en la mayor medida posible lo que el *pueblo* espera, dando expresión a sus expectativas. Es ahí donde aparece el riesgo de populismo, pues si éste significa una respuesta ante aquello en lo que el sistema falla -teorización de Laclau-, no deja de arrastrar por otra parte dosis importantes de demagogia. Por ello, volcar sobre un partido la acusación de *populista*, cuando todos lo son, es injusto. La cuestión habría de ser que ninguno lo sea.

Lo que hace más complicada la tentación populista es la pretensión de alcanzar una posición hegemónica -en deriva muy discutible de lo que Gramsci teorizó como hegemonía política de un bloque social-. En

un contexto pluralista, y más donde se esfuman posibilidades de mayoría absoluta, supone un desenfoque perjudicial que se vuelve contra la fuerza política que se obnuble, quizá de manera un tanto mesiánica, con ese objetivo. Por ello no deja de ser pertinente pensar una política *posthegemónica*, la cual abre nuevos caminos para articular la pluralidad. Esto mismo es una imperiosa necesidad por la izquierda, ante una derecha que, en general, suele conducirse de manera muy compactada. Las alternativas políticas necesarias, con potencial transformador, no son monopolio de nadie, y es en ese sentido que no vale reproducir en alguna variante antiguos planteamientos vanguardistas. Por el contrario, potenciar el *demos* en una democracia participativa requiere tejer alianzas y pactos en torno a proyectos de transformación social que una sola fuerza política no puede vehicular. La misma realidad social, empezando por su complejidad demográfica, lo impide. Es, por lo demás, la apertura a la pluralidad *via regia* para avanzar hacia una democracia en verdad inclusiva.

8. La ciudadanía y „su“ Estado (social y democrático de derecho). El conflicto social

Si la crisis de la representación política ha de tener una salida, y ha de tenerla, ésta ha de suponer una nueva relación entre una ciudadanía que recupera su dimensión republicana y las instituciones mismas del Estado, especialmente el parlamento. Medidas de control de poderes, de transparencia, de dación de cuentas, de responsabilidad política... ya corren en esa dirección. Igualmente son ineludibles reformas en las leyes electorales que hagan la representación política más efectiva, más „próxima al ciudadano“ y más dialogante y participada. Pero, aun con todo, hay otras cuestiones de fondo que deben ser abordadas.

Como Estado democrático de derecho, la estructura institucional de la democracia hay que reformarla para responder a esas exigencias de participación. A ese respecto es pertinente el diseño habermasiano de una división y equilibrio de poderes en órbita distinta de la tradicional división entre ejecutivo, legislativo y judicial. Se trata de la interrelación entre tres polos: el económico, mercado centrado en el dinero (capital); el político, desplegado en el sistema-poder; y el polo de la solidaridad, desarrollado desde el „mundo de la vida“ en torno a la comunicación. Una democracia participativa promueve la reforma radical de lo político, para afrontar la transformación de lo económico desde el tejer

nuevas relaciones sociales solidarias. Con esa perspectiva se puede abordar la puesta al día de un Estado de bienestar que venía incubando su crisis desde atrás -las contradicciones que hace décadas señaló Claus Offe-, pero que es asaltado desde la política neoliberal. Llevar el Estado de bienestar a un *Estado solidario*, sostenido por una ciudadanía comprometida activamente con él, es vía entrevista por Habermas, la cual apunta a un Estado „para la justicia social“ que, para ser viable, tendrá que empezar por lo que Lévinas, por ejemplo, señalaba como exigible „justicia económica“.

Sin embargo, aun subrayando el potencial democrático de ese poder comunicativo que engarza solidaridades, no hay que olvidar, como ya Apel y Habermas subrayan, que el consenso en democracia, aun teniendo como ideal contrafáctico el consenso de una „comunidad ideal de comunicación“, nunca de hecho es acuerdo definitivamente logrado. Es más, los disensos espolean la búsqueda de nuevos consensos. Pero aun así, no debe olvidarse que la democracia es ese juego no cancelable de disenso y consenso, y que la realidad social conlleva una conflictividad no del todo erradicable. Forma parte de la democracia el tratar los conflictos, como vía dramática para su resolución evitando situaciones trágicas.

