

ISSN online (en trámite)

ISSN (impreso) 1514-6049

Año 18 - número 1 - 2016

erasmus

Revista para el diálogo intercultural

Wolfgang Kuhlmann

La unidad de la razón y la unidad de la filosofía en Kant y la pragmática trascendental

Gonzalo Scivoletto

Institucionalización

Eduardo Ovidio Romero

¿Qué hace un filósofo cuando dice que fundamenta? Reflexiones programáticas en torno a Kant, la Ética del Discurso y un diálogo posible sobre la problemática moral del aborto

Santiago Peppino

Lugar crítico del psicoanálisis a partir de una interpretación de Kant

Maximiliano Figueroa Muñoz

Etnocentrismo crítico y solidaridad

José San Martín

La superación de la crisis nihilista en la fenomenología husserliana

Reseñas

Javier Flax, *Política Científica, interdisciplina y derechos humanos*, 2ª. ed., Buenos Aires: Biblos, 2015, ISBN: 978-987-691-249-5

(Santiago Polop)

Gustavo Ortiz, *América Latina ¿Una modernidad diferente?*,

Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2013, 360 págs., ISBN 978-987-626-218-7

(Guillermo Recanati)

© erasmus. Revista para el diálogo intercultural
La revista científica semestral de la Fundación ICALA
ISSN: Versión impresa - 1514-6049
ISSN online: en trámite
<http://www.icala.org.ar/erasmus/erasmus.html>

Presentación

"Erasmus - Revista para del diálogo intercultural" es una publicación científica internacional semestral que tiene por objetivo general hacer aportes para el estudio de los procesos de modernidad, posmodernidad y globalización.

El nombre de la revista hace referencia a Erasmus de Rotterdam (1467-1536), quien fue un pionero del humanismo en el primer tercio del siglo XVI y un incansable defensor de la paz, la tolerancia y la libertad de espíritu. Fue un propulsor del pensamiento claro, de la buena dicción y del obrar correcto. Defendió la autonomía y la libertad del hombre, no sólo en el ámbito de las cuestiones terrenales sino también en el ámbito religioso. Luchó para que este mundo fuera la patria de todos. El ICALA asume como propias las ideas centrales de este gran humanista.

Desde un punto de vista conceptual, la revista se apoya en una reflexión multidisciplinaria para el análisis y la discusión crítica de los desafíos económicos, sociales, políticos, éticos y religiosos que se presentan en el mundo contemporáneo. A través de análisis conceptuales, históricos y metodológicos, así como de contribuciones provenientes de las ciencias sociales y humanas y, no en última instancia, de la reflexión filosófica y teológica, la revista "Erasmus" pretende configurar de un modo relevante el discurso científico y los debates públicos, dando a conocer e incentivando la reflexión sobre la realidad histórica y cultural de América Latina y sus relaciones con otros ámbitos histórico-culturales.

"Erasmus - Revista para del diálogo intercultural" se edita en forma impresa desde el año 1999. A partir de 2016 aparece en formato digital.

La Fundación ICALA invita especialmente a los investigadores de las ciencias sociales y humanas a apoyar esta publicación mediante el envío de contribuciones.

Editor responsable: Dorando J. Michelini

Comité Editor y Secretaría ejecutiva: Marcelo Bonyuan, Celia Basconzuelo, Félix S. Ortiz, Graciana Pérez Zavala, Roberto Seiler, Sandra Senn- *Secretaría ejecutiva:* Santiago Peppino, Jutta Wester

Comité académico

Karl-Otto Apel (Universidad de Frankfurt, Alemania)

Adriana Arpini (CONICET, Universidad Nacional de Cuyo)

Hugo Biagini (CONICET, UBA)

Horacio Cerutti Guldberg (UNAM, México)

Adela Cortina (Universidad de Valencia, España)

Jorge Raúl De Miguel (Universidad Nacional de Rosario)

Julio De Zan (CONICET, Universidad Nacional de Entre Ríos)

Margit Eckholt (Universidad de Osnabrück, Alemania)
Graciela Fernández (Universidad Nacional de Mar del Plata)
Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba)
Ángel Garrido Maturano (CONICET, Universidad Nacional del Nordeste)
Peter Hünemann (Universidad de Tübingen, Alemania)
Matthias Kettner (Universidad de Witten-Herdecke, Alemania)
Salomón Lerner (Universidad Católica de Lima, Alemania)
Heinz Neuser (Universidad de Bielefeld, Alemania)
Víctor Pérez Valera (Universidad Iberoamericana, México)
María Luisa Pfeiffer (CONICET, UBA)
Juan C. Scannone (Universidad del Salvador)

Sólo en casos excepcionales se aceptarán contribuciones publicadas previamente. Los trabajos no deben estar sometidos simultáneamente a un proceso de revisión de otras publicaciones. Los trabajos sólo se publicarán cuando obtengan opiniones favorables de dos árbitros externos en un procedimiento de referato a ciegas.

La revista publica contribuciones escritas preferentemente en español; ocasionalmente pueden aceptarse trabajos en alemán, francés, inglés, italiano o portugués.

Los artículos contarán con una extensión de entre 5000 y 10000 palabras (inclusive notas y bibliografía). Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 1500 palabras, y de 3000 palabras en el caso de las reseñas críticas.

Las contribuciones deberán enviarse por correo electrónico a la siguiente dirección: dmichelini@arnet.com.ar

Con el envío de un trabajo, el autor expresa su conformidad con las normas editoriales y su compromiso con los principios básicos de la ética de la publicación científica.

Pautas para colaboraciones: [erasmus. Revista para el diálogo intercultural. Condiciones para la publicación](#)

Formulario para evaluadores: [Formulario para Evaluadores](#)

Contacto: dmichelini (at) arnet.com.ar

Índice

Prólogo 7 -8

Wolfgang Kuhlmann

La unidad de la razón y la unidad de la filosofía en Kant y
la pragmática trascendental 9 - 26

Gonzalo Scivoletto

Institucionalización 27 - 48

Eduardo Ovidio Romero

¿Qué hace un filósofo cuando dice que fundamenta?
Reflexiones programáticas en torno a Kant, la Ética del Discurso
y un diálogo posible sobre la problemática moral del aborto 49 - 59

Santiago Peppino

Lugar crítico del psicoanálisis a partir de una interpretación de Kant 61- 72

Maximiliano Figueroa Muñoz

Etnocentrismo crítico y solidaridad 73 - 92

José San Martín

La superación de la crisis nihilista en la fenomenología husserliana 93 - 119

Reseñas 121 - 129

Javier Flax, *Política Científica, interdisciplina y derechos humanos,*

2ª. ed., Buenos Aires: Biblos, 2015, ISBN: 978-987-691-249-5

(*Santiago Polop*)

Gustavo Ortiz, *América Latina ¿Una modernidad diferente?,*

Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2013,

360 págs., ISBN 978-987-626-218-7

(*Guillermo Recanati*)

PRÓLOGO

La Fundación ICALA se complace en presentar el nuevo formato digital de la publicación académica *ERASMUS. Revista para el intercambio cultural*. Durante diecisiete años la Revista ERASMUS apareció publicada exclusivamente en papel; a partir del presente número de edición digital se espera que la revista llegue a un número más amplio de lectores, especialmente docentes e investigadores de las Ciencias Humanas y Sociales.

El artículo de Wolfgang Kuhlmann -“La unidad de la razón y la unidad de la filosofía en Kant y la pragmática trascendental”- presenta, en primer lugar, un análisis crítico de la idea de unidad de la razón en Kant. El resultado de este análisis es que, en Kant, hay grandes diferencias y tensiones entre la filosofía teórica y la filosofía práctica. La tesis central de Kuhlmann es, en segundo lugar, que Kant no ha resuelto adecuadamente el problema de la unidad de la razón teórica y práctica: sólo la pragmática trascendental ha logrado resolver la problemática de modo satisfactorio y convincente.

A partir del análisis del problema de la aplicación de la ética del discurso, el trabajo del filósofo mendocino Gonzalo Scivoletto se centra en la cuestión de la institucionalización del discurso en el marco de la teoría ético-discursiva. Con ello se busca hacer un aporte original a la problemática de la mediación institucional, que ha ocupado y preocupado no sólo a los fundadores de esta teoría ética, sino también a sus principales discípulos.

El aporte de Eduardo Ovidio Romero se centra en la problemática de la fundamentación filosófica del problema moral del aborto. Sostiene la tesis de que, en muchos casos, el principio moral bien fundamentado puede ser modalizado o suspendido.

Santiago Peppino analiza las categorías de goce y deseo como elementos constitutivos de la ley, indispensables para una interpretación crítica de la moral, esclarece interpretaciones relativista erróneas de la ética del psicoanálisis, tematiza la problemática de la fundamentación y la aplicación de normas desde la categoría de goce y pregunta por el lugar crítico de la teoría psicoanalítica, tomando como referencia la teoría de la argumentación de Habermas y Apel y su posición respecto de la identidad y los ideales.

Desde la perspectiva de la fenomenología husserliana, José San Martín examina la relación existente entre el punto de vista trascendental y la estructura psicológica que, en sentido empírico, la hace posible. Muestra que la radicalización del nihilismo conduce a una simple ignorancia o elusión de las problemáticas del sujeto, y sostiene que la fenomenología trascendental representa una opción aceptable para hacer frente a las adversidades de la vida en una actitud moralmente sustentable.

Maximiliano Figueroa Muñoz analiza la idea rortyana de etnocentrismo como modo de reconocimiento y respeto al diálogo intercultural, y explicita cómo el etnocentrismo crítico puede contribuir a generar relaciones solidarias.

El presente número cierra con dos reseñas y una breve referencia curricular de los colaboradores.

LA UNIDAD DE LA RAZÓN
Y LA UNIDAD DE LA FILOSOFÍA
EN KANT Y LA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL

Wolfgang Kuhlmann

e-mail: wolfgang.kuhlmann@gmail.com

Resumen

El presente artículo investiga la cuestión de la unidad de la razón -de la razón teórica y práctica- y de la unidad de la filosofía -de la filosofía teórica y práctica- en Kant y en la Pragmática Trascendental. Mediante un análisis crítico de la problemática se llega a la conclusión de que existen grandes diferencias y tensiones entre la filosofía teórica y la filosofía práctica, y dificultades y problemas objetivos que resultan de ellas. En conexión con ello se defiende la tesis de que la unidad de la razón se consigue, no en la filosofía trascendental kantiana, sino en el marco de la Pragmática Trascendental.

Palabras clave: Kant, pragmática trascendental, unidad de la razón

Abstract

This article investigates the problem of the unity of reason –practical and theoretical reason- and the unity of philosophy –practical and theoretical philosophy- in Kant and in Transcendental Pragmatics. Through a critical analysis of the problem, we conclude that great differences and tensions exist between theoretical and practical philosophy, as well as difficulties and objective problems that result from them. In connection with this, the thesis that the unity of reason is achieved not in Kantian transcendental philosophy, but within the framework of Transcendental Pragmatics, is supported.

Key words: Kant, Transcendental Pragmatics, unity of reason

Zusammenfassung

Dieser Artikel untersucht das Problem der Einheit der -praktischen und theoretischen- Vernunft und der Einheit der -praktischen und theoretischen- Philosophie bei Kant und in der Transzendentalpragmatik. Eine kritische Analyse des Problems gelangt zu dem Schluss, dass große Unterschiede und Spannungen zwischen der praktischen und der theoretischen Philosophie bestehen, aus denen sich objektive Schwierigkeiten und Probleme ergeben. In diesem Zusammenhang wird die These verteidigt, dass es nicht möglich ist, die Einheit der Vernunft mittels einer Kantischen Transzendentalphilosophie herzustellen, wohl aber im Rahmen der Transzendentalpragmatik.

Schlüsselwörter: Kant, Transzendentalpragmatik, Einheit der Vernunft

Original recibido: junio de 2016

aceptado: septiembre de 2016

Wolfgang Kuhlmann, filósofo alemán, discípulo de Karl-Otto Apel. Es uno de los máximos representantes a nivel internacional de la pragmática trascendental y la ética del discurso. Universidad de Aachen, Alemania.

¿Cuál es la situación de la unidad de la razón, de la razón teórica y práctica, y de la unidad de la filosofía, la filosofía teórica y práctica, en Kant y en la Pragmática Trascendental?

Mis tesis principales son las siguientes: En la obra de Kant, la filosofía crítica pareciera ser una filosofía homogénea, de una sola pieza, que se basa en la idea de la unidad de la razón. Como argumento a favor de esta apreciación se presenta la idea del autoconocimiento o de la autocrítica de la razón que le es común a las críticas de la razón, es decir, la exposición en forma paralela de las dos críticas que se presentan como meras variantes de la misma autocrítica, como el hecho de que Kant asegure reiteradamente que en ambas se trata de la misma razón, y las explicaciones en la *Crítica del Juicio* respecto de la unidad de la filosofía trascendental.

Pero, en realidad, existen grandes diferencias y tensiones entre la filosofía teórica y la filosofía práctica, y dificultades y problemas objetivos que resultan de ellas. Estas diferencias se remontan, en mi opinión, esencialmente a los diversos *procedimientos* dominantes y básicos en ambos proyectos: por un lado, la argumentación trascendental versus la reconstrucción hermenéutico-anamnética de nuestros concomimientos morales previos; por el otro, los respectivos modos de acceso a la razón: el modo filosófico-solipsista vs. el no-solipsista, referido al mundo de la vida.

En la Pragmática Trascendental -una filosofía que pretende conectar claramente con Kant, que se comprende explícitamente como filosofía trascendental en el sentido de Kant, pero que adicionalmente ha podido además tomar en consideración el *linguistic turn* del siglo XX- se trata realmente, en cambio, de una concepción homogénea y coherente en la que la filosofía teórica y la filosofía práctica se implican mutuamente y dependen una de la otra. Aquí existe tanto una concepción homogénea de la razón como así también un procedimiento uniforme para ambas esferas.

En lo que sigue esbozaré primeramente los proyectos kantianos respecto de la filosofía teórica y la filosofía práctica, y examinaré su interrelación y sus consecuencias (I). Posteriormente mostraré cuál es la situación de la Pragmática Trascendental bajo los mismos puntos de vista (II).

I

(i) Kant comprende su *Crítica de la razón pura* como respuesta a la situación - según su apreciación, desolada- de la filosofía de su tiempo. La *Crítica de la razón pura* es el intento de encarrilar la filosofía en el camino correcto mediante una autocrítica fundamental de la razón, es decir, por medio de la institución de un “tribunal respecto de las pretensiones de la razón”; además de habilitarla para la “marcha segura de la ciencia” que, hasta ese momento, le estaba vedada.

Kant formula la pregunta directriz de cómo es posible la filosofía en general del siguiente modo: “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?” Su idea básica para responder a esta pregunta es, como se sabe, que es posible justificar determinados juicios sintéticos a priori como “condiciones de posibilidad de la experiencia”: Reconocemos la realidad al transformarla en fenómeno para nosotros. El procedimiento por medio del cual la transformamos en fenómeno tiene esencialmente dos caras: por un lado, por medio de este procedimiento, se hace valer la realidad tal como se nos presenta en cada caso en su particularidad y tal como, en cada caso, puede imponerse frente a nuestros prejuicios. Aquí tenemos que atenernos a la realidad. Pero, por otro lado, la realidad -en la medida en que es transformada en fenómeno- tiene que someterse al procedimiento general de ser transformada en fenómeno, es decir, aquello que en cada caso es transformado en fenómeno recibe por medio de este procedimiento inevitablemente una determinada forma general. En este sentido, la realidad tiene que ajustarse a nosotros. Pero de esta forma general, que es transmitida en todos los fenómenos por medio del procedimiento, podemos tener conocimiento con independencia de todo contacto sensorial con la realidad, es decir, a priori.

La comprobación de que ciertos juicios sintéticos a priori son realmente “condiciones de posibilidad de la experiencia” y que, como tales, determinan la forma general de los fenómenos es muy compleja en sus detalles y se lleva a cabo a través de muchos análisis particulares.¹ El resultado es el siguiente: Existen los juicios sintéticos a priori válidos. En este sentido, la filosofía es posible; pero ella existe sólo en un campo muy limitado. Kant establece con ello “límites de sentido” muy estrechos y declara como imposible la mayor parte de la metafísica tradicional (*specialis metaphysica*).

Para nuestra pregunta acerca de la unidad de la razón (teórico-práctica) -o sea, la filosofía- hay dos rasgos característicos del proyecto kantiano que son particularmente importantes, a saber: (a) el solipsismo metodológico y (b) la argumentación trascendental.

a) Por conocimiento se entiende, en el marco crítico-epistemológico de la *Crítica de la razón pura* esencialmente sólo la disputa cognitiva del hombre con la naturaleza (lo que es válido, en última instancia, incluso para la metafísica). Esto significa que lo que Kant denomina “auto-conocimiento de la razón” (AXI) recibe en la *Crítica de la razón pura* -formulado de modo exagerado- la siguiente forma muy específica y especial: Un filósofo estudia (por vía de la reflexión trascendental) cómo un físico se ocupa cognitivamente de la naturaleza, cuáles son las diferentes capacidades que tiene que aplicar, cómo tiene que aplicarlas y de qué condiciones depende (formas de la percepción, conceptos, principios) -condiciones que luego serán importantes para la posibilidad de la filosofía. De este modo se absolutiza tácitamente el *conocimiento en la relación sujeto-objeto*. Por cierto que se hace valer la *reflexión filosófica*, pero sin reflexionar sobre ella como tal (al menos, no de manera suficiente). El *conocimiento en la relación sujeto-sujeto* y las condiciones intersubjetivas de entendimiento entre los sujetos de conocimiento no juegan finalmente en la *Crítica de la razón pura* ningún rol en absoluto; en el fondo se los aprecia como irrelevantes, se los pasa por alto o se los olvida. *Un* sujeto de la experiencia *por sí solo* puede hacer aquí, en principio, experiencias con sentido, y llevar a cabo la ciencia empírica: está completamente equipado para ello.² Pero esto significa que la razón es tomada en el sentido del solipsismo metodológico.³ Ella es esencialmente una capacidad para la disputa cognitiva de *un* sujeto de la razón con la naturaleza.

b) El procedimiento decisivo en la *Crítica de la razón pura* es -como hemos visto- el siguiente: Los juicios sintéticos a priori son justificados como condiciones de posibilidad de la experiencia, es decir, quien quiere impugnar su validez tiene que impugnar la posibilidad de la experiencia. Con ello, Kant hace depender la validez de los juicios sintéticos a priori, necesarios para la posibilidad de la experiencia, de la posibilidad de la experiencia -casi no rebasable y difícil de negar, incluso por los escépticos; pero al mismo tiempo

aporta un argumento trascendental (“si no se da x, entonces tampoco se da y, difícil de negar”), un (débil) argumento de irrefutabilidad.

(ii) La filosofía práctica de Kant -que conduce a una revolución comparativamente significativa en la ética, al igual que la *Crítica de la razón pura* en la filosofía teórica- tiene esencialmente dos funciones: a) la formulación del punto de vista moral,⁴ y b) la fundamentación del principio moral⁵. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant se dedica a la primera tarea; en la *Crítica de la razón práctica* a la segunda.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant procede del siguiente modo: Destaca, en primer lugar, que -en vista de la estricta vincularidad intersubjetiva que tiene que exigirse de un principio moral- el principio no puede provenir de la experiencia, sino sólo de una razón pura (a priori), y que, en consecuencia, la parte decisiva de la filosofía moral consiste en su parte pura, a priori, crítica de la razón. La tarea de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es llegar a la “Crítica de la razón pura práctica” a partir del “conocimiento moral común de la razón”. De hecho, en su mayor parte es el intento de reconstruir nuestras intuiciones morales pre-filosóficas, hacerlas explícitas y llevarla a conceptos claros. Las principales estaciones por las que pasa este proyecto reconstructivo son los análisis de los tópicos: “buena voluntad”, “deber”, “deber y la ley”, “la formalidad de la ley moral”, “imperativos categóricos e imperativos hipotéticos”, “las formas del imperativo categórico”, “autonomía y heteronomía”. En este proceso, lo que se logra en cada paso es continuamente controlado y examinado por medio de la confrontación con nuestras intuiciones morales (a través de la discusión de los famosos ejemplos de Kant). - La última parte de la obra está dedicada a la fundamentación del principio moral. Kant se limita aquí a la comprobación (que, ya al poco tiempo, no le parecía más satisfactoria) de que es 1. lógicamente posible que los seres humanos puedan estar motivados por la pura razón y que 2. el hombre, en la medida en que actúa, tenga que comprenderse como libre.

En la *Crítica de la razón práctica*, la comprobación de que la razón pura puede ser práctica -a saber, la fundamentación del principio moral- se transforma explícitamente en el objetivo principal. Pero también aquí predominan las partes en las que se ejercita la filosofía práctica como proyecto

reconstructivo que explicita. Kant distingue entre dos formas de principios prácticos: los materiales -las máximas meramente subjetivas- y las leyes prácticas objetivas meramente formales; sólo estas últimas pueden ser para nosotros imperativos categóricos. Las máximas materiales que presuponen un objeto (materia) como fundamento determinante de la voluntad dependen del placer o dis-placer subjetivo, están incluidas en el principio de la felicidad (amor propio) y no pueden ser una ley universal. Una ley práctica que puede ser para nosotros un imperativo categórico no debe tener materia: sólo puede tener la forma de una legislación universal. Pero si sólo la forma de la legislación universal tiene que determinar la voluntad, la voluntad tiene que ser libre (en el sentido de la causalidad natural). Y viceversa: Si -como se requiere para el proyecto de una ética- la voluntad debe ser considerada como libre, el principio práctico no puede contener materia, sino sólo la forma legislativa. La libertad y la ley práctica se refieren recíprocamente la una a la otra. Kant formula el imperativo categórico como la ley fundamental de la razón práctica: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre simultáneamente como principio de una ley universal.” Afirma que podemos cobrar consciencia de modo inmediato de esta ley. La consciencia de esta ley fundamental, que se impone por sí misma como una proposición sintética que es cierta de modo a priori y apodíctico, es el único “*factum* de la razón pura”. No puede ser fundamentado directamente (deducido de otra cosa), pero puede transformarse en el “principio de la deducción de la libertad”. Así que hay una fundamentación indirecta, pero -dice Kant- una justificación teórica coherente del principio moral “totalmente suficiente”: Permite cerrar perfectamente un vacío en el sistema de la crítica de la razón pura. - A continuación siguen consideraciones importantes para la diferenciación entre el mundo de los fenómenos y el mundo de los noumenos, sobre la “paradoja del método”, los “motivos de la razón pura práctica” y la diferencia entre la eticidad y la doctrina de la felicidad. Esto lo pasamos por alto.

Si indagamos la relación entre la filosofía teórica y la filosofía práctica en Kant, son importantes principalmente los siguientes puntos:

Con respecto a los procedimientos dominantes en cada caso, los métodos de los dos proyectos son radicalmente diferentes y, dependiendo de ello, se

diferencian también las concepciones de la razón que juegan un papel en cada caso.

(b) La idea central para Kant según la cual la filosofía moral tiene que remitirse completamente a la razón pura -es decir, que “todos los conceptos morales tienen su lugar y origen completamente a priori en la razón (pura)” (Kant, 1968a, T. IV 411: 54) - o sea que la filosofía práctica tiene que adoptar, por lo tanto, la forma de una “crítica de la razón pura práctica”, en paralelo con la *Crítica de la razón pura* (en síntesis, una idea que hace hincapié en la unidad de la filosofía teórica y práctica) trae consigo considerables problemas y dificultades.

Respecto de a): Desde el punto de vista metodológico, la *CRP* está completamente orientada hacia la idea de la argumentación trascendental. Aquí se trata primariamente de una fundamentación, de la seguridad (el “paso seguro de las ciencias”), del rechazo del escepticismo y del dogmatismo. Para ello, el filósofo se basa en una imagen específicamente filosófica de la estructura de la razón⁶ y, a partir de ella, se aprovecha de suposiciones sobre las condiciones previas dadas en ella que le parecen ser las más seguras y fiables. En la filosofía práctica de Kant no se encuentra mucha argumentación trascendental. El procedimiento sobre el que la filosofía práctica se sustenta, de hecho, consiste en la explicitación reconstructiva -apoyada en análisis de conceptos y de ejemplos- de nuestras intuiciones morales *pre-filosóficas*. El objetivo principal es aquí acertar, reconstruir y articular de un modo hermenéutico-anamnético exacto lo que nosotros siempre ya sabíamos, antes de toda filosofía. Y lo que nosotros, en tanto que sujetos morales, sabemos ya siempre es caracterizado naturalmente, en primer lugar, por una idea marco específicamente filosófica, como por el solipsismo metodológico. Por el contrario, de forma natural -es decir, antes de toda filosofía- entendemos la moral y, correspondientemente, la razón práctica como algo que está ahí esencialmente para la coexistencia de diferentes personas. Y esta comprensión caracteriza naturalmente las observaciones de Kant en relación con sus esfuerzos anamnético-reconstructivos⁷. -Kant es muy exitoso con su intento de acertar con estas intuiciones y de llevarlas a conceptos; es esto lo que me parece ser la principal razón de su impacto extremadamente profundo en las

concepciones morales dominantes en el continente. A diferencia de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la *Crítica de la razón pura*, incluso la cuestión de la fundamentación es delegada a estos procedimientos anamnético-reconstructivos (la doctrina del “*factum* de la razón”).

Respecto de b): Por más obvios y plausibles que sean los resultados sustantivos de la labor reconstructiva de Kant, las explicaciones que remiten al hecho que Kant trata de mostrar son poco plausibles: El lugar propio en que está ubicada la moralidad es la razón pura. El punto principal es aquí el hecho de que con ellos se desplaza el nivel de análisis: se lo aleja del análisis y de la reconstrucción de nuestras comprensiones pre-filosóficas, relacionadas con el mundo de la vida, hacia el análisis específicamente filosófico de las estructuras de la razón pura. De este modo cambia a un nivel o un marco en el que sólo tiene que lidiar con la razón pura constituida de modo solipsista, puesto que aquí la razón es analizada por medio de una investigación teórica de una sola instanciación de la razón, mediante el análisis de un sujeto aislado de la razón con sus diversas capacidades, de un sujeto racional al que no le falta nada, si no existen otros sujetos racionales, las relaciones cognitivas y la interacción con ellos. De este modo cambia a un nivel en el que ya no es posible visibilizar -y en el que ni siquiera han sido previstas- las condiciones sociales y los conflictos dentro de las condiciones sociales.⁸ Con todo esto se torna completamente implausible que, en caso que nos ocupemos filosóficamente de la estructura de la razón pura, podamos descubrir precauciones que permitirían disolver conflictos de un modo moralmente satisfactorio entre las pretensiones de diferentes personas. Simplemente no hay razón por la que cualquier estructura moralmente relevante debería pertenecer a una razón pura constituida de tal modo. Toda la concepción de una razón pura práctica se torna así incomprensible. - Para que, no obstante, se haga visible una relación interna entre la razón pura y la ética, Kant se remite a un principio puente muy problemático, que debe mediar entre la razón y la ética, es decir, a un procedimiento que debe hacer visible el contenido ético de la razón pura. Se trata del procedimiento mediante el cual Kant intenta construir, a partir de máximas materiales subjetivas, una ley moral formal y objetiva que se adecue a la razón pura. Kant propone aquí eliminar de la máxima cualquier contenido

material, toda referencia a ciertos “objetos de la facultad del deseo”, y afirma luego que lo que queda tendrá la “forma de una legislación universal” (Kant, 1968b, T. V 27: 31). Pero ahora vale lo siguiente: Si quiero algo determinado, por ejemplo, honor o poder, y se quita el objeto de mi voluntad, entonces no resulta que yo ya no quiera el honor o el poder, pero, sin embargo, sigo queriendo algo formal, legal o cualquier otra cosa semejante. Con el objeto también se pierde mi voluntad. El puente propuesto por Kant entre la razón pura y la ética no es sustentable, el procedimiento no es comprensible. - Ciertamente que aquello que Kant declara como resultado de esta operación es, desde diferentes puntos de vista, muy adecuado para sus fines. Lo puramente formal que ha obtenido se adecua a la pureza de la razón, y, si puede determinar la voluntad, se podría decir que la voluntad es libre (a saber, de las constricciones causales de la naturaleza). Al mismo tiempo, el principio de universalización que se descubre al final es un resultado muy convincente en el sentido del proyecto de reconstrucción, pero que no se produce a lo largo del camino previsto por Kant.

(iii) Como importante para el problema de la unidad de la filosofía trascendental y de su concepción subyacente de la razón vale generalmente la tercera crítica, la *Crítica del juicio*, y en ella especialmente las dos introducciones. Sin embargo, podemos limitarnos aquí a considerar la *Crítica del juicio* y las explicaciones respecto del problema de la unidad como algo que surge explícitamente del hecho de que Kant pretendía que se considerara su filosofía trascendental como una concepción unitaria. El problema concreto, sin embargo, que él trata en la *Crítica del juicio* -a saber, la compatibilidad de las leyes de la naturaleza y la libertad- no tiene mucho que ver con el problema que se acaba de visualizar respecto de en qué concepción de la razón se basa exactamente la ética kantiana. Finalmente es un problema que se produce por la mera co-ocurrencia de ética y física, sin importar en qué concepción de la razón esté basada la ética.

En consecuencia podemos resumir del siguiente modo lo que hemos obtenido hasta ahora: Kant habla de la unidad de su proyecto filosófico trascendental, de la identidad de la razón que se reconoce a sí misma; pero si realmente fuera así, entonces la ética kantiana sería bastante incomprensible y poco plausible, puesto que en la razón pura no es posible descubrir ningún

contenido ético en el sujeto-objeto del proyecto trascendental.⁹ De hecho, la ética kantiana se fundamenta principalmente en un concepto de razón completamente diferente, que Kant obtiene a partir de las intuiciones morales pre-filosóficas del mundo de la vida que él tiene que reconstruir. Es decir, en su filosofía práctica hay en juego dos concepciones diferentes de la razón que no están realmente articuladas. Aquello que hizo tan exitoso la ética kantiana, sus resultados esenciales, el principio de universalización, la idea de la autonomía, todo esto se remonta a la segunda concepción de la razón y tiene poco que ver con la filosofía trascendental. En cambio, la correspondiente base argumentativa -las reflexiones mucho menos convincentes sobre la pureza y la formalidad de la razón pura práctica- pertenecen a la primera concepción de la razón. Tanto la idea de la unidad de la filosofía trascendental de Kant, como así también la afirmación de que se trata de una concepción homogénea de la razón, no me parecen justificadas.

II

La pragmática trascendental fundada y puesta en marcha por Karl-Otto Apel puede ser comprendida como un intento de hacer valer lo más eficazmente posible las ideas principales kantianas bajo las condiciones de la filosofía contemporánea¹⁰, las cuales, desde la época de Kant, han cambiado profundamente. El propósito central de este enfoque es, por un lado, considerar las ideas surgidas en la filosofía post-kantiana respecto de la importancia que tienen la historia, la sociedad, el lenguaje, la comunicación, el cuerpo, la finitud, la falibilidad etc. para la razón, y de no retroceder respecto de ellos; pero, por otra parte, pretende resistir simultáneamente las ideas resignativas del escepticismo, del relativismo, de la arbitrariedad que han sido favorecidas por las anteriores, mantener la posibilidad de defender con buenas razones que no sean ingenuas los estándares normativos sólidos para proyectos racionales teóricos y prácticos. Al igual que Kant en su tiempo, la Pragmática Trascendental considera también que la labor filosófica significativa se encuentra actualmente cuestionada por la creciente influencia de las versiones radicales del falibilismo, del historicismo y del holismo, es decir, de posiciones que niegan, en última instancia, hasta la posibilidad de un conocimiento mínimo acerca de la dirección, los procedimientos y los estándares que son

imprescindibles para tal investigación con futuro. Es por ello que en el centro de esta concepción se encuentran los denominados argumentos reflexivos de irrebasabilidad, con cuya ayuda la Pragmática Trascendental intenta definir el corpus de un conocimiento mínimo absolutamente indispensable para la labor filosófica y científica con futuro de modo tal que las objeciones del falibilismo, del historicismo y del holismo no puedan alcanzarlo. Lo que quiere lograr con ello no es un fundamento sobre el cual la filosofía y la ciencia pudieran basarse, sino más bien una unidad de control para los investigadores quienes, a la larga, se encuentran en un camino falibilista, pero que, después de todo, deben poder mantener el curso -si pretenden que el camino tenga sentido- en su recorrido hacia las opiniones finales (*final opinions*) en el sentido de Peirce.

Hay dos aspectos principales, mediante los cuales es posible estructurar la Pragmática Trascendental: Uno consiste, por un lado, en la diferenciación (vertical) entre el esfuerzo por definir como infaliblemente válidos, por medio de argumentos de irrebasabilidad, los diversos momentos del mencionado conocimiento mínimo, y, por otro lado, el trabajo y la investigación filosófica falible (filosofía I y filosofía II); el otro aspecto es la conocida distinción (horizontal) entre filosofía teórica y filosofía práctica, siendo que a la filosofía teórica pertenecen sobre todo la teoría de la racionalidad, del lenguaje, del conocimiento y de la acción, y a la filosofía práctica la ética, la teoría del derecho y la teoría político-económica.

Las diferencias más importantes desde el punto de vista sistemático entre la Pragmática Trascendental y la filosofía kantiana se vinculan, por un lado, con el modo de la argumentación trascendental, y, por el otro, con la concepción general de la razón. Como hemos visto, Kant lleva a cabo su filosofía trascendental mediante un argumento central, el cual puede ser entendido como un débil argumento de irrebasabilidad.¹¹ La Pragmática Trascendental agudiza la idea de la argumentación trascendental y apuesta, desde el inicio, sólo a argumentos de irrebasabilidad fuertes, estrictamente reflexivos,¹² y reubica así el campo en el que se desarrolla la filosofía trascendental en sentido estricto.

La segunda diferencia radica en el hecho de que la Pragmática Trascendental rompe con la concepción metodológicamente solipsista de Kant. Inspirada por el giro lingüístico -y luego pragmático- de la filosofía del siglo XX,

supone que los rendimientos de la razón no son algo que pudiera ser realizado solamente por una instancia aislada, sino que ellos son posibles más bien sólo en el contexto de la comunicación, en el marco de una comunidad de comunicación. Con ello conecta con ideas de Peirce y de Wittgenstein y moviliza incluso los argumentos de irrebasabilidad respecto de la imposibilidad de un lenguaje privado. Como el esquema estándar para los rendimientos de la razón, ya no vale ahora el simple esquema: “A se comporta de modo cognitivo / obrando respecto de x”, sino más bien el esquema más complejo: “A y B se comunican mutuamente (en el marco de una comunidad de comunicación) sobre x (que tiene que ser reconocido, hecho etcétera) y tienen conocimiento de él/ello”. Esto significa que todos los rendimientos de la razón están vinculados con una estructura compleja que une tres relaciones: (i) por un lado, la *relación entre los sujetos involucrados* A, B y la comunidad de comunicación y, por el otro, el *tema* (el estado de cosas temático) del rendimiento de la razón, (ii) la *relación de los sujetos involucrados entre ellos* (incluyendo sus pensamientos, expresiones y desempeños comunicacionales) y (iii) la *relación reflexiva de los sujetos involucrados con ellos mismos*, su situación, sus acciones, sus resultados. (Kuhlmann, 2009: 60-95; Böhler, 2013: 300-315).

Debido a estas diferencias se produce una serie de conclusiones que son relevantes para nuestro problema de la unidad o de la conexión entre la razón teórica y la razón práctica, así como entre la filosofía teórica y la filosofía práctica:

1. En la medida en que se entiende la razón como algo que está vinculado con la comunicación y la interacción en el marco de una comunidad de comunicación, podemos hablar de que, a diferencia de Kant, la razón misma - también en tanto que razón teórica- tiene desde el comienzo algo así como un *aspecto social*, es decir, un aspecto que se refiere a la coexistencia de diferentes sujetos. Pero entonces la intención de Kant de fundamentar una ética en la razón pura ya no es más incomprensible, pero sí probable. Las relaciones comunicativas remiten necesariamente a las relaciones *discursivas*. Sin embargo, las suposiciones respecto de que se debe reconocer y tratar a los interlocutores discursivos como racionales, libres e iguales pertenecen a estas relaciones del discurso en el que se trata principalmente de *convencer* (no persuadir) a los interlocutores. Así que en la razón pura encontramos una

sustancia ética que puede ser explotada en la ética del discurso pragmático-trascendental.