Es crucial, por ello, que la democracia, que inaugura la *política* propiamente dicha, tenga en cuenta siempre esa conflictividad, que se replantea una y otra vez, no sólo para resolver los conflictos entre quienes ya están inmersos en ella, sino para ampliar su capacidad inclusiva a quiénes están fuera de ella, aun formando parte de la vida de nuestras sociedades. Hoy son, por ejemplo, los inmigrantes, o las poblaciones indígenas aún marginadas, los cuales, como el proletariado del siglo XIX, son la „parte de los sin parte“, como dice el ya citado Rancière, la *parte que esta aparte* e interpela por ello a una democracia que así es incoherente. Ensanchar la democracia, abrirla, exige por ello no solo tener en cuenta en sus debates cómo repercuten las decisiones políticas en todos los afectados por ellas, sino, más aún, darle la voz a todas y todos -como Dussel, por ejemplo, planteaba ya hace años a Apel- para que nadie, en verdad quede fuera. Eso supone radicalizar, sin duda, los objetivos de justicia.

9. Engranaje democrático de interculturalidad y federalismo plurinacional. Ciudadanía “metanacional”

La inclusividad que requiere la democracia pasa actualmente por la capacidad para articular en su seno la pluralidad. Ya no se trata sólo de la pluralidad ideológica y política que una sociedad genera „desde dentro“, sino que hay que contar con una densa diversidad cultural. Ésta se debe a la emergencia de quienes en la propia realidad social habían silenciados, la „emergencia de los marginados“ de la que Leopoldo Zea hablaba en México hace años refiriéndose a las poblaciones indígenas autóctonas, y además se ve incrementada por la intensificación de los movimientos migratorios. De ello muchas sociedades tienen experiencia histórica -caso de Argentina, por ejemplo-, pero la realidad actual de migraciones de múltiples direcciones supone una *pluralidad compleja* antes no contemplada.

Ya no se puede operar políticamente en unas sociedades tan diversas desde la premisa de que cada sociedad tiene una única cultura. Encontramos muchas culturas en una sociedad, por lo que es imperioso acometer procesos de diálogo para encauzar la convivencia sobre bases consensuadas en torno a lo que podamos compartir como *justo*, más allá de lo que cada comunidad entienda como *bueno* según una „moral de máximos“. Es imperativo ético el diálogo intercultural, trascendiendo estrategias multiculturalistas, para lograr reconocimiento de las diferencias desde un irrenunciable principio de igualdad de derechos. Objetivo de ese diálogo es avanzar a una nueva realidad de *ciudadanía intercultural*, siendo pertinente el análisis de Habermas respecto a trascender el vínculo jurídico-político entre ciudadanía y adscripción nacional. La „ciudadanía posnacional“ de la que habla el autor de *La inclusión del otro* -la que Edgar Morin planteó como „metanacional“- bien puede entenderse como *ciudadanía intercultural* -reformulando ideas de Kymlicka más allá del marco multiculturalista-.

De manera análoga, hay que afrontar en algunos Estados cómo resolver el engranaje de su pluralidad nacional. Es el caso del Estado español, en grave crisis institucional por una „cuestión de las naciones“ que hasta ahora no ha sido bien resuelta -a pesar de logros del Estado de las autonomías a partir de la Constitución de 1978-. Así queda más que explícitamente planteado con el auge del independentismo en Cataluña, con mayoritario referendo en votos en las últimas elecciones en esa comunidad autónoma. El Estado español necesita una refor-

ma constitucional a fondo para que la inclusividad de su democracia recoja las demandas legítimas de reconocimiento -aplicable „la gramática moral de los conflictos sociales“ de Axel Honneth- en lo que se refiere a la pluralidad de naciones existente en su seno. Si no vale ya pensar desde la equiparación de una sociedad a una sola cultura, no vale tampoco, en casos como el que comentamos, la pretendida equiparación entre un Estado y una sola nación. Es necesario pensar en los términos de un *federalismo plurinacional*, al que apuntaron autores como Miquel Caminal y otros, y al que algunos pretendemos contribuir con obras como *Invitación al federalismo. España y las razones para un Estado plurinacional*. De nuevo, la clave está en articular reconocimiento de las diferencias -nacionales en este caso- con exigencias de redistribución adecuada de cargas y beneficios -garantía de efectiva igualdad de derechos de los ciudadanos en todos los territorios del Estado-. Es razonable pensar que para hacer valer esa clave es insoslayable un proceso constituyente que sienta las bases de un renovado pacto constitucional.

10. Desacralización de la nación y desmitificación de la soberanía. Dignidad frente al poder

Abordar la crisis de la democracia en contexto de dura crisis económica, con su consiguiente crisis social, supone rehabilitar la política como ámbito de poder democrático ejercido desde una ciudadanía participativa. Eso es lo que permitirá hacer frente a un poder económico que, además de recaer con su fuerza de dominio sobre individuos y pueblos, tiene sometidos a los Estados. Para dicha rehabilitación de la política, ha de abordarse cómo replantear la idea de *soberanía* ante la consideración de todos en la opinión pública -ese ámbito que Habermas ha entendido precisamente como cauce de „soberanía fluidificada“ de un poder comunicativo que incide en las instituciones políticas como aportación de razones -incluidas razones morales- que obliguen a los intereses a pasar por el filtro del principio de universalizabilidad: ¿qué es razonablemente aceptable según criterios susceptibles de ser compartidos por todos?

La democracia deliberativa exige un *demos* liberal-republicano, y no meramente étnico. Eso, en consonancia con la *ciudadanía intercultural* antes aludida, más la propuesta de federalismo apto para Estados plurinacionales, nos lleva a la necesidad de relativizar el concepto de

nación. No se trata de prescindir de él; es insoslayable la densidad de las identidades nacionales y su peso en las dinámicas políticas. Pero sí es inexcusable someter el concepto de nación a la misma desacralización a la que se vio expuesto el poder para que fuera posible su democratización. Con *lo nacional* vivido „religiosamente“ no es posible la convivencia democrática en sociedades pluralistas. Hay que llevar la secularización hasta el final en un terreno donde se dan remedos de lo religioso bajo formas de comunitarismos muy cerrados.

Correlativa a la desacralización de la *nación* ha de ser la desmitificación del concepto de *soberanía*. Éste, con origen, como tantos otros, en el campo teológico -punto en el que llevaba razón Carl Schmitt-, sigue llevando consigo mucha „criptoteología“ en las mismas formulaciones jurídico-políticas donde lo encontramos. De ahí esa tendencia aún vigente a ver la soberanía como algo intangible, compacto, indivisible... como si siguiera siendo trasunto del soberano Dios del monoteísmo. La soberanía, que fue inmanentizándose desde los tiempos de Grotio, para pasar al monarca (Hobbes), al Estado y al pueblo (Rousseau), sigue conservando un lastre mítico del que hay que liberarla. Y ello además porque al mantenerse mitificada aún más se ve contradicha por hechos que suponen que los Estados ceden soberanía, o que se la „roban“ los mercados, o que es imposible que en el futuro se mantenga como es entendida por la dogmática que se refleja en los mismos textos constitucionales. Es necesario, pues, laicizar la noción de *soberanía*, lo cual nos permitirá a los ciudadanos recuperarla en lo que, como „resto“, siga siendo punto de apoyo efectivo para ejercer como sujetos políticos con capacidad de decisión -algo muy bien expuesto por Ferrajoli-. Para ello hace falta contar con un coraje cívico que requiere motivación moral suficiente para un compromiso político decidido. Éste ha de apoyarse también en buenas razones que no se han de limitar a las procedimentales, sea para asumir normas morales, sea para consensuar normas democráticas. Una ciudadanía dispuesta a asumir, por razones de dignidad, una soberanía no mitificada ha de darse una respuesta a la *principal* cuestión moral -aquella formulada por Lévinas-: por qué el bien y no el mal, por qué la justicia y no la injusticia. La respuesta se halla abriendo el diálogo a la interpelación de los otros. Una sociedad decente (Margalit) no debe permitirse dejar a nadie fuera de su horizonte de justicia.