2. La relación entre la razón teórica y la razón práctica no es aquí la relación pretendida por Kant de meros *modos de aplicación diferente* de una razón idéntica -concebida como estructura simple-, ni la relación -que se da de hecho en Kant- entre *dos diferentes concepciones de la razón* con orígenes diferentes. Se trata más bien de una *relación entre diferentes partes o momentos de una razón única, internamente estructurada*, que se presuponen mutuamente. Por lo tanto, la razón teórica que se hace valer siempre también en todo discurso presupone rendimientos de la razón práctica (en el discurso se trata inevitablemente siempre también de la solución de problemas teóricos), a saber, las condiciones de reconocimiento constitutivas y moralmente relevantes entre los interlocutores de la ética del discurso que se acaban de insinuar. El hecho de que nosotros -que ya siempre nos encontramos, de modo irrebasable para nosotros, en el discurso sobre algo- nos reconocemos y nos tratamos ya siempre mutuamente como razonables, libres e iguales, forma parte, por así decir, de la necesaria infraestructura de todos los rendimientos de la razón. En este sentido no se puede hablar de la identidad entre razón teórica y razón práctica, pero sí de relaciones sistemáticas muy estrechas (y transparentes) entre ambas. La razón práctica es aquí casi la otra cara de la razón teórica.

3. Tomado en sentido estricto, en Kant sólo la filosofía teórica tiene el carácter de una filosofía trascendental basada en la argumentación específicamente trascendental (“No podemos caer detrás de la experiencia, pero hay ciertos juicios sintéticos a priori que son “condiciones de posibilidad de la experiencia”). En cambio, en la Pragmática Trascendental, la filosofía trascendental, por cierto en base a una forma más aguda de argumentos trascendentales de irrebasabilidad, es igualmente responsable tanto de la filosofía teórica como de la filosofía práctica (“No podemos ir detrás de la situación discursiva. Pero, como participantes en el discurso, ya siempre hemos reconocido a) la doble estructura proposicional-performativa, una lógica elemental, el sistema de las pretensiones de validez, etc. (filosofía teórica), y b) ya siempre nos hemos reconocido recíprocamente como razonables, libres e iguales (filosofía práctica) como condición de posibilidad del discurso”). Es

decir, la Pragmática Trascendental presupone una concepción homogénea de la razón, no sólo en la filosofía teórica y práctica, sino que además, tanto en la filosofía teórica como en la filosofía práctica, utiliza esencialmente los mismos procedimientos. En consecuencia, podemos hablar perfectamente de una filosofía homogénea, de una sola pieza. Incluso se puede decir que lo que en Kant lleva llamativamente a resultados diferentes -es decir, el procedimiento de un análisis más técnico-filosófico de las estructuras y de las condiciones de los presupuestos, por un lado, y el procedimiento de una reconstrucción hermenéutico-anamnética de las intuiciones morales pre-filosóficas, por el otro- convergen o coinciden aquí en la Pragmática Trascendental. El descubrimiento reflexivo y el recuerdo explícito de aquello que, en tanto que participantes en el discurso, ya siempre hemos reconocido, se corresponde con la reconstrucción anamnética -es decir, con el descubrimiento de esto como *algo que es irrebable para nosotros-* y se hace cargo de la tarea del análisis técnico-filosófico que es responsable de las cuestiones de validez.

4. A través de estos cambios será posible en la Pragmática Trascendental formular muy precisamente el problema de la fundamentación de la moral y resolverlo mediante un argumento muy fuerte. Por el contrario, en Kant, me parece que ni el planteo del problema parece ser muy claro, ni su resolución muy convincente. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant formula el problema en forma de la siguiente pregunta: “¿Cómo es posible el imperativo categórico?” Explica que se trata de “saber cómo puede ser pensada (aquí) la coacción de la voluntad”, y explica el problema con la ayuda de la pregunta paralela acerca de la posibilidad de imperativos hipotéticos. La respuesta a esta última podría ser la siguiente: “Quien quiere el fin, quiere también el medio necesario indispensable para lograrlo.” (Kant, 1968a, T. IV, 417: 62) Después de estas explicaciones, todavía puede comprenderse la cuestión de dos maneras: por un lado, como la pregunta (de *justificación*) tradicionalmente central de la ética acerca del *fundamento* para el reconocimiento del principio moral como norma vinculante; por el otro, como una cuestión de *explicación* de que la razón pura (y no la inclinación empírica) puede determinar la voluntad. A mi juicio, Kant titubea entre dos lecturas del problema, pero al final abandona por completo el problema de la justificación, en la doctrina del “factum de la razón”¹⁴ en su denominada “solución absurda”¹⁵

(Kant, 1968a, T. IV, 417: 82) y le otorga mayor peso al problema de la explicación. La Pragmática Trascendental, que se ve enfrentada con la crítica de las ideología y el psicoanálisis¹⁶-dos proyectos pos-kantianos de una radical crítica de la moral, que piensan que una respuesta a Nietzsche es imprescindible-, considera en cambio que el problema principal de la ética es la cuestión de la justificación; y responde esta pregunta utilizando un argumento extremadamente fuerte, un argumento estrictamente reflexivo de irrefragabilidad: en tanto que participantes en un discurso en el que tenemos que convencer a sus interlocutores, ya siempre hemos reconocido la norma según la cual debemos reconocer y tratar a las otras personas como racionales, libres e iguales; ya siempre lo hemos reconocido necesariamente y no lo podemos negar con sentido, es decir, sin autocontradicción. (La Pragmática Trascendental toma posición frente al problema de la explicación y las preguntas de la *Crítica del juicio* acerca de la compatibilidad de las leyes de la naturaleza y la libertad, recurriendo esencialmente a la denominada teoría de la intervención de la causalidad, y, por el otro lado, a la idea típicamente pragmático-trascendental de la irrefragabilidad de la perspectiva del actor para nosotros).

La Pragmática Trascendental intenta asegurarle máxima validez a la idea de una filosofía trascendental bajo las condiciones de la filosofía moderna. En este sentido, se encuentra posicionada sobre los hombros de Kant. Sin embargo, se diferencia de él por ser, a diferencia de su predecesora, una filosofía verdaderamente post-metafísica, con una concepción unitaria de la razón, que tiene una dimensión social desde el inicio, y con un procedimiento trascendental homogéneo que ofrece la posibilidad de solucionar el problema de la fundamentación del principio moral de un modo concluyente, y, como yo creo, intuitivamente plausible.

(Traducción del alemán: Jutta H. Wester)

Notas

1. Las denominadas consideraciones “metafísicas” y “trascendentales”) acerca de la receptividad (espacio y tiempo) y de la espontaneidad del entendimiento (conceptos, juicios (“principios”).
2. El hecho de que en una comunidad se hagan experiencias y en una comunidad de científicos se realicen investigaciones empíricas, facilita el asunto y lo hace más eficaz, aunque no sea incondicionalmente necesario.
3. Por “solipsismo metódico” entiendo una posición en la que se plantea un sujeto racional como algo que se comporta frente a todo lo que no es él mismo de modo cognitivo sólo por medio del conocimiento en la relación sujeto-objeto; y que, en consecuencia, es capaz de todos los rendimientos cognitivos de la razón como un sujeto racional aislado que existe de modo solitario.
4. La “búsqueda y determinación del principio supremo de la moralidad”.
5. La comprobación de que no existe una razón práctica.
6. Que resulta de la forma especial que recibe el “autoconocimiento de la razón” en la *Crítica de la razón pura* y que es caracterizado, como hemos visto, por el solipsismo metódico.
7. Es decir, que aquí se cuenta obviamente con una multiplicidad de sujetos, con la posibilidad de interacción y de conflictos entre ellos.
8. En el desarrollo del proyecto de la filosofía trascendental, Kant no modifica en ningún momento su concepto de razón en el nivel del análisis de la razón pura, de tal modo que pudieran visibilizarse precauciones para relaciones cognitivas y de interacción entre las diversas instanciaciones de la razón. La razón es siempre solamente la suprema capacidad de conocimiento para el conocimiento de la naturaleza.
9. Este punto puede ilustrarse fácilmente con ayuda del principio rector que propone Rorty en el “espejo de la naturaleza”. Por un lado, en el centro de este libro se encuentra, como se sabe, la oposición entre la idea moderna de la razón, en tanto que *aparato técnico* (sistema de espejos); por otro lado, la idea de la razón como algo que se realiza esencialmente por medio de la *praxis social*. Es completamente implausible suponer que es posible encontrar sustancia ética en un aparato técnico. El caso de la alternativa es completamente diferente.
10. Factores particularmente importantes fueron aquí: el creciente reconocimiento del papel de las humanidades en el siglo XIX, el avance de la hermenéutica, el pragmatismo americano, el predominio de la teoría analítica de la ciencia en el siglo XX, el giro lingüístico y el giro pragmático en la filosofía de siglo XX.
11. Es débil, en la medida en que no queda completamente descartado que un escéptico radical niegue la posibilidad de la experiencia en general o de la experiencia de esta forma específica.
12. En la Filosofía I, ella se centra en las “condiciones de posibilidad” de la argumentación con sentido o el discurso, es decir, en algo que no se puede negar o de lo que no se puede dudar con sentido obvio.
13. La primera relación es la relación que la filosofía moderna ya siempre ha tratado y hecho absoluta. La segunda ha llegado a través de los mencionados desarrollos de la filosofía del

siglo XX. La tercera relación no puede ser pasada por alto en el marco de la filosofía que, en tanto que disciplina reflexiva, siempre se sirve de ella.

14 La conciencia de la ley fundamental se *nos impone por sí misma* como una proposición sintética a priori, que no es posible deducirla de otra cosa. (Kant, 1968b, T. V 27: 55s.)

15. La ley moral puede ser utilizada como principio de deducción de la libertad y es justificada de modo indirecto por medio de evidencias a partir de la convergencia no prevista de los planteos de la filosofía teórica y la filosofía práctica.

16. Son radicales en la medida en que son capaces de socavar completamente la confianza, que en Kant se da claramente, en las intuiciones morales pre-teóricas.

Referencias

Kuhlmann, W. (2009), *Unhintergebarkeit*, Würzburg

Böhler, D. (2013), *Verbindlichkeit aus dem Diskurs*, Freiburg/München

Kant, I. (1968a), *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, en I. Kant, Akademitextausgabe, Berlin

Kant, I. (1968b), *Kritik der Praktischen Vernunft*, en I. Kant Akademitextausgabe, Berlin

INSTITUCIONALIZACIÓN

Gonzalo Scivoletto

e-mail: scivolettog@yahoo.com.ar*Resumen*

El presente trabajo plantea algunos aspectos centrales relacionados con la *institucionalización del discurso* en la ética discursiva. En este sentido, se propone la hipótesis de que la mediación entre teoría y praxis puede ser abordada desde un análisis sobre las características, límites y posibilidades de la implementación de los discursos prácticos en el mundo de la vida. En este sentido, la aplicación práctica de la ética discursiva al mundo real consiste en un proceso de *institucionalización* progresiva del discurso frente a (o dentro de) las instituciones entendidas como sistemas de autoafirmación (familia, comunidad, clase, Estado, etc.) que *median* la interacción entre sujetos en el mundo de la vida. El trabajo se divide en tres partes. Las dos primeras introducen el problema de la aplicación de la ética discursiva. En la tercera parte se realiza una breve introducción al problema de la mediación institucional. El artículo cierra con algunas conclusiones provisionales.

Palabras clave: discurso, ética discursiva, institucionalización

Abstract

The following paper presents some main aspects related to the *institutionalization of discourse* in discursive ethics. In this sense, the hypothesis proposes that the mediation between theory and praxis can be approached from an analysis of the characteristics, limits and possibilities of implementing practical discourses in the world of life is proposed. In this regard,

the practical application of discourse ethics to the real world is a process of progressive *institutionalization* of discourse within institutions understood as self-assertion systems (family, community, class, State, etc.) that mediate the interaction between subjects in the world of life. This paper is divided into three parts. The first two introduce the problem of the application of discursive ethics. In the third part, a brief introduction to the problem of institutional mediation is developed. The paper finishes with some tentative conclusions.

Key words: discourse, discursive ethics, institutionalization

Zusammenfassung

Dieser Beitrag hinterfragt einige zentrale Aspekte der Institutionalisierung des Diskurses in der Diskursethik. In diesem Sinne wird die Hypothese vorgestellt, der zufolge die Vermittlung zwischen Theorie und Praxis ausgehend von einer Analyse der Merkmale, Grenzen und Möglichkeiten der Umsetzung der praktischen Diskurse in der Lebenswelt angegangen werden kann. Insofern besteht die praktische Anwendung der Diskursethik in der realen Welt aus einem Prozess fortschreitender Institutionalisierung des Diskurses angesichts (oder innerhalb) der als Selbsterhaltungssysteme (Familie, Gemeinschaft, Klasse, Staat, etc.) verstandenen Institutionen, die die Wechselwirkung zwischen den Subjekten in der Lebenswelt *vermitteln*. Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert: Die ersten beiden stellen das Problem der Anwendung der Diskursethik vor; im dritten Teil wird das Problem der institutionellen Vermittlung kurz vorgestellt. Der Artikel schließt mit einigen vorläufigen Schlussfolgerungen.

Schlüsselwörter: Diskurs, Diskursethik, Institutionalisierung

Original recibido: diciembre de 2015

aceptado: agosto de 2016

Gonzalo Scivoletto es doctor en filosofía por la Universidad Nacional de Lanús (Buenos Aires) y becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

“... la tarea de realizar la comunidad ideal de comunicación implica la superación de la sociedad clasista o, formulado en términos de teoría de la comunicación, la eliminación de todas las asimetrías, producidas socialmente, del diálogo interpersonal”

Karl-Otto Apel

Introducción

El presente trabajo plantea algunos aspectos centrales dentro del objetivo mayor de analizar la *institucionalización del discurso* (o diálogo argumentativo sobre pretensiones de validez) en la ética discursiva. En este sentido, se propone la hipótesis de que la mediación entre teoría y praxis (de *interpretación y transformación* de la realidad, según la conocida expresión de Marx en la tesis 11 sobre Feuerbach) puede ser abordada desde un análisis sobre las características, límites y posibilidades de la implementación de los discursos prácticos en el mundo de la vida. Tanto Apel como Habermas han analizado el problema de la aplicación de la ética discursiva al mundo real, aunque con resultados diferentes. Mientras que Apel propone una parte B de fundamentación, esto es, una ética de la corresponsabilidad referida a la historia (Apel, 1988; 1991; 1993; 2001; 2007), Habermas se circunscribe a la distinción entre discursos de fundamentación y discursos de aplicación propuesta por Günther en los años 80, y luego mediante la complementación a través de la institucionalización del derecho tal como es planteado de manera ejemplar en *Facticidad y validez*. (Günther, 1993; Habermas, 1998) Sin embargo, a mi modo de ver, más allá de las diferencias, que sin duda no son meramente “arquitectónicas” (Apel, 2004), hay un aspecto en el que ambas propuestas pueden encontrar un punto de convergencia: la aplicación práctica de la ética discursiva al mundo real consiste en un proceso de *institucionalización* progresiva del discurso frente a (o dentro de) las instituciones entendidas como sistemas de autoafirmación (familia, comunidad, clase,

Estado, etc.) que *median* la interacción entre sujetos en el mundo de la vida. (Apel, 2001; Habermas, 1998) Las “grandes” instituciones como la política, el mercado y el derecho imponen a los sujetos coerciones fácticas (*Sachzwänge*) que deben ser tenidas en cuenta para la aplicación de la ética discursiva (Apel, 2007), al mismo tiempo que las normas ideales descubiertas por ella funcionan como instancia u horizonte crítico de tales instituciones. En este sentido, una teoría de la institucionalización podría abarcar, en principio, los siguientes campos problemáticos. En primer lugar, como categoría filosófica, presenta un aspecto sistemático de fundamentación que, en el caso de Apel, puede ser circunscripto al *principio de complementación* de una ética de la corresponsabilidad referida a la historia (Apel, 1991; 1993; 2001), y en el caso de Habermas, a la positivización jurídica del discurso práctico (como complementario de un principio de democratización). (Habermas, 1998) Pero, además, el proceso de institucionalización del discurso debe ser interpretado en tensión, por así decir, con las coerciones funcionales sistémicas del mercado, la política y el derecho (Apel, 2007); y la forma en que se interprete dicha “tensión” no sólo abre un determinado horizonte de acción a futuro, bajo un cierto ideal emancipador, sino que también se constituye en criterio normativo de la reconstrucción histórica de la evolución social. (Apel, 2013; Habermas, 1971) En este sentido, la filosofía práctica se expande, finalmente, desde la reflexión sobre la praxis a una interrelación más directa y dinámica con la praxis.

Las múltiples formas que adopta la institucionalización del discurso práctico en la actualidad, por ejemplo, en comités de bioética, consejos asesores en las instituciones educativas o la tendencia creciente a la “discursivización” en el sistema judicial (por ejemplo, mediante consultas o mecanismos como el *amicus curiae*) (De Zan, 2004) o el Parlamento, ponen a la ética discursiva en diálogo con las ciencias sociales y la crítica a las instituciones. (Michelini, 2008; Prono, 2013; Reigadas, 2006) Es necesario desarrollar, entonces, un examen más detenido de dichas instituciones y desde una perspectiva contextualizada o situada. Hasta el momento, Habermas y, en menor medida, Apel, se han

dedicado a un análisis de las grandes instituciones como el Estado y el derecho, y han bosquejado algunas líneas sobre el mercado (Jütten, 2013), sin embargo, es válido preguntarse si el campo de aplicación de la ética discursiva debe estar necesariamente dirigido al macro y meso ámbito de las relaciones sociales, esto es, a los ámbitos global, internacional o transnacional, y estatal, o puede también dirigirse hacia el micro ámbito de las relaciones sociales, tales como las esferas de la amistad o la familia. Si pensamos a estas últimas también como sistemas de autoafirmación o instituciones, entonces, estaríamos en condiciones de una aplicación expansiva de la ética discursiva. Tarea que se encuentra, por ejemplo, en otro programa teórico (aunque con conexión con la ética discursiva) como es la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (2014).