Nota

1. Conferencia dictada en Río Cuarto, Argentina, el miércoles 4 de noviembre de 2015, con motivo de la Inauguración de las XX Jornadas Interdisciplinarias de la Fundación ICALE, y del X Coloquio de Ética del Discurso de la Red Internacional de Ética del Discurso,

RESEÑAS

Jürgen Habermas, *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid: Trotta, 2015, ISBN 978-84-9879-590-5

El presente libro es la traducción española, realizada por José Seca Gil, del libro de Habermas *Nachmetaphysischen Denken II: Aufsätze und Repliken* (Pensamiento posmetafísico II: conferencias y réplicas). Lamentablemente, la edición española no ofrece ninguna nota aclaratoria que explique por qué se ha decidido sustituir el título original por uno que, si bien describe el contenido, las partes del libro, lo desconecta de su contexto inmediato, que es precisamente el concepto y la obra “pensamiento posmetafísico”. Además, ya en el prólogo “Lingüistización de lo sagrado”, Habermas ofrece algunas claves para leer en paralelo ambos trabajos. En primer lugar, la necesidad de autoaclaración filosófica de determinar el lugar de los discursos filosóficos luego del derrumbe de los sistemas metafísicos y de la filosofía en cierto modo oracular de “sabios y visionarios que reclaman -como aún hizo Heidegger- un acceso privilegiado a la verdad” (11). En segundo lugar, así como en el primer tomo la primera sección comenzaba con el análisis del giro lingüístico-pragmático, aquí la primera parte (“El espacio del mundo de la vida como espacio de los argumentos”) de las tres que componen el libro aborda la misma temática, pero desde un punto de vista histórico-evolutivo. En esta primera parte entonces, encontramos tres textos: “Desde las imágenes del mundo al mundo de la vida”, “El mundo de la vida como espacio de los argumentos representados simbólicamente” y “Una hipótesis acerca del significado histórico-genérico del rito”. En el primero, Habermas, aborda un tema clásico como es la relación entre filosofía e imagen del mundo o cosmovisión, en el marco de un naturalismo débil. La filosofía “ya no compite con imágenes del mundo religiosas” (18) pero tampoco puede quedar absorbida por la ciencia, la filosofía puede traducir el contenido semántico de los discursos religiosos al lenguaje universalmente accesible del ámbito público, y debe preguntarse por el significado *para nosotros* de una imagen del

mundo generada a partir de los conocimientos científicos disponibles. El segundo texto aborda la teoría de la acción comunicativa desde un punto de vista evolutivo y establece un diálogo con los estudios de Michael Tomasello sobre el origen de la comunicación (Tomasello, *Los orígenes de la comunicación humana*, Buenos Aires: Katz, 2013). El tercer texto es tal vez el más original y el que abre un ámbito renovado de investigación en la pragmática formal y la TAC. Allí encontramos una rectificación de Habermas sobre la relación entre comunicación cotidiana y extracotidiana, tal como había sido planteada en la TAC, e importantes sugerencias para el análisis del mito y el rito y su papel dentro de la historia de la evolución del lenguaje.

La segunda parte del libro, “Pensamiento posmetafísico”, se diferencia además por su género: se trata de una entrevista y dos respuestas o réplicas de Habermas en el ámbito de dos simposios (el primero realizado en Nueva York en 2009 y el segundo en Viena en 2005). La entrevista, realizada por Eduardo Mendieta, es particularmente importante por el modo en que Habermas aclara los conceptos de pensamiento posmetafísico y de sociedad postsecular. Las *réplicas* ofrecen nuevas perspectivas e incluso “puentes” con otras tradiciones filosóficas y campos como la teología o la estética.

La tercera y última parte, “Política y religión”, se compone de cuatro textos. El primero, “Lo político: el sentido racional de una herencia dudosa de la teología política”, se ocupa de manera crítica de la tradición filosófico-política que se origina en Carl Schmitt. Los dos siguientes abordan y discuten la obra de Rawls. En “La ‘vida buena’ una ‘frase detestable’”, Habermas se ocupa de un texto del joven Rawls publicado recientemente. En “El liberalismo político de Rawls”, Habermas revisa el debate que mantuvieron en los años 90 ambos filósofos. Finalmente, el último texto que compone este libro es tal vez el más sociológico. Se trata de “La religión en la esfera pública de la sociedad ‘postsecular’”. Aquí Habermas revisa la llamada tesis de la secularización, también en su carácter eurocéntrico, analiza el lugar que ocupan las comunidades y discursos religiosos en la actualidad y trata de mediar críticamente entre los dos extremos de un “fundamentalismo ilustrado”, donde la ciudadanía es la clave de una inclusión completamente desvinculada de las raíces religiosas y/o culturales, y del “multiculturalismo” radical, que en cierto sentido reduce las comunidades a mónadas aisladas e incomunicadas entre sí.

Este libro es absolutamente crucial para reflexionar sobre la filosofía

misma y su tarea histórica, esto es, como filosofar posmetafísico, así como sobre los desafíos a los que nos enfrenta un mundo intercultural e interreligioso en el que, a pesar de las profecías ilustradas, la religión no sólo no ha perdido su vigencia e importancia sino que se ha revitalizado. En conexión con ello, las hipótesis filosófico-lingüísticas y antropológicas de Habermas, por ejemplo, de la prioridad del rito sobre el mito, amplían el campo de la pragmática formal y extienden el legado de la teoría crítica de combinar el trabajo conceptual con el empírico.

(por Gonzalo Scivoletto)

COLABORADORES

JESÚS ARAIZA es Doctor en Filosofía Antigua por la Eberhard Karls Universität Tübingen. Licenciado en Ciencia Política y Maestro en letras clásicas. Especialista en la Filosofía teórica y práctica de Aristóteles. Docente en el Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la UNAM.

MARCELO BONYUAN es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Becario de doctorado del Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), con una tesis sobre el pensamiento filosófico de Ricardo Maliandi. Miembro de la Fundación ICALA y de la RED Internacional de Ética del Discurso.

DIEGO FONTI es Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. Especialista en fenomenología de las religiones y ética. Investigador del Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Actualmente se desempeña como docente y Vice-Rector de la Universidad Católica de Córdoba. Miembro de la Fundación ICALA y de la Red Internacional de Ética del Discurso.

LEANDRO PAOLICCHI es Doctor en Filosofía. Investigador del CONICET. Se desempeña como docente-investigador en las Facultades de Humanidades y de Ciencias de la Salud y Servicio Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, de la Fundación ICALA y de la Red Internacional de Ética del Discurso. Ha publicado varios artículos en revistas nacionales referidos especialmente al campo de la ética y la filosofía política.

JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS es Profesor de Filosofía de la Universidad de Granada (España). Áreas de interés en la docencia e investigación: Antropología Filosófica, Filosofía de la Historia y Filosofía de la Cultura, Escuela de Frankfurt, crisis de la modernidad, diálogo intercultural, nuevas formas de ciudadanía en el actual contexto de globalización. Entre sus últimas publicaciones figuran: *Invitación al federalismo. España y las razones para un Estado plurinacional* (Trotta,

2013); *Por un socialismo republicano* (Universidad de Granada, 2014). En la actualidad es decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada. Ha sido parlamentario por Granada en la VIII Legislatura (2006-2008) y en la IX Legislatura (2008-2011) en el Congreso de los Diputados de España. Fue miembro de la delegación española a la Asamblea Parlamentaria de la Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa (OSCE) (2007-2011).

GUSTAVO SALERNO es Doctor en Filosofía por la UBA. Investigador del Concejo CONICET. Es docente-investigador en las Facultades de Humanidades, de Psicología, y de Ciencias de la Salud y Servicio Social de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es miembro de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, del Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano (ICALA) y de la Red Internacional de Ética del Discurso. Ha publicado diversos artículos en revistas nacionales y extranjeras, en especial vinculados con la ética del discurso.