El trabajo se divide en tres partes. Las dos primeras introducen el problema de la aplicación de la ética discursiva, siguiendo el modelo presentado por Apel en las *Mercier Lectures* en Lovaina. (Apel, 2001) Allí Apel divide la cuestión en dos aspectos: en lo relativo a la distinción entre Parte A y Parte B de la ética discursiva, y en la relación de la ética discursiva (como ética de la corresponsabilidad referida a la historia) con las instituciones sociales, entendidas estas últimas como subsistemas funcionales: la economía, el derecho y la política. En la tercera parte, hago una breve introducción al problema de la mediación institucional, y finalizo con algunas conclusiones provisionales.

1. Fundamentación y aplicación

Toda teoría ética normativa (y particularmente creo que toda ética en general, aunque no se asuma como normativa) debe poder dar cuenta del problema de la aplicación de sus postulados al mundo real. La ética discursiva presenta la particularidad de que “postula *idealiter* discursos reales (de las personas afectadas o de sus representantes) para la solución de problemas morales, esto es, para la fundamentación de normas morales concretas, materiales y situacionales” (Apel, 2001: 77). Es decir que la fundamentación en el campo de la filosofía práctica

presenta dos dimensiones. Por un lado, tenemos la fundamentación (reflexiva-última, pragmático-trascendental) de la norma básica o metanorma de que ante cualquier discusión sobre pretensiones de validez normativa se ha de apelar a un discurso práctico, y las consecuentes normas de igualdad y corresponsabilidad de los interlocutores discursivos; y, por otro lado, tenemos las normas morales mismas (materiales) fundamentadas por los interlocutores en el discurso. Supongamos que un interlocutor cuestionara la primera norma (o simplemente preguntara: “¿por qué los conflictos morales *tienen que ser* resueltos en un discurso práctico?”), en tal caso, la respuesta (fundamentación) debe seguir un procedimiento filosófico-reflexivo, reconstruido por la pragmática trascendental. Sobre esta primera cuestión o parte A de la ética discursiva no puedo detenerme aquí. Ahora bien, si la aplicación efectiva de la ética depende de discursos reales, entonces nos encontramos con dos tipos de problemas. El primer tipo de problemas consiste en el *ingreso* al discurso. Esta dimensión presenta además dos niveles: primero la *voluntad* de querer formar parte de un discurso, y segundo, la *buena voluntad*¹ de participar de manera genuina, y no, por ejemplo, instrumentalizar el discurso para la realización de intereses previos ya fijados². El segundo tipo de problemas no se refiere a los interlocutores sino al contenido. Allí nos encontramos con el problema de la determinación de los intereses que están en juego y deben ser tomados en cuenta, y la determinación de las consecuencias y efectos colaterales posibles de las normas propuestas. Si bien Apel realiza esta distinción entre dos dimensiones en el problema de la aplicación (Apel, 2001: 78), en mi opinión, sólo la primera representa un problema estructural o filosóficamente relevante, pues se trata de la constitución misma del discurso, mientras que en la segunda, por difícil que sea la determinación de intereses o consecuencias se presupone ya la realización de un discurso para dicha determinación. En este último caso, el discurso práctico habrá de articularse con un discurso teórico y/o con un discurso hermenéutico acerca de la comprensión (y autocomprensión) del sentido, por ejemplo, de las expresiones simbólicas de las necesidades, intereses y

demandas de los interlocutores.³ En síntesis, el problema específico que presenta la cuestión de la *aplicación* es que esta, al depender de discursos reales, depende a su vez de la buena voluntad de los interlocutores posibles y de sus competencias o capacidades. No obstante, para Apel, el problema de la ética discursiva no es tanto la *motivación* de la voluntad como si es posible contar con que el o los otros interlocutores tendrán la voluntad de cooperar. Es decir que la ética discursiva requiere un principio de complementación en caso de *riesgo de carencia de reciprocidad*. (Apel, 2001: 83ss.)

Por problema de aplicación no debe entenderse entonces la clásica cuestión del pasaje de un “principio general” a un “caso particular”. La aplicación y su respectivo principio de complementación apunta a responder la pregunta acerca de qué debemos hacer en aquellos casos en que el discurso no puede ser efectivamente realizado porque no tenemos las garantías de que nuestros interlocutores efectivamente *quieren* guiarse por las normas del discurso o, aún queriendo hacerlo, por la responsabilidad asumida previamente dentro de un sistema de autoafirmación. A mi juicio, entonces, así como hay dos dimensiones de la fundamentación hay dos dimensiones de la aplicación, o mejor, de la aplicabilidad. Según Maliandi, “la cuestión básica de la aplicabilidad, en ética, es la de cómo puedan aplicarse las normas (o los principios, que son normas de máxima generalidad) a situaciones que son siempre específicas, concretas” (Maliandi, 2007: 50). Sin embargo, esta concepción clásica de la aplicabilidad no es la más adecuada para caracterizar la posición de la ética del discurso de Apel. La distinción entre fundamentación y aplicación en el sentido de aquella descripción se asemeja más a la interpretación de Günther, en la que se basa Habermas, donde los discursos de fundamentación (*Begründungsdiskurs*) deben cumplir con el criterio de universalidad, y los discursos de aplicación (*Anwendungsdiskurs*) deben cumplir con la tarea de adaptar coherentemente los principios a las normas situacionales y concretas. En este modelo o concepción, las Cortes judiciales representan un ejemplo ilustrativo (Apel, 2001: 84), puesto que allí un grupo de jueces (o jurados) deben decidir si el caso particular

responde a tal o cual norma disponible en los códigos. Ahora bien, el problema de la aplicación, para Apel, se presenta en la imposibilidad de recurrir al discurso práctico, por lo que no se trata de cómo aplicar normas ya reconocidas a una situación individual o singular, sino de la imposibilidad de establecer qué es lo correcto mediante un discurso práctico. El principio de complementación (*Ergänzungsprinzip*) se deriva de la necesidad de responder a la pregunta por “lo que uno *debería* (*ought*) hacer en casos donde las normas ideales procedimentales de resolución de problemas morales mediante discursos prácticos no pueden ser aplicadas” (Apel, 2001: 86).

Para comprender mejor el punto anterior se puede tomar un ejemplo, mencionado por el propio Apel: el “político moral”. El político moral sería aquel que, como afirma Kant, “considere los principios de la prudencia como compatible con la moral”. En términos ético-discursivos el político moral es “aquel que tiene la mejor intención de *aplicar* las normas procedimentales de la ética del discurso para la resolución de un conflicto, pero simplemente no puede *permitirse* (*afford*) hacerlo por razones de *responsabilidad de reciprocidad* (*reciprocity responsibility*)” (Apel, 2001: 86). Según Apel, en tal caso, hay dos caminos posibles, ambos insuficientes. Por un lado, podríamos decirle al político que *quiere* actuar moralmente que renuncie a las responsabilidades asumidas junto con su cargo o su rol (por ejemplo, la pertenencia a un partido, un bloque en el Parlamento, o las responsabilidades ante su pueblo de garantizarle seguridad y bienestar, etcétera) y actúe “como si las condiciones de una comunidad ideal de comunicación fueran realmente existentes” (Apel, 2001: 86). Por otro lado, podríamos aconsejarle que renuncie a la moralidad y actúe por principios puramente pragmáticos, esto es, que se mueva en el ámbito de la *Realpolitik*. Cualquiera de los dos caminos supone, precisamente, el abandono de la idea misma de política-moral. Sin embargo, la ética discursiva no puede abandonar las cosas a su propia suerte, tiene que poder dar una respuesta a esta cuestión. La “solución intermedia”, por así decir, bien ha sido denominada por Maliandi como de “restricción compensada”. Afirma Maliandi, “la restricción ocasional de la aplicación

del principio, por parte de un agente que lo ha reconocido, tiene que ser *compensada*: el agente queda, en un caso así, automáticamente comprometido a reordenar por completo su vida práctica en el sentido de contribuir, en la total medida de sus posibilidades, a la *paulatina institucionalización de los discursos práctico* (cursiva, G. S.), lo que equivale también a la paulatina minimización de las situaciones en las que la aplicación del principio resulte moralmente imposible” (Maliandi, 2007: 56). En el ejemplo del político (que quiere ser) moral de Kant y Apel, entonces, en casos donde éste deba actuar de manera no discursiva, por lo tanto de manera estratégica, debe al mismo tiempo comprometerse en la institucionalización de las condiciones materiales necesarias para que en un futuro sea posible un actuar consensual-comunicativo. Esta solución al problema de la aplicabilidad parece “razonable”, sin embargo, presenta una dificultad fundamental, que es la de la determinación del *momento* de la “restricción” y de los límites o el alcance de la acción estratégica. En las *Mercier Lectures*, Apel, polemizando con el excesivo énfasis de Habermas en la institucionalización del derecho, se refiere al caso de la intervención militar “humanitaria” en Kosovo por parte de la OTAN. (Habermas, 1999; Apel, 2002) Tanto la guerra “por razones humanitarias”, como la autodefensa o las estrategias no violentas tales como la mentira y el engaño, pueden encontrar legitimidad en cuanto medidas *contra-estratégicas* para la ética discursiva. Sin embargo, el problema es *cómo* determinar dichas medidas y que las presuntas coerciones de la situación no sean en realidad una excusa para obviar el discurso. Al contrario de quienes piensan que estas situaciones que ameritan la restricción de la moral son meramente situacionales y excepcionales, y que por lo tanto demandan cierto grado de “saber prudencial” (una especie de “arte” de saber qué hacer en casos absolutamente singulares) creo que se trata de la situación normal de la vida social y política y que la institucionalización de prácticas discursivas puede ser algo más que una mera (contra) estrategia compensadora.

2. Coerciones funcionales (*Sachzwänge*)

La distinción entre Parte A y Parte B en la ética discursiva apeliana obedece a la necesidad de distinguir dos tipos o formas de la interacción social, la comunicativa y la estratégica. Esta distinción es *típico-ideal* (Apel, 2001: 92), pues en la realidad los límites son porosos o se mezclan o es difícil determinar hasta donde llega una y comienza la otra, más aún por el hecho de que la interacción personal nunca es directa, *face to face*, sino que está siempre mediada por convenciones e instituciones sociales. Apel, desde mi punto de vista, si bien reconoce la importancia (en una actitud cuasi hegeliana) de las mediaciones institucionales, como veremos en el siguiente punto, se encuentra en una posición ambigua en relación con la crítica a las instituciones. Por un lado, Apel entiende que las instituciones “pueden llegar a ser obstáculos importantes para una moralidad *posconvencional* y *universalmente válida* de la *razón*” y por lo tanto la ética discursiva debe someterlas a una crítica constante y progresiva (Apel, 2001: 96), mientras que, por otro lado, en el modo de abordar o concebir las “coerciones”, sobre todo del mercado, parece naturalizar dichas coerciones y adoptar una actitud meramente reformista o correctiva, pero no transformadora (Fernández, 2006), pues si bien Apel no considera a las coerciones como “determinaciones causales”, en cierto sentido sí las considera como inevitables. A mi juicio, esto se manifiesta claramente en la caracterización de Apel de la globalización⁴ como un proceso irreversible (Apel, 2000: 138) y de la economía de mercado, junto con la política y el derecho como subsistemas histórico-evolutivamente diferenciados que “tienen que ser aceptados por todos los afectados”. Respecto de la economía de mercado: “En el curso de la evolución cultural de la época moderna se ha desarrollado un *sistema de interdependencia de los efectos* (no de las intenciones o propósitos) *de las acciones humanas de comercio* –a través del intercambio mediante el dinero en el mercado-, cuyo mecanismo es tan *eficiente* y cuyos resultados son tan *indispensables para la satisfacción de necesidades humanas* que todas las personas afectadas tienen que *aprobar su núcleo estructural*” (Apel, 2001: 99).

De un modo similar, *tienen que* ser aprobadas las coerciones de la política o el Estado y del derecho positivo. En el primer caso, para “sostener y mantener sistemas de poder de auto-preservación”; y en el segundo, para sostener “un orden de justicia”.

La posibilidad de una transformación crítica de las instituciones o de los subsistemas sociales no puede venir determinada por un concepto de responsabilidad meramente individual, es decir, bajo la imputación de una responsabilidad del sujeto frente a las instituciones. Por el contrario, se trata de una corresponsabilidad solidaria ligada a la corresponsabilidad primordial de una comunidad ideal de comunicación. Esta corresponsabilidad se encarna, para Apel, en la *esfera pública racionante* que por ejemplo encontramos en los “miles de coloquios y conferencias” que se desarrollan cotidiana y continuamente a lo largo del globo. Esta cuasi-institución funciona entonces como instancia crítica de las instituciones realmente existentes. Esto no quiere decir que los miles de coloquios (por ejemplo, el Foro Mundial Social, las conferencias internacionales sobre medio ambiente y desarme, encuentros sobre políticas de género, etcétera) estén exentos de la racionalidad estratégica y de las coerciones sistémicas, pero la esfera pública racionante tiene un tipo singular de “coerción”, esto es, la del propio discurso argumentativo. “Me parece que la estructura profunda de los miles de coloquios y conferencias se caracteriza de hecho por un doble interés (*concern*) de la responsabilidad de los delegados: por un lado, la responsabilidad atribuible individualmente ligada al sistema social que ellos representan, y hasta aquí ellos tienen que implementar sus deberes morales con las coerciones restrictivas de su sistema, como tienen que hacer todos los funcionarios en el nivel de las instituciones. Pero, por otro lado, están sujetos a las cuasi coerciones de la metainstitución global del público racionante, y por lo tanto, a los principios normativos del discurso primordial de la humanidad” (Apel, 2001: 105).

Esa doble responsabilidad se expresa en los subsistemas analizados. En el caso de la política, la responsabilidad de los funcionarios o delegados por la autosubsistencia de un sistema de poder particular no

los exime de la corresponsabilidad solidaria con la humanidad, esto es, como miembros de una esfera pública racionante. En el caso del derecho, también nos encontramos con este doble compromiso o responsabilidad: por un lado, de juridificación o institucionalización jurídica de las normas morales; por otro lado, la función de crítica o legitimación en nombre de la moralidad. Por último, sin duda la esfera más compleja, la economía de mercado. Basta por el momento mencionar que aquí también nos encontramos con la doble responsabilidad y que Apel considera que la economía de mercado (entendiendo por ello simplemente el libre juego de oferta y demanda) tiene que ser aceptada siempre y cuando esté sometida a la esfera pública racionante y se tenga en cuenta no sólo los propios criterios económico-rationales (estratégicos) sino la justicia social para compensar sus defectos. El objetivo a largo plazo consistiría en una economía social de mercado a escala global. (Apel, 2001: 115)⁵

Sin ánimo de agotar la cuestión, sino, más bien, abrirla para una lectura más exhaustiva, se pueden mencionar dos objeciones a la idea de “coerciones” de los subsistemas sociales. En primer lugar, como ya ha señalado Graciela Fernández, existe una dificultad semántica con el término *Sachzwang* en la medida que se considera como “presiones” lo que en realidad es “chantaje” o “extorsión” (sobre todo en el ámbito de la economía). Pero el problema aquí es determinar hasta qué punto una “coerción” es legítima o no, si es que cabe incluso hablar en esos términos. Por otro lado, Apel pone la crítica de las instituciones en la esfera pública racionante, la cual, no obstante, no tiene poder de sanción o suficiente fuerza como para efectivamente ejercer presión o “contra-coerción” a los imperativos de las instituciones, sobre todo del mercado financiero internacional. Para que la transformación institucional, a mi modo de ver, sea realmente efectiva, el discurso tiene que “colonizar el sistema”, es decir, la institucionalización tiene que darse desde dentro de los sistemas sociales. Ahora bien, cuando aparece la objeción casi inmediata de que esto si bien es posible en la política y en el derecho en la economía es imposible, es entonces cuando se manifiesta el carácter naturalizado (y por lo tanto ideológico)

de la economía de mercado o del sistema capitalista sin más. A continuación, volveré al concepto de “instituciones” para tratar de encontrar allí una clave para el problema de la aplicabilidad en la ética discursiva.

3. Mediación institucional

En un momento de la discusión con Dussel, Apel le reprocha a la ética de la liberación su idea, de origen levinasiano, de la ética de la “proximidad”. Apel resalta la imposibilidad del encuentro del cara a cara con el otro en tanto otro, porque ese “en tanto que” es siempre ya interpretado o mediado por las instituciones y sus reglas constitutivas y convencionales. La importancia de esta mediación institucional, por tanto, no aparece en la ética discursiva junto con el problema de la parte B de la ética discursiva. Este aspecto cuasi hegeliano (Apel, 1985: 198ss.) se basa en la formación hermenéutica de Apel (Dilthey, Rothacker, etcétera), pero sobre todo en la antropología filosófica y la “filosofía de las instituciones” de Arnold Gehlen.⁶ De hecho, incluso antes de fundar la ética discursiva, en aquel entonces ética de la comunicación, Apel realiza un importante estudio sobre dicho autor, recopilado luego en *Transformación de la filosofía*. Por su parte, el texto en el que me he basado en este trabajo, las *Mercier Lectures* en Lovaina (Apel, 2001), también se ocupa de la filosofía de las instituciones.

De acuerdo con Apel, la antropología de Gehlen⁷ concibe los logros de la evolución cultural humana como una segunda naturaleza, requerida por la carencia o la debilidad de instintos que garantizan la supervivencia. La diferencia entre el hombre y los animales no humanos consiste en el tipo de “mundo” en el cual se hallan insertos. Los animales no humanos salen al mundo, por así decir, con instintos específicos para desarrollarse en un medio también específico; en cambio, el mundo del hombre es inespecífico, es un “mundo abierto” (*Weltoffenheit*). El surgimiento de las instituciones, por tanto, obedece a la carencia de instintos del hombre. No es la razón la que reemplaza la

dimensión animal instintiva, sino la “cultura” con sus instituciones en el más amplio sentido. La cultura es una construcción creada por el hombre para obtener un grado de estabilidad que su ambiente no le ofrece. Esta explicación biologicista o empirista de las instituciones se distancia de Hegel, quien “fue sin duda el primero de los filósofos clásicos que contrapuso a la Ilustración y su reflexión abstracta [...] la necesidad de una mediación gnoseológica, así como práctico-vital, de lo históricamente sustancial de las relaciones sociales” (Apel, 1985 I: 198). Gehlen, si bien parte del “poder autónomo” de las instituciones frente a la subjetividad, o *sobre* ella, entiende que ese poder debe ser inferido de la naturaleza humana y no del espíritu. Es necesaria, en términos cultural-evolutivos, la *enajenación* del hombre en las instituciones para garantizar su propia subsistencia. “El hombre sólo indirectamente puede mantener una relación duradera consigo mismo y con sus semejantes; ha de reencontrarse por la vía indirecta de la enajenación, y es ahí donde entran las instituciones [...] Las instituciones son las formas supremas del orden y del destino que nos amparan y nos amparan sobreviviéndonos largamente, y a las cuales se entregan los hombres perspicaces con un grado de libertad acaso mayor para aquél que se atreve que el que tendría actuando por sí mismo... Y las instituciones como el matrimonio, la propiedad, la iglesia o el estado enajenan a los hombres precisamente de propia subjetividad inmediata, prestándoles una subjetividad más elevada que atraviesa los designios del mundo y de la historia, mas también les protegen de sí mismos, dándoles opción, sin exigirselo, a un ajustamiento de la subjetividad supremo e incomparable” (Gehlen, cit. Apel, 1985, I: 200).

A partir de este análisis, Gehlen, critica las sociedades actuales (modernas e industrializadas) como sociedades subjetivistas y desinstitucionalizadas. Apel advierte obviamente el carácter conservador de la concepción gehleniana de las instituciones y señala que la función de la razón práctica es precisamente la *crítica* de las instituciones en pos de su transformación y evolución. Sin embargo, la alienación en las instituciones es para Apel algo “inevitable”, y proponer su eliminación total conduce a un “idealismo utópico”⁸. Pero si es

imposible saltar por encima de la alienación institucional, lo cual supone saltar por encima de la historia social, entonces la razón práctica que debe encargarse de la crítica institucional debe tener también una forma institucional, es decir, la razón práctica no puede funcionar en un marco desinstitucionalizado, en un punto 0 de la historia, en una relación directa *face to face* de dos sujetos en el mundo de la vida. La ética, desde este punto de vista, es radicalmente siempre una ética social. La razón comunicativa, en tanto razón práctica, “puede ser institucionalizada como una esfera de público racionante (*räsonnierende Öffentlichkeit*)” (Apel, 2001: 8). Por lo tanto, la “mediación” de la eticidad, las instituciones dadas de antemano, no puede ser entendida como un mero elemento externo o limitación sino que tiene que formar parte de la racionalidad misma práctica. Esto es lo que distingue, dicho sea de paso, el universalismo kantiano del universalismo ético-discursivo. Para la ética del discurso, al ser los afectados mismos (con sus intereses y respectivos “*ethos*”) los que tienen que llegar a un consenso en un discurso práctico, la mediación institucional forma parte del proceso mismo de determinación de la validez de una norma. Para ejemplificar este punto, tomaré dos casos mencionados brevemente por Apel. (Apel, 2001: 60ss.) El primero se refiere a una conocida crítica de Hegel a Kant, más concretamente, del imperativo categórico. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant, para mostrar el uso del imperativo categórico, se refiere al caso de un funcionario que considera quedarse con un depósito “cuyo dueño ha fallecido sin dejar ningún documento escrito” (Kant, 2007: 42). Ante ello, la respuesta de Hegel es que la prohibición de quedarse con un depósito no deriva solo de la aplicación del imperativo categórico, sino de la “institución de la propiedad privada”, lo cual supone una mediación histórico-social, un hecho que pertenece a nuestra cultura moderna-occidental. Apel, por su parte, entiende que Hegel tiene razón en un punto pero se equivoca en otro. Tiene razón en la medida que “siempre hay muchos hechos histórico-contingentes de *substantielle Sittlichkeit* [eticidad sustancial] que median, por así decir, nuestra aplicación del principio abstracto de universalización del imperativo categórico” (Apel,

2001: 60). Pero no coincide con Hegel en que el principio de universalización del imperativo categórico sea completamente vacío. El segundo ejemplo se refiere a la ley del comercio de esclavos en el Imperio Romano. En este caso, por ejemplo, no es necesario recurrir a nuestra perspectiva actual respecto de la esclavitud, esto es, al carácter jurídico e institucional de nuestra concepción de la igualdad y la libertad. Es posible, según Apel, obtener una respuesta sobre la legitimidad de la institución del comercio de esclavos confrontando su pretensión de universalidad con el principio de universalización mismo, que para la ética del discurso es el consenso de todos los afectados. “Dado este principio [el principio de universalización de la ética discursiva], todas las normas o instituciones *convencionales* que comúnmente funcionan como *instancias de mediación* entre nuestras decisiones de acciones puede ser puesto bajo el *examen en los discursos prácticos*, y de allí que la *función meta-institucional de la razón discursiva* pueda ser practicada. [...] Parece claro que, bajo estas condiciones de los discursos prácticos, el derecho romano concerniente a la captura y retribución de esclavos no será aceptado por un consenso de *todos* los afectados” (Apel, 2001: 61).

Sin embargo, como advierte el propio Apel, de esta confrontación de la pretensión de universalidad con el principio de universalización no se sigue tan claramente cuál es la situación con la propiedad privada en el primer ejemplo. Esta defensa de la economía de mercado o de la propiedad privada no significa necesariamente una posición acrítica respecto de las injusticias o distorsiones del mercado, como vimos anteriormente, pues justamente existen cientos de discursos prácticos en la actualidad donde se discuten tales cuestiones. Así, la institución de la economía de mercado o de la propiedad privada se ve examinada por la esfera pública racional encarnada en los diferentes foros de la sociedad civil, lo que incluye a los ámbitos académicos y científicos. En ese sentido, para Apel, y a diferencia de Kant, la ética es también un tema complejo, donde “para el hombre común” no es tan fácil determinar qué es lo correcto, y donde se requiere, además de tener en cuenta el interés de todos los afectados, “el conocimiento disponible de

expertos para aportar información sobre los efectos directos y colaterales de la observación universal de tales normas” (Apel, 2001: 62).

A modo de conclusión

La idea de mediación o “dialéctica” entre teoría y praxis se encuentra en el núcleo de los proyectos filosóficos de Apel y Habermas desde el comienzo, esto es, desde los años 60 del siglo pasado. En el Prólogo a la edición española de su estudio sobre Peirce, Apel señala que por aquél entonces su proyecto consistía en reconstruir críticamente “las tres filosofías de la mediación entre teoría y praxis referidas al futuro”, las cuales representaban de alguna manera una “respuesta a Hegel”, a saber, el existencialismo, el marxismo y el pragmatismo. (Apel, 1997 b: 11) Si bien ese marco histórico-filosófico con el tiempo fue modificándose, la preocupación por la relación teoría-praxis ha permanecido vigente. En el artículo fundacional de la ética discursiva, “El a priori de la comunidad de comunicación...”, Apel afirma que comprender la norma fundamental no es gran cosa “si no logramos cumplir las tareas que plantea a largo plazo: en primer lugar, desarrollar el *método de la discusión moral* (de la deliberación práctica en general) y, en segundo lugar, *institucionalizar* (cursiva, G. S.) eficazmente tal método bajo condiciones finitas jurídico-políticas” (Apel, 1985 II: 405). Por su parte, Habermas en su libro *Teoría y praxis* también se aboca a la misma tarea. En la Introducción a la segunda edición (1971) presenta un intento de articulación de todos sus trabajos hasta el momento bajo ese hilo conductor. Lo interesante del enfoque de Habermas es que la institucionalización del discurso es utilizada como categoría de reconstrucción de la evolución histórico-social. Así, por ejemplo, menciona: la institucionalización de discursos respecto de las interpretaciones míticas y religiosas, como es el caso de la filosofía ateniense clásica, la institucionalización del discurso respecto de las “pretensiones de validez de un saber profano transmitido profesionalmente y aprovechable técnicamente”, como se dio a fines de

la Edad Media, la institucionalización del discurso en torno a las preguntas prácticas y las decisiones políticas en los orígenes de la esfera pública burguesa. (Habermas, 1971: 35ss.) Sin necesidad de recurrir a visiones especulativas o metafísicas de la historia es posible, entonces, articular la reconstrucción histórica con la lucha política, esto es, pasado y futuro, a través de la institucionalización de la deliberación.

Notas

1. De acuerdo con Damiani, el concepto de *buena voluntad* proveniente de Kant puede ser conservado si se lo comprende, a la luz del giro pragmático, como *voluntad del interlocutor discursivo*. “Entiendo por interlocutor discursivo alguien que contribuye a la solución de un problema mediante la propuesta y evaluación de argumentos, *porque* está interesado en encontrar esa solución. Por ello, lo único que un interlocutor discursivo quiere y puede querer es contribuir a resolver con argumentos las pretensiones de validez, que él u otros interlocutores discursivos elevan cuando proponen soluciones para el problema en cuestión” (Damiani, 2015: 107).
2. Un caso muy común de este tipo de *instrumentalización* del discurso es el “secularismo estratégico”, donde por ejemplo se utilizan verdades científicas o un lenguaje secular para fundamentar posiciones morales absolutas, esto es, infalibles, *antes* de ingresar a un discurso y hacerlo con el único “legitimarlas”. Una de las grandes dificultades que presenta este tipo de *simulación*, por demás muy común en el mundo de la vida, es el grado de “conciencia” que presenta el interlocutor respecto de su propia estrategia de manipulación.
3. Ambas dimensiones, las del ingreso al discurso de los interlocutores y las del contenido a ser considerado y sus posibles efectos, sí son igualmente relevantes desde un punto de vista histórico, en la medida que representan una novedad en la historia de la ética. Por ejemplo en Kant, ninguna de las dimensiones representa un problema, debido a su solipsismo (no es necesario ingresar en un discurso real con todos los afectados para determinar la validez de la máxima) y a su rigorismo (se considera la intención y no las consecuencias). En el caso del utilitarismo, según Apel, tampoco habría una reflexión sobre la dimensión intersubjetiva, la apelación al discurso real.
4. Apel entiende a la globalización como la última etapa, hasta el momento, de un proceso que comenzó con la conquista y la colonización europea. Pero a esta globalización “de primer orden” le contrapone una globalización de segundo orden, como desafío externo de una macro-ética global. Las tareas

que tal “globalización de segundo orden” debe llevar a cabo son: 1) realizar un orden cosmopolita de derecho, 2) realizar un orden cosmopolita de economía, entendido como “economía social de mercado de escala global” y 3) realizar un orden social multicultural global. (Apel, 2001: 12)

5. Apel intenta de algún modo mediar entre la “ética económica” (*Wirtschaftsethik*) de K. Homann y la ética económica integrativa de P. Ulrich.

6. Recientemente, este enfoque ha sido retomado críticamente por Axel Honneth.

7. La teoría de las instituciones de Gehlen se remonta a Herder y Hegel, pero se enmarca en la antropología filosófica de Scheler y Plessner, entre otros, y también la biología y la etología.

8. Este es uno de los puntos fundamentales de la crítica de Apel a Marx, sumado a la teoría del valor trabajo y de la plusvalía y de la teoría dialéctica histórico-determinista. Para un análisis y crítica (provisional, según caracteriza el propio autor). (Salerno, 2015).

Referencias

Anderson, J. (2001), “Competent Need-Interpretation and Discourse Ethics”, en W. Rehg y J. Bohman (eds.), *Pluralism and the Pragmatic Turn. Essays in honor of Thomas McCarthy*, MIT Press

Apel, K.-O. (1985), *La transformación de la filosofía*, 2 Tomos, Madrid: Taurus

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

Apel, K.-O. (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós

Apel, K.-O. (1993), “Discourse Ethics as a Response to the Novel Challenges of Today’s Reality to Coresponsability”, *The Journal of Religion*, Vol. 73, n° 4, 496-513

Apel, K.-O. (1997 a), “Plurality of Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society”, en *Ratio Juris*, 10, n°2, 199-212

Apel, K.-O. (1997 b), *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid: Visor

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

Apel, K.-O. (2000), “Globalization and the Need for Universal Ethics”, en *European Journal of Social Theory*, 3(2): 137–155

- Apel, K.-O. (2001), *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation Specially Today*, Leuven: Peeters
- Apel, K.-O. (2002), "On the Relationship between Ethics, International Law and Political-Military Strategy in Our Time. A Philosophical Retrospective on the Kosovo Conflict", *European Journal of Social Theory* 4 (1), 29–39
- Apel, K.-O. (2004), *Apel versus Habermas*, Granada: Comares
- Apel, K.-O. (2007), *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas sobre la globalización*, Buenos Aires: Prometeo Libros
- Apel, K.-O. (2008), "The hermeneutics of Being (Heidegger, Gadamer) versus transcendental hermeneutics or transcendental pragmatics (Apel)", en *The Routledge Companion to Twenty Century Philosophy*, London and New York: Routledge, 736-783
- Apel, K.-O. (2009), *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Prometeo Libros
- Apel, K.-O. (2011), *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven transzendentalpragmatischen Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Apel, K.-O. (2013), *Paradigmas de filosofía primera*, Buenos Aires: Prometeo Libros
- Berger, P. (1965), "Arnold Gehlen and the Theory of Institutions", en *Social Research*, 32, 1, 110-115
- Böhler, D. (1982), „Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft“, en Kuhlmann, W., Böhler, D. (ed.) (1982), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt: Suhrkamp
- Böhler, D., M. Kettner, G. Skirbekk (2003), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt: Suhrkamp
- Burckhart, H. (2000), „Nichtintergebarkeit und Unverzichtbarkeit einer diskursethischen Begründung von Moral“, en H. Burckhart, K. Reich (eds.), *Begründung von Moral: Diskursethik versus Konstruktivismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann
- Damiani, A. (1997), "Teoría de la argumentación y ética discursiva", en *Revista de Filosofía*, X (18), Universidad Complutense de Madrid, 187-216
- Damiani, A. (2007), "Sinceridad y argumentación", en Michelini, D. et al. (eds.), *Ética del Discurso. Recepción y críticas desde América Latina*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 65-80
- Damiani, A. (2015), "La buena voluntad. Un examen ético-discursivo", en Michelini, D. et al. (eds.), *Ética, política y discurso*, Tomo 1, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 105-112

- De Zan, J. (2004), *La ética, los derechos y la Justicia*, Montevideo: Fundación Konrad Adenauer
- Fernández, G. (2006), “La ética del discurso de K.-O. Apel frente al problema de las coerciones funcionales sistémicas (*Sachzwänge*)”, *Agora Philosophica. Revista marplatense de filosofía*, VII, 14
- Günther, K. (1993), *The Sense of Appropriateness: Application Discourses in Morality and Law*, New York: SUNY Press
- Habermas, J. (1971), “Algunas dificultades en el intento de mediar entre teoría y praxis”, Introducción a la segunda edición de *Teoría y praxis*, Madrid: Tecnos
- Habermas, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*, México: Taurus
- Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta
- Habermas, J. (1999), “Bestialidad y humanidad. Una guerra en el límite entre derecho y moral”, en *ABC*, Madrid, 3/5/99
- Habermas, J. (2002), *Verdad y justificación*, Madrid: Trotta
- Habermas, J. (2003), *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Buenos Aires: Paidós
- Habermas, J. (2010), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta
- Habermas, J. (2011). *Escritos de filosofía. Fundamentos de sociología según la teoría del lenguaje*, Barcelona: Paidós
- Honneth, A. (2014), *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Katz
- Jütten, T. (2013), “Habermas and the Markets”, *Constellations*, 20, 4, 587-603
- Kant, I. (2007), *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires: Losada
- 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 ICALA
- Michelini, D. (2008), *Bien común y ética cívica. Una propuesta desde la ética del discurso*, Buenos Aires, Bonum
- Prono, S. (2013), “Moral, política y derecho. La ética del discurso y sus aportes al estado democrático de derecho”, *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n° 17, 47-69
- Reigadas, C. (2006), “Democracia y sociedad civil en América Latina”, en Michelini, D. (ed.), *La filosofía ante los desafíos del mundo contemporáneo*, Río Cuarto: Fundación ICALA, 307-325
- Salerno, G. (2015), “Inevitabilidad de la alienación en el marco de la economía monetaria. Análisis y crítica provisoria”, en Michelini, D. et al. (eds.), *Ética, política y discurso*, Tomo 2, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 143-150

Scivoletto, G. (2015), *Comprensión y verdad. Alcances y posibilidades de la hermenéutica trascendental de Karl-Otto Apel*, Universidad Nacional de Lanús, Tesis doctoral

¿QUÉ HACE UN FILÓSOFO

CUANDO DICE QUE FUNDAMENTA?

Reflexiones programáticas en torno a Kant,
la Ética del Discurso y un diálogo posible
sobre la problemática moral del aborto

Eduardo Ovidio Romero

e-mail: *eduovi@yahoo.com.ar*

Resumen

En este artículo examina algunos puntos clave de la fundamentación última kantiana en tanto que construcción de un campo morfo-semántico y pragmático en el cual el principio tiene el máximo rendimiento. A continuación se expone una fundamentación referida a un problema moral puntual: el aborto. El artículo cierra explicitando la tesis de que, en muchos casos, el principio moral bien fundamentado puede ser modalizado o suspendido.

Palabras clave: Kant, fundamentación filosófica, principio moral

Abstract

In this paper, some key points of the Kantian ultimate foundation as the construction of a morfo-semantic and pragmatic field in which the principle has the maximum performance are examined. Moreover, a fundamental principle that refers to a specific moral problem is presented: abortion. The article concludes by explaining the thesis that, in many cases, the well-grounded moral principle can be modelled or suspended.

Key words: Kant, philosophical foundation, moral principle

Zusammenfassung

Dieser Artikel untersucht einige der wichtigsten Punkte der Kantischen Letztbegründung als ein morpho-semantisches und pragmatisches Feld, innerhalb dessen das Prinzip seine maximale Leistung entfaltet. Im Anschluss daran wird eine Begründung vorgestellt, die sich auf ein spezifisch moralisches Problem bezieht: auf das Problem der Abtreibung. Der Artikel schließt mit der Erklärung der These, dass in vielen Fällen das wohlbegründete moralische Prinzip modalisiert oder ausgesetzt werden kann.

Schlüsselwörter: Kant, philosophische Begründung, Moralprinzip

Original recibido: febrero de 2016

aceptado: agosto de 2016

Eduardo Ovidio Romero es filósofo y se desempeña como docente de filosofía en la Universidad Nacional de San Luís y en la Universidad Provincial de Córdoba, Argentina.

Introducción

En este artículo se indagarán (1) algunos puntos clave de la escritura de la fundamentación última kantiana en tanto que construcción de un campo morfo-semántico y pragmático en el cual el principio tiene el máximo rendimiento. Luego (2) se expondrá una fundamentación referida a un problema moral puntual, a saber: el aborto, que sigue la estrategia prevista por la *escritura de fundamentación última kantiana*. Se concluye (3) con la explicitación de la necesidad, en muchos casos, de modalización o suspensión, desde la praxis vital, del principio bien fundamentado.

1. Postulados básicos de la escritura kantiana en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

En el presente trabajo intentaremos reconstruir una interpretación no rigorista de la ética normativa. Para lo anterior primero deberemos mostrar y definir lo que entenderemos por una fundamentación rigorista de la moral. En este contexto es que se hace necesario reinterpretar *lo que hace*, en sentido postpeirceano, un filósofo como Kant cuando escribe algunos textos clave de su obra. En tal sentido cuando Kant, por ejemplo en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, reconstruye la autocomprensión que supone la *autonomía* (en tanto que *libertad y propia legislación universalizable de la voluntad*) sostiene: “Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos sometidos a las leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad” (Kant, 1967: 117). Y unas páginas más adelante agrega: “Por todo lo cual, un ser racional debe considerarse a sí mismo como *inteligencia* (...) y como perteneciente, no al mundo sensible, sino al inteligible; por tanto, tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a si mismo (...) el *primero*, en cuanto que pertenece al mundo sensible, bajo leyes naturales (heteronomía), y el *segundo*, como perteneciente al mundo inteligible,

bajo leyes que, independientemente de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón” (Kant, 1967: 120).

Lo que nos interesa mostrar aquí es el modo cómo Kant va reconstruyendo el campo morfo-semántico y pragmático de fundamentación de la moral en esta obra. Es decir, más allá que la distinción entre los dos mundos y la empresa de Kant en la *Fundamentación* hayan sido superados luego incluso por el propio filósofo, más allá de esto lo relevante a los fines de la presente investigación es lo que llamaremos *acción epistémica de fundamentación*. Por esta noción entenderemos, primero, que la fundamentación está constituida por la construcción de un campo sintáctico (que supone reglas de creación de, por ejemplo, oraciones bien formadas desde una gramática particular), semántico (referido al uso de las *semas* de una lengua natural) y pragmático (instancia en la cual se elevan pretensiones de validez en un contexto idealizante de la acción, esto es, el emisor A supone con su acto de habla X que el interlocutor B en simetría y reciprocidad generalizada debe poder estar de acuerdo con el acto de habla X en cuestión). En segundo lugar sostendremos que este campo morfo-semántico y pragmático de la fundamentación moral no se da nunca de forma completa en el mundo de la vida sino que es una abstracción que los filósofos realizan para poder fundamentar en un nivel pleno de rendimiento un principio regulador de la acción.

Según lo anterior, las distinciones kantianas presentadas en el primer párrafo y ordenadas en pares dicotómicos, a saber: racional-irracional, inteligible-sensible, autonomía-heteronomía, funcionan como condición de posibilidad de la siguiente afirmación del filósofo alemán: “Pero como el mundo inteligible contiene el fundamento del mundo sensible, y por ende también las leyes del mismo (...) resulta de aquí que, aunque, por otra parte, me conozca también como ser perteneciente al mundo sensible, habré de conocerme, como inteligencia, sometido a la ley del mundo inteligible, esto es, de la razón, que en la idea de libertad encierra la ley del mismo y, por lo tanto, la autonomía de la voluntad; por consiguiente, las leyes del mundo inteligible habré de considerarlas

para mi como imperativos, y las acciones conformes a este principio, como deberes” (Kant, 1967: 122s.).

La *acción epistémica de fundamentación* kantiana supone la reconstrucción de un campo morfo-semántico y pragmático en el cual la fundamentación del principio moral alcanza su máximo rendimiento. Las notas actanciales de ese campo son, en parte, las que enumeramos arriba. Esos pares dicotómicos le permiten a Kant separar el plano de la fundamentación del principio moral, en el cual este posee su máximo rendimiento, del plano de la aplicación, el cual será deducido como un deber o una obligación moral que puede o no seguirse empíricamente. Ahora bien, sólo con el ejercicio pleno de la libertad se hace uso total de la razón según Kant y esto es justamente lo que interesa mostrar aquí, la *acción epistémica* kantiana en esta obra puede ser entendida, al menos en parte, como el intento de reconstrucción de un campo propio de la fundamentación moral que permita el pleno rendimiento de una acción práctica libre de coacciones empíricas. En palabras del propio Kant: “Desde el *punto de vista práctico* es el sendero de la libertad el único por el cual es posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones” (Kant, 1967: 126).

En síntesis, sostenemos que es posible interpretar, al menos en un aspecto de la misma, la *acción epistémica* kantiana en esta obra como el intento de reconstruir un campo en el cual la acción práctica sea libre y por lo tanto estrictamente moral. Este campo morfo-semántico y pragmático se constituye como principio de fundamentación, trascendentalmente fundado, del principio de una *acción pura práctica* que funcione como criterio para evaluar acciones empírico-contingentes. El rigorismo consistirá entonces en la reconstrucción reflexiva de un campo morfo-semántico y pragmático de fundamentación en donde se explicita autorreflexivamente el máximo rendimiento de un principio que pretende regular la acción. Este principio bien fundado es deducido como deber u obligación moral en la praxis real.

El problema de una interpretación rigorista de la moral kantiana, como la desarrollada hasta este momento, es que no distingue suficientemente las reglas de juego que están involucradas en la *acción*

epistémica de construcción del campo morfo-semántico y pragmático de la fundamentación de las reglas de juego que constituyen los múltiples campos morfo-semánticos y pragmáticos del mundo de la vida. Es decir, en el mundo de la vida no hay ningún campo morfo-semántico y pragmático propio y de plena aplicación de la moral. Todo lo contrario. La praxis vital se desarrolla en otros tipos de campos, los cuales aunque también están morfo-semánticos y pragmáticamente constituidos suponen otras reglas de juego, las cuales, en algunos casos pueden suspender la aplicación de los principios morales.

En síntesis, podemos definir al rigorismo como un tipo de *acción epistémica* que fundamenta en un nivel de pleno rendimiento a un principio moral sin atender al dato que, dado que ese campo de fundamentación es una reconstrucción reflexiva, la aplicación de ese principio puede llegar a ser modalizada al evaluar las reglas de juego del campo empírico al cual se aplica. En contraposición, una propuesta ético-normativa no rigorista, como por ejemplo la de la ética del discurso apeliana, es la que concede la posibilidad de modalización del principio en su aplicación histórico-concreta en el mundo de la vida y por eso apela a un co-principio de aplicación como puede ser el *principio de responsabilidad histórico* propuesto por Karl-Otto Apel y la necesidad de resolver problemas morales por medio de procedimientos tales como los *discursos prácticos*. (Apel, 1985, 1989, 1998, 2002; Jonas 1985)

2. Ejemplo de un intento de escritura de fundamentación en torno al problema del aborto desde los puntos clave de la Ética del Discurso de Karl-Otto Apel

En los años 2011 y 2012 respectivamente, comenzamos, con el profesor Dorando Michelini, a trabajar problemas relacionados con el inicio de la vida humana. En tal sentido es que se intentó buscar un esclarecimiento mutuo en torno al problema del aborto. A continuación se desarrollarán los puntos clave de aquella reflexión, para luego reinterpretarla a la luz de las consideraciones precedentes. (Michelini, 2011: 27ss.; Michelini, Romero, 2012)

La tarea de fundamentación racional del *status* del feto humano y de su real o virtual dignidad personal puede llevarse adelante, pensábamos, si se consideran las dos perspectivas siguientes.

Por un lado, hay que tener en cuenta la indisoluble articulación entre *lo primigenio* y *lo primordial*. Lo primigenio remite no sólo a la constitución genómica del ser humano sino también a los diversos aspectos que se involucran en el desarrollo afectivo, comunicativo, cultural, etcétera de la vida humana, desde su inicio. Desde la concepción hasta la muerte, el devenir humano es *ya siempre* un hecho social, y no meramente natural. Esto significa que no se “posee” primero un organismo biológico “natural” ni se es primero un individuo meramente animal de la especie humana, y luego, después de un determinado desarrollo del mismo, se llega a “poseer” *logos* y, por ende, a ser persona. Desde la *concepción*, los elementos de primigeneidad (como la constitución genómica de un nuevo individuo de la especie humana, la afectividad y la comunicación) y de primordialidad (las condiciones de validez inherentes a la comunidad moral de comunicación) tienen que ser concebidos como inescindibles, al menos si se quieren evitar las dificultades de fundamentación que presenta el *Trilema de Münchhausen*. En tal sentido, desde la primera fase de desarrollo, el feto humano está inserto en un proceso inseparable de *hominización* y *humanización*, y en un desarrollo inextricable entre los elementos de primigeneidad y primordialidad.

Por otro lado, dado que el feto constituye una etapa necesaria en el desarrollo del proceso unitario y permanente de homi-humanización, y dado que no es posible interrumpir este proceso sin caer en alguno de los cuernos del *trilema* arriba mencionado, el *nasciturus* debe ser considerado -so pena de incurrir en autocontradicción performativa- al menos como *miembro virtual* de la comunidad ilimitada de comunicación. En tal caso, los fetos tendrían un *status* similar al de los *miembros virtuales de las generaciones futuras*, de los que habla Hans Jonas. (Jonas, 1995) Ahora bien, mientras que la participación virtual de las generaciones futuras *ad intra* de la comunidad ilimitada de comunicación es sólo producto de un *experimento mental*, la inclusión

virtual del feto en la comunidad real de comunicación puede ser sostenida de forma *advocatoria*: Se trata, sin duda, de un individuo de la especie humana, cuyo desarrollo primigenio (que incluye, por ejemplo, *la constitución genética* inequívoca de un individuo de la especie humana, los *lazos de comunicación y afectividad* -positivos o negativos- que unen al *nasciturus* con la madre y el entorno social, etcétera) no debe ser interrumpido en ninguna de sus etapas, dado que ello no sólo impediría el desarrollo de la primigeneidad sino también la adquisición de primordialidad. Por consiguiente, la defensa de la dignidad primordial de este nuevo ser puede llevarse a cabo advocatoriamente en la comunidad ilimitada de seres morales, de la que ningún interlocutor actual o virtual debe ser excluido. En el marco de esta comunidad es posible mostrar, por un lado, que toda validez de sentido (lo primordial) es independiente de las condiciones fácticas de validación; por otro lado, es posible mostrar asimismo que sin condiciones primigenias de realización no es posible el acceso a ninguna forma de validez por parte de seres finitos; si se pretende establecer arbitrariamente una cesura en el proceso único e integral de *homi-humanización* -independientemente de la etapa de desarrollo en que se la realice y de las razones que para ello se aduzcan-, es imposible evitar la *exclusión* de algunos miembros de la comunidad ilimitada de comunicación.

En otros términos: la dignidad primordial y el respeto moral absoluto que merece todo ser humano adviniente radica en la intrínseca e indisoluble articulación entre lo primigenio y lo primordial. La demarcación entre lo que merece y lo que no merece dignidad absoluta no puede ser trazada por algunas de las diferentes formas de imposibilidad fáctica de interactuar dialógico-discursivamente en una u otra determinada etapa del desarrollo humano, sino por la inescindibilidad entre las instancias primigenias y primordiales.

La dignidad primordial, en tanto que anticipación contrafáctica de cada acto de habla y criterio moral del enjuiciamiento de los grados de desarrollo primigenio de la asignación de dignidad, no admite ningún tipo de menoscabo (que tenga su base, por ejemplo, en cuestiones empíricas, como una malformación fetal, serias lesiones físicas,

deficiencias síquicas, etcétera), sino que, por ser propia de una reconstrucción pragmático-trascendental, es siempre un pleno.

En caso que no se acepte que los procesos de humanización y de hominización están indisolublemente articulados, y que se pretenda señalar momentos de inicio de la vida de la persona humana (esto es, del inicio del proceso de humanización) diferentes del de la gestación del individuo de la especie humana (esto es, al del inicio del proceso de hominización), aparecería el problema de la determinación precisa del momento de surgimiento de la persona humana (por ejemplo, se podría afirmar que se es persona recién a partir de los 4 meses de vida de un feto o en la primera semana de vida extrauterina), lo cual, según se ha visto, representa un corte dogmático-arbitrario en el proceso de fundamentación. Al no poder precisar en qué momento se comienza a ser persona, habría que apelar, como mínimo, a un *principio de incertidumbre* respecto de la licitud de semejante interrupción.

En otros términos: si se considera, por un lado, que *persona humana*, en sentido moral, se denomina a quien puede ser reconocido como interlocutor discursivo, y que, por otro lado, el proceso de hominización no puede ser interrumpido sin afectar el proceso de humanización, cabría pensar que, ante la posible práctica de un aborto, habría que invocar, al menos, el *principio de incertidumbre*, el cual podría adquirir la forma de *principio de abstención*, esto es: si no puede determinarse con precisión cuándo un individuo de la especie humana comienza a ser persona, el aborto no debería ser declarado una práctica racional legítima desde el punto de vista moral. Ahora bien, si se acepta que hay un individuo de la especie humana en la medida en que su mapa genómico ya está configurado de forma clara y distinta respecto no sólo de la madre sino también de todo otro ser viviente, elemento este que lo determina como miembro de la especie humana en un proceso unitario de hominización y humanización, ya no podría sostenerse ni siquiera el principio de incertidumbre, puesto que con los elementos que componen la primigeneidad comenzarían a desarrollarse simultáneamente las instancias inherentes al desarrollo de la adquisición de la primordialidad. Dada la dialéctica permanente e inacabada del proceso unitario entre

hominización y humanización, el principio de incertidumbre se torna éticamente irrelevante para precisar los límites de la obligación moral.

La razón ético-filosófica de esta aseveración radica en que la articulación entre lo primigenio y lo primordial nos identifica desde la concepción hasta la muerte como seres humanos. No somos primero seres naturales que luego, a partir del nacimiento, o de cualquier otra cesura que pudiera señalarse, comenzamos a socializarnos. Somos seres naturales y sociales desde la concepción. Por consiguiente, desde un punto de vista ético-filosófico, la no interrupción de cada nueva vida humana puede ser defendida advocatoriamente al interior de la comunidad moral de interlocutores discursivos como instancia necesaria e imprescindible para el desarrollo de la adquisición de los diversos grados de primordialidad.

Consideraciones finales

Para concluir, como filósofos morales es nuestra tarea reconstruir campos de fundamentación que permitan el mejor rendimiento del (o los, depende del caso) principio moral. Esta fundamentación generalmente se orienta a funcionar como punto criteriológico para evaluar y, eventualmente, corregir acciones en el mundo de la vida. Ahora bien, como filósofos también debemos reflexionar sobre nuestra propia tarea de fundamentación y encontrar sus límites. Es decir, siempre que realizamos una *acción epistémica de fundamentación* lo hacemos suponiendo ciertas reglas de juego, por ejemplo para reconstruir el campo de la moral puedo suponer como reglas de juego que permitan el mejor rendimiento de un principio moral la siguiente triada: libertad-responsabilidad-imputabilidad. Desde estas reglas de juego es posible autoesclarecernos en torno a múltiples problemas prácticos, pero una interpretación no rigorista de la ética normativa es la que encuentra su límite cuando advierte que estas reglas de juego, las cuales funcionaron en la fundamentación de un principio moral, son puestas en suspenso en la praxis vital en el mundo de la vida.

En un ejemplo concreto lo que estamos sosteniendo es lo siguiente: desde el plano de la fundamentación, y según se ha visto, la interrupción por ejemplo del proceso unitario de la vida humana es irracional e inmoral. Ahora bien, cuando intentamos aplicar esta fundamentación al campo penal de la violación, la aplicación de nuestra fundamentación se ve a todas luces modalizada. Es decir, la triada que hemos supuesto (libertad-responsabilidad-imputabilidad) es inexistente desde el origen mismo del acto siniestro de la violación. Por lo tanto, la aplicación del principio sin más resulta ahora irracional e inapropiada. De lo que se trata aquí es de una situación que ha puesto en suspenso, para ser aplicada en este caso, nuestra fundamentación moral de la incorrección del aborto porque las reglas de juego que constituyen el campo en cuestión son otras. Este cambio de las reglas de juego del campo específico en el cual la acción se realiza modalizan, o suspenden, la aplicación de principio moral.

Referencias

- Kant, I. (1967), *Fundamentación de la metafísica de los costumbres*, 3ª ed., Madrid: Espasa-Calpe (trad. de Manuel García Morente).
- Apel, K.-O. (1985), *Transformación de la Filosofía*, T. I y II, Madrid: Taurus
- Apel, K.-O. (1989), *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Apel, K.-O. (1998), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Buenos Aires: Paidós
- Apel, K.-O. (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Barcelona: Síntesis
- Jonas, H. (1995), *El principio de responsabilidad*, Madrid: Herder
- Michelini, D. J., E. Romero (2011), “Bien común y dignidad”, en *ERASMUS Revista para el diálogo intercultural*, XIII /1, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Michelini, D. J., E. Romero (2012), “Sobre el inicio de la vida humana y el concepto de persona”, en *ERASMUS. Revista para el diálogo intercultural*, XIV / 1, Río Cuarto: Ediciones del ICALA

LUGAR CRÍTICO DEL PSICOANÁLISIS
A PARTIR DE UNA INTERPRETACIÓN DE KANT

Santiago Peppino

e-mail: sepeppino@gmail.com

Resumen

A partir de la lectura que Jacques Lacan realiza sobre la razón práctica de Immanuel Kant desde la ética del psicoanálisis se analizan las categorías de goce y deseo como elementos constitutivos de la ley, indispensables para una interpretación crítica de la moral. Para esto se examina el concepto kantiano de libertad tomando los desarrollos de Alenka Zupančič, con el fin de delimitar el posicionamiento del sujeto del inconsciente respecto de la norma; en este sentido, se buscan aclarar ciertas interpretaciones erróneas sobre la ética del psicoanálisis, orientadas a una postura relativista. Finalmente se aborda la problemática de la fundamentación y la aplicación de normas desde la categoría de goce, que propone al sujeto del inconsciente como agente y a la vez paciente de la ley moral. Esto lleva a preguntar por el lugar crítico de la teoría psicoanalítica, tomando como referencia la teoría de la argumentación de Habermas y Apel y su posición respecto de la identidad y los ideales.

Palabras clave: libertad, ley moral, identidad, goce, el inconsciente

Abstract

From the interpretation that Jacques Lacan makes on Immanuel Kant's practical reason from the ethics of psychoanalysis the notions of enjoyment and desire are analysed as constituent elements of the law, indispensable for a critical interpretation of morality. On this stance, the Kantian concept of freedom is examined taking Alenka Zupančič's work in order to define the position of the subject of the unconscious with respect to the norm; in this regard, we seek to

clarify some misconceptions about the ethics of psychoanalysis, oriented toward a relativistic position. Finally, we analyse the problem of grounding and application of moral norms from the concept of enjoyment that proposes the subject of the unconscious and at the same time, as agent and patient of the law. This leads to the question about the critical position of psychoanalytic theory, from the standpoint of Apel and Habermas theory of argumentation and their position towards identity and ideals.

Key words: freedom, moral law, identity, enjoyment, the unconscious

Zusammenfassung

Ausgehend von Jacques Lacans Lektüre -aus der Perspektive der Ethik der Psychoanalyse- über die praktische Vernunft Immanuel Kants werden die Kategorien des Genusses und des Begehrens als konstitutive Elemente des Gesetzes und als unverzichtbar für eine kritische Interpretation der Moral analysiert. Hierzu wird der kantische Begriff der Freiheit mithilfe Alenka Zupancics Weiterentwicklungen untersucht mit dem Ziel, die Position des Subjekts des Unbewussten gegenüber der Norm zu definieren. In diesem Sinn wird versucht, bestimmte irrige, auf eine relativistische Haltung abzielende Interpretationen der Ethik der Psychoanalyse aufzuklären. Abschließend wird die Problematik der Begründung und der Anwendung von Normen angesprochen; dabei wird von der Kategorie des Genusses ausgegangen, die das Subjekt des Unbewussten sowohl als Agent als auch als Patient des Moralgesetzes vorschlägt. Dies führt zur Frage nach dem kritischen Ort der Psychoanalyse; hier wird auf die Theorie der Argumentation von Habermas und Apel und ihre Position zur Identität und zu den Idealen Bezug genommen.

Schlüsselwörter: Freiheit, Moralgesetz, Identität, Genuss, das Unbewusste

Original recibido: febrero de 2016

aceptado: septiembre de 2016

Santiago Peppino realiza actualmente su doctorado en la Universidad Nacional de Río Cuarto (Argentina) con una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

El siguiente trabajo intentará aproximarse hacia una definición del lugar crítico del psicoanálisis en relación al problema moral, a partir de una lectura de la razón práctica de Immanuel Kant. En este sentido, Jacques Lacan se propone demostrar el potencial de la ética kantiana interpretando la ley moral desde las categorías psicoanalíticas de lenguaje, deseo y goce.

En una primera instancia, se definirá como entiende el psicoanálisis el concepto kantiano de libertad y, desde allí, cuál es el posicionamiento del sujeto respecto de la ley. Esto permitirá despejar algunas dudas e interpretaciones erróneas sobre la comprensión psicoanalítica de la ética.

Finalmente, se abordará la problemática de fundamentación y aplicación de normas desde la categoría de goce, que permite introducir al sujeto del inconsciente como agente y a la vez paciente de la ley. Esto llevará a problematizar el lugar crítico de la teoría psicoanalítica, tomando como referencia los aportes de Habermas y Apel al respecto y su posición en relación con la identidad y los ideales.

1. Interpretación psicoanalítica de la ética de Kant

Uno de los puntos fundamentales desde donde parte la ética del psicoanálisis es la relación de la moral con el conocimiento. En este sentido, se puede decir que tanto Freud como Lacan afirman que el sujeto “no es sólo menos moral de lo que sabe, sino también mucho más moral de lo que cree ser” (Žižek, 2010: 11). Es decir, la relación del sujeto con la ley moral está lejos de ser unívoca y supeditada a la sola operación de la razón.

Lacan destaca el hecho de que Kant haya descubierto el núcleo de la problemática ética, en torno a la imposibilidad ante la cual el sujeto se enfrenta a la ley moral, cuya forma es la del imperativo categórico. Esto se vincula esencialmente a la forma misma del deseo en el psicoanálisis: la de una operación formal signada por la imposibilidad de su clausura material o identificación a un objeto determinado. Es decir, el deseo opera a partir de su distancia y diferenciación respecto del

sujeto, tal como lo muestra la fórmula del *fantasma*, cuya función es la de insertar al objeto en una escena significativa y sostener de ese modo al deseo. En este sentido, la libertad de la razón práctica kantiana está ligada para Lacan a un acto subversivo, a una potencialidad creadora dada por el carácter formal de la ley moral. (Lacan, 2011)

En este sentido hay que aclarar, en primer lugar, con Alenka Zupančič (2010), el rechazo de la interpretación según la cual la ética trascendental se liga a un ascetismo, en donde lo patológico (subjetivo) como opuesto a lo ético (objetivo) debe ser eliminado. La autora decide en cambio centrar el argumento en el móvil de la razón práctica como un concepto que se ubica más allá de esta distinción; en palabras de Kant: "...no pueden atribuirse móviles a la voluntad divina, y que los móviles de la voluntad humana (y de la de todo ente racional creado) nunca pueden ser otra cosa que la ley moral; por consiguiente, el fundamento determinante objetivo debe ser siempre y al mismo tiempo exclusivamente el motivo determinante subjetivamente suficiente de la acción, para que esta no se limite a cumplir la letra de la ley sin su espíritu" (Kant, 1993: 79).

Entre el sujeto lacaniano y el sujeto ético de Kant se pueden señalar ciertas coincidencias. Si postulamos que no se debe interpretar la moral kantiana como una forma de ascetismo, es porque la relación entre aquello que Kant llama lo patológico y la libertad no sería de mutua exclusión: en este caso, la libertad se definiría por una renuncia a lo patológico, en vistas de tomar como móvil el amor a la ley. La interpretación de Zupančič, en cambio, toma a la libertad como el producto de la imposibilidad de cumplir empíricamente el pedido formal de renuncia enunciado por la ley moral. El sujeto ético es aquel que, más allá de toda determinación por parte del *pathos*, se descubre causa activa y necesaria, es decir, su voluntad trascendental precede a cualquier objeto: "Desde el momento en que comenzamos a tratar con un sujeto, toda relación entre causa y efecto presupone e incluye, entonces, un acto (una decisión que no es por necesidad 'consciente') por medio del cual se instituye alguna *Triebfeder* como causa

(suficiente), es decir, se lo incorpora a la máxima que guía la acción del sujeto” (Zupančič, 2010: 50).

La radicalidad de la disposición subjetiva respecto de la determinación del carácter del objeto será uno de los puntos que sustenta la tesis de la moral kantiana como un acto revolucionario y fundamentalmente creativo, en donde el carácter trascendental del sujeto opera al modo de la creación *ex nihilo* tomada por Lacan (2005) en su seminario sobre la ética. Este acto creativo recae sobre la naturaleza del objeto, que es privado de toda especificidad.

El sujeto de la libertad trascendental es aquel que sostiene la imposibilidad de un metadiscurso que delimite una causa determinante para la elección en cualquiera de los casos. Esta ausencia de causa es una condición de la estructura del lenguaje y es representada a través de la noción de *significante de la falta*.

Para Lacan (2005), la revolución de la ética kantiana reside en postular la primacía de la ley moral por sobre el bien. Todo pensamiento sobre la moralidad referido al bien cae inexorablemente en la imposibilidad de su determinación universal; es decir, si el móvil de la voluntad es la búsqueda del bien del otro, nunca se podrá determinar con exactitud si nosotros no estamos imponiendo de forma narcisista nuestra concepción de lo que debería ser bueno. La lógica en la que se ordena esta búsqueda es imaginaria y se asienta sobre relaciones de identificación en donde no es posible determinar a quién correspondería el bien en cuestión. De allí la apelación a la ley moral como salida de este problema.

En este sentido, Alenka Zupančič (2010) cita la discusión entre Kant y Benjamin Constant, principalmente ilustrada en el texto *Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía*. (Kant, 2012) En éste, Kant responde a la crítica de Constant en referencia a un supuesto dicho donde él habría afirmado que sería un delito mentir si un asesino pregunta por alguien que se está refugiando en nuestra casa. Kant reconoce haber efectivamente afirmado eso, pero aclara no recordar donde; de todas formas, en el escrito se hace cargo del enunciado y responde a su crítico. En primer lugar, Constant declara que la verdad

es un deber, pero solo ante aquel que tiene derecho a la misma, ya que sin derecho no puede haber deber. Aquí la respuesta de Kant es que el hombre puede tener derecho a la *veracidad*, pero no a la *verdad*, ya que esta última no depende de la voluntad del sujeto. De todas maneras, en el texto se aborda la problemática desde una perspectiva jurídica, teniendo en cuenta las consecuencias de la mentira sobre los fundamentos mismos del derecho, y no estrictamente desde la dimensión ética. El punto a destacar en este caso es que cuando el cumplimiento del deber implica la vulneración del bien del otro hay dos consecuencias posibles. En la primera se puede alegar que, dado que decir la verdad conlleva a poner en riesgo la vida de otro, no había otra opción que mentir. Esto es lo que Kant y Lacan destacan como la mentira fundamental, *proton pseudos*: negar la libertad creyendo que la fuerza de las circunstancias elimina las opciones posibles. De todos modos, así como en lo imaginario no es posible argumentar haciendo referencia al bien del otro, tampoco es posible alegar que se actúa como un portavoz de la pura forma externa de la ley moral. “El tipo de discurso en el cual utilizo mi deber como una excusa para mis acciones es perverso en el sentido más estricto de la palabra. Aquí, el sujeto atribuye al Otro (el Deber o la Ley) el plus de goce que deriva de sus acciones” (Zupančič, 2010: 75).

En este sentido, el error está en considerar a la ley como una exterioridad y no como un producto del *anudamiento entre lo simbólico y lo real*, que es interior al lenguaje mismo. La perversión reside en transformarse en mero instrumento, un objeto de la voluntad de la ley moral, eliminando al sujeto en el acto de desligarlo de sus responsabilidades. Se puede afirmar finalmente que, en toda operación de universalización, un sujeto es producido en ese momento.

2. El problema de la aplicación: el goce, el cuerpo y la ley moral

Uno de los elementos problematizados por el psicoanálisis es la relación entre el goce y la ley moral. Se comprenderá por *gocce* a la relación del sujeto con el placer en tanto este siempre es susceptible de

desembocar en un *más allá del principio del placer*, es decir, un afecto insoportable. Esta condición determina la relación con el sentido mismo en tanto hay un inconsciente. Todo significativo, en determinado corte estructural, puede presentarse como excesivo para el sujeto, es decir, ligado a un afecto e imposible de experimentarse en la vía del placer; la finitud del cuerpo, en tanto se constituye por el lenguaje, determina que toda representación, inclusive la de la ley moral, pueda ingresar en el orden de lo insoportable. De esta forma es posible desde el psicoanálisis abrir un nexo entre la fundamentación y la aplicación de la norma: a partir del problema kantiano de la posibilidad de alcanzar el *bien supremo* para un ser racional finito y, por otra parte, la relación del cumplimiento de la norma *in the long run* para un sujeto que la experimenta como algo que puede ser gozado.

Kant (1993) adopta el postulado de la *inmortalidad del alma* para hacer posible el acceso al Bien Supremo en una progresión infinita, ya que la felicidad y virtud solo pueden articularse bajo estas condiciones prácticas. Zupančič (2010) interpreta este movimiento como la necesidad de incluir, no un alma inmortal, sino más bien un cuerpo capaz de soportar el goce provocado por la ley moral. “Estas preguntas nos conducen a la inevitable conclusión: *lo que Kant en realidad necesita postular no es la inmortalidad del alma, sino la inmortalidad del cuerpo*. La presuposición de un ‘progreso sin fin desde las etapas más bajas hasta las más elevadas de la perfección moral’, como lo dice Kant, no puede producir un alma inmortal sino, por el contrario, un cuerpo inmortal, indestructible, *sublime*. Eso significaría un cuerpo que existe y cambia a lo largo del tiempo y sin embargo se acerca a su fin, a su muerte, en un movimiento asintótico infinito. Esto es lo que justifica que digamos que el postulado en cuestión es una ‘fantasía de la razón pura práctica’, una fantasía en el sentido estrictamente lacaniano del término” (Zupančič, 2010: 96).

La ley moral se comprende desde la lógica del significativo, en donde el lenguaje ya no está compuesto por la unidad del signo lingüístico, sino que es posible diferenciar entre funciones en lo simbólico y efectos de significación en lo imaginario. Entonces, lo que la norma viene a

ocupar es una función simbólica de puntuación a partir de la cual el sujeto se posiciona. Dicho posicionamiento remite a un vínculo con el otro que, para el psicoanálisis, da cuenta de la imposibilidad de integrar en una unidad el *goce* y el *logos*. (Allouch, 2013) Esta es la marca característica de toda intersubjetividad: la moral es una operación de puntuación que delimita, al menos de manera provisoria, una determinada forma de articulación entre la razón y el goce, sin perder de vista que este último siempre es excesivo y generará un desfase que abre el campo, por ejemplo, entre dos problemáticas como son la de fundamentación, por un lado, y la de aplicación, por el otro. De allí la importancia capital del psicoanálisis como teoría crítica, en la medida en que desmitifica todo intento de clausurar un *proceso de identificación* nunca concluido bajo la égida de la *identidad* y la seguridad el yo.

En la cultura, las instituciones se conforman a partir de relaciones de identificación que permiten articular el deseo. En este aspecto, Lacan aclara que no se puede reducir su función a la relación entre razón y necesidad, sino que de lo que se trata es del concepto de *demanda*. Por este motivo, el abordaje freudiano del *Malestar en la cultura* no sería suficiente: “Necesidad y razón solo se armonizan en el derecho, pero cada uno es librado al capricho del egoísmo de sus necesidades particulares, a la anarquía, al materialismo. Marx aspira a un Estado donde la emancipación humana no sólo, como él se expresa, se producirá políticamente sino realmente, donde el hombre se encontrará, respecto a su propia organización, en una relación no alienada.

Ahora bien, saben, pese a las aberturas que dio la historia a la dirección indicada por Marx, que no hemos llegado exactamente, me parece, a la realización del hombre integral. En este camino, Freud -es en este sentido que no supera a Marx- muestra que, por más lejos que se haya llevado su articulación en la tradición filosófica clásica, los dos términos de razón y necesidad son insuficientes para permitir apreciar el campo del que se trata en lo tocante a la realización humana” (Lacan, 2005: 252).

3. Estatuto crítico del psicoanálisis

A partir de estas formulaciones, el estatuto crítico del psicoanálisis difiere respecto de lo planteado por Jürgen Habermas y luego retomado por Karl-Otto Apel. Para estos pensadores, el objetivo fundamental es el reforzamiento del yo en lo que concierne a su competencia comunicativa. Para esto se debe suponer una separación estricta entre lo consciente y lo inconsciente, además de la apoyatura en un lenguaje centrado en la dimensión pragmática de la comunicación. Si el inconsciente está estructurado a partir del significante, la función crítica del psicoanálisis en la ética no tiene como objeto al yo, sino al sujeto del inconsciente; además, la ley moral se comprenderá como un reverso del deseo, condición que determina un *modo de goce* articulado a la norma.

Por eso hay que recordar que la diferencia fundamental del sujeto de la ética del psicoanálisis respecto del sujeto de la ética filosófica es que el primero se instala sobre la subversión del segundo. Al ubicarse por definición entre dos significantes, como producto y efecto de la combinatoria estructural, escapa al principio de identidad. (Vasallo, 2014) En este sentido, Axel Honneth propone que la lectura del psicoanálisis como teoría crítica no se centre en el problema de un sujeto privado de autonomía, sino sobre una personalidad posmoderna marcada por “un aumento de la individualidad a través de la multiplicación interna de la identidad” (Honneth, 2009: 334). El problema es el de un concepto rígido de identidad incompatible con la multiplicidad exigida por los procesos socio-culturales actuales. Ya no es posible exigir la comprensión de la propia historia sobre la base de una identidad rígida, donde una orientación normativa manda al yo a ejercer un control racional entre la realidad y la vida pulsional, parámetro que funcionaría como indicador de salud psíquica.

En otra vía, algunos autores postulan que la imposible coincidencia del acto del sujeto con el ideal elevado deriva en que el psicoanálisis no tenga ideal alguno como disciplina y/o propuesta teórica; esto lleva a Yannis Stavrakakis a plantear, por ejemplo, una “Ética sin ideales” (2007: 196). En este punto considero que se confunden dos planos de análisis del fenómeno moral. Por un lado, se olvida que la ética que

recurre a la división tradicional entre lo empírico y lo trascendental tampoco supone una coincidencia entre el acto y el ideal. Es justamente a partir de esta distinción que el ideal puede operar como móvil práctico e introducirse en el plano del deber. (Damiani, 2015; Maliandi, 2010) Esta es una confusión común atribuida a la ética normativa: suponer que esta busca la coincidencia entre lo óntico y lo deóntico. En este sentido, el problema no es el ideal, sino sus condiciones de posibilidad en el marco de la estructura inconsciente y las operaciones a las cuales está sujeto. La ética del psicoanálisis esclarece las condiciones de surgimiento de la ley en relación al deseo y sus consecuencias, sin que esto implique la ausencia de ideales. Justamente, la forma clásica del grafo del deseo incluye al *ideal del yo* - I (A) - como producto que debe ser problematizado. (Lacan, 2001)

En esta misma línea, Ernesto Laclau (2011) reniega de la categoría de ideal regulativo por su supuesta procedencia kantiana. Sin embargo, lo expuesto en *Hegemonía y estrategia socialista* describe a la democracia operando, al menos parcialmente, sobre la base de la igualdad y la libertad. Es válido aclarar, en este sentido, que no es lo mismo rechazar un fundamento trascendental de la política, que negar (o reprimir) la presuposición performativa de ideales. En este punto parece que Slavoj Žižek (2011) ha avanzado un paso más allá que Laclau.

Referencias

Allouch, J. (2013), *El sexo del amo. El erotismo desde Lacan*, Buenos Aires: El Cuenco de Plata

Apel, K.-O. (1985), *La transformación de la filosofía*, 2 Ts., Madrid: Taurus

Damiani, A. (2015), "Ley y obligación en Kant y en la ética del discurso", en D. J. Michelini, J. De Zan y A. M. Damiani (eds.), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, 2 Ts., Río Cuarto: Ediciones del Icala

- Habermas, J. (1982), *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus
- Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid: Taurus
- Honneth, A. (2009), "La teoría de la relación de objeto y la identidad posmoderna. Sobre el presunto envejecimiento del psicoanálisis, en *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires: FCE
- Kant, I. (1993), *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires: Losada
- Kant, I. (2012), "Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía", en E. García (ed.), *¿Hay derecho a mentir? (La polémica Immanuel Kant/Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad)*, Madrid: Tecnos
- Lacan, J. (2005), *El seminario, libro 7: La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2011), *Kant con Sade*, en *Escritos 2*, Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2011), *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, en *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo 21
- Laclau, E. (2011), "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas", en J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires: FCE
- Maliandi, R. (2010), "El deber como problema discursivo", en D. J. Michelini, A. Crelier, G. Salerno (eds.), *Ética del discurso. Aportes a la ética, la política y la semiótica*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Stavrakakis, J. (2007), *Lacan y lo político*, Buenos Aires: Prometeo
- Vasallo, S. (2014) *Un no impronunciable. La objetivación imposible de la ética del psicoanálisis*, Buenos Aires: Letra Viva
- Žižek, S. (2011), "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Si, por favor!", en Butler, Laclau y Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires: FCE
- Žižek, S. (2010), "Prólogo: ¿Por qué vale la pena luchar por Kant?", en Zupančič, A., *Ética de lo real: Kant, Lacan*, Buenos Aires: Prometeo
- Zupančič, A. (2010), *Ética de lo real: Kant, Lacan*, Buenos Aires: Prometeo

ETNOCENTRISMO CRÍTICO Y SOLIDARIDAD

Maximiliano Figueroa Muñoz

e-mail: maximiliano.figueroa@uai.cl

Resumen

Este artículo analiza la idea de etnocentrismo propuesta por Richard Rorty. Sostiene que este etnocentrismo forma parte de la condición humana que debemos asumir así como asumimos la finitud de la vida. El etnocentrismo sería una condición a reconocer y asumir en el diálogo intercultural, una invitación al respecto por la diferencia cultural y la tarea por gestionarlo para convertirlo en un etnocentrismo crítico de sí mismo y permeable a las influencias culturales que pueden generar relaciones más solidarias.

Palabras clave: etnocentrismo, multiculturalismo, Rorty, pragmatismo, solidaridad

Abstract

This article analyzes Richard Rorty's idea of ethnocentrism. Rorty argues that this is part of the human condition that we must take and assume as part of human life. Ethnocentrism would be a condition to recognize and take intercultural dialogue, an invitation to respect cultural difference and the task of managing it in order to turn it into a critical self-ethnocentrism and make it transferable to cultural influences that can generate relations of more solidarity.

Key words: ethnocentrism – multiculturalism – Rorty – pragmatism - solidarity

Zusammenfassung

Dieser Artikel analysiert Richard Rortys Idee des Ethnozentrismus. Es wird argumentiert, dass dieser Ethnozentrismus Teil der menschlichen Natur ist, die wir wie auch die Endlichkeit des Lebens anerkennen müssen. Damit ist der Ethnozentrismus eine Bedingung, die im interkulturellen Dialog anerkannt und akzeptiert werden muss, eine Einladung zum Respekt der kulturellen Differenz und eine Aufgabe, ihn aufzuarbeiten, um ihn in einen selbst-kritischen Ethnozentrismus zu verwandeln, der durchlässig ist für die kulturellen Einflüsse, die solidarischere Beziehungen erzeugen können.

Schlüsselwörter: Ethnozentrismus, Multikulturalität, Rorty, Pragmatismus, Solidarität

Original recibido: agosto de 2016

aceptado: agosto de 2016

Breve Curriculum

Maximiliano Figueroa Muñoz, filósofo chileno. Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Chile. Doctor en Filosofía Moral y Política por la Universidad de Deusto, España. Especialista en filosofía política y filosofía latinoamericana. Universidad Adolfo Ibáñez, Chile.

La idea, dada por evidente, de que la historia universal está encerrada en el carácter de la cultura occidental, ha quebrado.

(Karl Jaspers)

Desde que en Occidente inventamos la antropología cultura, estamos mucho más informados sobre las humillaciones que causa

la arrogancia colonialista. (Richard Rorty)

Cuando Rorty reivindica, a lo largo de su obra, las figuras de Nietzsche, James, Dewey, Freud, Wittgenstein o Davidson, lo hace porque reconoce en ellos una tradición que contribuye a enseñarnos que la libertad descansa, lo mismo que la tolerancia y la aceptación de la diversidad, en el reconocimiento de la contingencia. El esfuerzo rortyano, protagonista en un libro como *Contingencia, ironía y solidaridad*, ha sido mostrar que la contingencia compromete inevitablemente nuestros léxicos últimos, que no es posible encontrar un punto de vista fuera del léxico particular, históricamente condicionado y transitorio, como en el que nos encontramos, desde donde se pueda juzgar y validar ese léxico.¹ El etnocentrismo aparece como inevitable y señalarlo sólo sería un acto de toma de conciencia y honestidad respecto a los propios límites y condiciones de nuestra existencia. Somos seres históricos y no podemos saltar sobre nosotros mismos en nuestro origen por medio de algún tipo especial de saber.² El etnocentrismo, dice Rorty, hay que entenderlo como referencia a un *ethnos* particular, pero también como una “condición irreducible”, más o menos sinónima de la noción de “finitud humana” (Rorty, 1996b: 33). Ninguna descripción de la forma de ser de las cosas desde una perspectiva neutral y a-histórica (la perspectiva del ojo de Dios), ningún anclaje celestial ofrecido por una ciencia actual o por surgir, va a liberarnos de la contingencia de haber sido aculturados como lo hemos sido. La actividad consistente en examinar desde una perspectiva “elevada y neutral” valores concurrentes para determinar “objetivamente” cuáles son moralmente

privilegiados o auténticamente verdaderos, está simplemente vedada para el ser humano: “Porque no habrá forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, de las instituciones, y de las prácticas que uno ha adoptado, y ver a éstas en plano de igualdad con todas las demás” (Rorty, 1991: 69).

Sólo cuando reconocemos nuestra vida como articulada y definida en el contexto de las instituciones y sentidos de una comunidad determinada podemos abrirnos a considerar la contingencia como condición existencial y la solidaridad como el principio que puede ocupar el sitio de la autoridad que antes ocupaba una objetividad independiente de cualquier contexto y comunidad histórica de pertenencia. Al contrario de los “realistas”, que buscan fundamentar la solidaridad en la objetividad, los pragmatistas no requieren ni de una metafísica ni de una epistemología para reducir la objetividad a la solidaridad, para entender ésta como ligada al esfuerzo de que haya tanto acuerdo intersubjetivo como sea posible y extender la referencia al “nosotros” tanto como podamos. (Rorty, 1991: 24)

El deseo de objetividad y la búsqueda de solidaridad pueden leerse, entonces, como modos distintos de relacionarse con la contingencia.³ En el primer caso, es algo a superar o “trascender”, una condición a conjurar en tanto representaría la mera apariencia de lo auténticamente real; en el segundo, algo que cabe aceptar como constitutivo de todos nuestros puntos de partida. En un texto de 1979, Rorty señala: “Aceptar la contingencia de los puntos de partida significa aceptar como única guía el legado de nuestros prójimos y nuestra conversación con ellos. Intentar escapar de ésta equivale a esperar convertirnos en una máquina debidamente programada. Era precisamente dicha esperanza la que, según Platón, podría cumplirse en el plano superior de la dicotomía, tras abandonar el reino de las hipótesis. Los cristianos vienen esperando que se cumpla simplemente con oír la voz de Dios en nuestro fuero íntimo, mientras que los cartesianos creen que podría cumplirse haciendo *tabula rasa* y yendo en pos de lo indudable. Desde Kant, los filósofos vienen creyendo que podría cumplirse averiguando cuál es la estructura *a priori* de cualquier investigación, lenguaje o estructura social posible. Si abandonamos esta esperanza perderemos lo que Nietzsche llamaba ‘*confort metafísico*’, pero quizá restablezcamos nuestro sentimiento de pertenecer a una comunidad. Nuestra integración a una comunidad -a una sociedad, a una tradición política,

a un legado intelectual- se acentúa cuando la vemos como *nuestra*, y no de la *naturaleza*, como una comunidad *formada* y no *descubierta*, como una más de entre las que el hombre ha creado. Al fin y al cabo, nos dice el pragmatista, lo que cuenta es nuestra lealtad hacia otros seres humanos unidos contra el oscurantismo, no nuestra aspiración a tener una visión correcta de las cosas” (Rorty, 1996a: 247-248).

Dos observaciones a partir de este pasaje. Primero, podemos colegir que el reconocimiento de la contingencia de nuestro mundo social lleva a caer en la cuenta de la responsabilidad que nos cabe en la continuidad y proyección de ese mundo. Si nada en él se exime de un proceso de formación histórica que lo explica y le otorga sentido, quiere decir que su constitución se debe al esfuerzo humano y que a los humanos corresponde leer y valorar lo ahí contenido, decidir tanto sobre lo que merece ser conservado y prolongado como sobre aquello que demanda ser transformado o corregido. En el campo de los asuntos humanos, de las prácticas, instituciones y urdimbres simbólicas que constituyen un determinado orden social, nada dura sin la participación y adhesión de los propios seres humanos, nada cambia o se interrumpe, para bien o para mal, sin su acción (u omisión). Mirar nuestra comunidad desde la contingencia implicada en su construcción a través del tiempo, nos distancia de seguir instalados en una perspectiva heterónoma respecto a sus fundamentos, nos aleja de creer que existe la necesidad de remitirnos a una instancia extrasocial o suprahistórica para definir la institución del orden social creyendo que sólo así garantizamos la legitimidad de todo lo que en él une, importa y moviliza. Reconocer la contingencia de nuestra sociedad implica, entre otras cosas, politizar la visión de la misma, elevar la significación *constructiva* de la política, hacerla simplemente posible, disponernos para darle cauce. Significa reconocer la política como parte del ámbito práctico en que tiene lugar el despliegue autoinstituyente de la sociedad. La contingencia reclama la autonomía de una comunidad política en tanto política, invita a encontrarle valor por sí mismo a un proyecto finito y humano, que se construye en y a través del tiempo histórico y que sólo encuentra su realización a través de los propios agentes humanos. (Rorty, 1996c: 31)

Segundo, considero que el planteamiento de Rorty está en la línea de la propuesta de Ágnes Heller respecto a asumir la “contingencia como destino”

(Heller, 2000). Según Heller, las ciencias sociales proporcionaron un resultado no pretendido por ellas: la conciencia de la contingencia de la sociedad moderna. Persiguiendo la necesidad, la universalidad y la verdad extraterritorial y extratemporal, alcanzaron la contingencia, la localidad y un conjunto de interpretaciones anudadas a una tradición. El trabajo de las ciencias sociales, señala Bauman comentando la posición de la autora, fue ir develando el propio autoengaño en que la perspectiva occidental encubría su parroquianismo.⁴ De esta manera, la posibilidad que se ha abierto consiste en dejar de considerar la contingencia como una condición de la cual escapar, y decidirse a “transformarla en nuestro destino”, pasar de una contingencia combatida a una contingencia asumida. Destino no significa aquí “moira”, “fatum”, es decir, no significa lo que pesa sobre mí, destino quiere decir, en este contexto, el encargo que me es enviado y ante el cual debo tomar una decisión. Esta decisión implica, como señalamos en la observación anterior, reconocer la responsabilidad que nos cabe en la institución de nuestro orden social, pero también realizar y mantener la renuncia a los vocabularios que expresaban expectativas de universalidad, de certidumbre y transparencia. Una vez encontrada la contingencia ya no puede ser olvidada⁵ y entre las principales consecuencias que Bauman y Heller sacan de esta conciencia –presente, a mi juicio, en el etnocentrismo de Rorty, un etnocentrismo que propongo denominar, por esta razón, como *etnocentrismo crítico*– se encuentra el hecho de que ella contiene una posibilidad de emancipación en la medida que: “hace posible la aceptación de que existen otros lugares y otros tiempos que pueden, con justificación igual (o sin una buena razón, igualmente), ser preferidos por los miembros de otras sociedades, y por muy diferentes que sean, las opciones no pueden discutirse mediante la referencia a algo más sólido y vinculante que la preferencia y la determinación de apegarse a lo preferido. La preferencia por la forma de vida de uno, que se comparte comunalmente, debe ser por tanto inmune a la tentación de pelear una cruzada cultural. La emancipación significa esa aceptación de la contingencia personal en tanto se basa en reconocerla como la razón suficiente para vivir y que se nos deje vivir. Ella significa el horror a la alteridad y la repugnancia de la ambivalencia. Como la verdad, la emancipación no es una cualidad de los objetos, sino una *relación* entre ellos. La relación que abre el acto de emancipación está marcada por el fin del miedo

y el comienzo de la tolerancia. Es en la tolerancia que el vocabulario de la contingencia-como-destino debe ser parásito, a fin de que se articule la emancipación. Como explica convincentemente Rorty –sostiene Bauman-, el lenguaje de la necesidad, la certeza y la verdad absoluta no articula otra cosa sino humillación; humillación del otro, del diferente, del que no se ajusta al parámetro. Por el contrario, el lenguaje de la contingencia crea una posibilidad ‘de ser benévolos’ de evitar la humillación de los otros” (Bauman, 2005: 311; Rorty, 1997: 63).

Este último aspecto señalado por Bauman representa quizás uno de los más descuidados por parte de los críticos del planteamiento rortyano. Asumir nuestro contextualismo y contingencia significa para Rorty aceptar la pluralidad de vocabularios y culturas tanto como un hecho como *un punto de partida*, ineludible para cualquier pretensión de ampliar los acuerdos o, más simple aún, para propiciar la conversación. Como él mismo afirma, exige reemplazar “la conquista de foráneos por la conversación con ellos” (Rorty, 1996b: 44). Asumir la contingencia de nuestro vocabulario o cultura, se traduce en que “no podemos permitirnos burlarnos de *ningún* proyecto humano, de ninguna forma elegida de vida humana” (Rorty, 1997: 63). Esto no porque se quiera sostener que cualquier idea o cultura es tan buena y verdadera como cualquier otra, sino porque “sólo la conversación puede hacer valer nuestra cultura, nuestros propósitos o nuestras instituciones” (Rorty, 1996a: 248). Tampoco hay neutralidad en esto, el que se deba partir de donde estamos también significa que hay numerosas perspectivas que no podemos tomar en serio ni llegar a compartir, de ahí la crítica de Rorty a cierta forma de cosmopolitismo que se conforma con el mantenimiento del status quo y que trata de defenderlo en nombre de la diversidad cultural, que guarda silencio frente a las tiranías, los abusos y la miseria existentes en parte del mundo. Rorty es enfático en este punto. (Rorty, 2002: 23)⁶ “Hacer valer” significa permitir que los otros vean por sí mismos valor donde nosotros lo hacemos. Reconocer la contingencia de nuestras instituciones y creaciones culturales o políticas no es contradictorio con considerar que algunas de ellas son valiosas, incluso con estar convencidos de que representan la mejor posibilidad para la especie humana. (Rorty, 1996b: 282)⁷ Lo que exige asumir la contingencia de nuestro “vocabulario” es más bien una renuncia a emprender cruzadas culturales, un

dejar atrás el chauvinismo y el expansionismo violento o irrespetuoso. Así, por ejemplo, “a pesar de que las democracias de masas sean un invento predominantemente europeo, la idea de una utopía democrática encuentra buena acogida en muchas partes... (Pero) la idea de introducir condiciones democráticas por medio de la coacción en lugar de usar la persuasión, es decir, de obligar a los hombres y mujeres a ser libres, es en sí misma contradictoria. No es contradictorio perseguir el propósito de convencerlos de la libertad. Si los filósofos tenemos todavía una función que cumplir, esta consiste precisamente en este tipo de persuasión” (Rorty, 2002: 25).

Si existe una justificación moral de las instituciones y prácticas de nuestro grupo, ésta se da, en lo sustancial, a modo de narrativas históricas (Rorty, 1996b: 271). Hacemos y pensamos de la manera que nos distingue porque un largo proceso histórico nos ha llevado a ello. Un proceso en el que no son extraños las tensiones, los conflictos y las pugnas entre tradiciones o impulsos culturales que buscan imponerse y conferirle a la sociedad su impronta y estabilización. Nuestra identidad, nuestra autoimagen, es resultado, en una medida no menor, de un proceso largo y complejo de proveniencia. Hay todo un camino que se ha hecho al andar.

La formación de nuestra identidad como individuos se da enraizada en una tradición o en el cruce de un conjunto definido de tradiciones. Como gustaba decir Ortega, nadie es Adán en el paraíso poniéndole nombre a las cosas por primera vez. Todos hemos venido a un mundo, cada cual al suyo, donde las cosas ya tienen un nombre, un significado, un valor, un sentido. Vivir es en gran medida el proceso de apropiación del lenguaje de la tribu en que nacemos y nos desarrollamos. Hablemos de socialización o aculturación, el proceso es el mismo y es inevitable. En la controversia entre liberales y comunitaristas, que como suele suceder en las controversias no estuvo exenta de momentos de simplificación, se ha pasado por alto que existe una tradición liberal que no olvida la dimensión social o contextual que el comunitarismo tanto resalta en la formación de la identidad del individuo, este es el caso del liberalismo de Rorty y de Isaiah Berlin. De este último, de quien creo que Rorty extrae no poca inspiración para sus planteamientos, considérese la siguiente afirmación: “El hombre no se crea a sí mismo: nace en la corriente de una tradición, en un

idioma sobre todo, y ellos conforman sus ideas y sentimientos, que no pueden cambiar ni desechar, que constituyen su vida interior” (Berlin, 2002: 95).

Que nuestras palabras sean palabras formadas a través de un largo proceso histórico y social, indica que nuestra forma de ver e interpretar la realidad ha sido mediada, que la búsqueda de una originalidad radical no sólo es una ilusión sino un imposible. Lo que cabe notar, entonces, es que la posibilidad de la creación no queda negada, sino radicada, emplazada. Como radicados y emplazados estamos nosotros mismos. Cualquier superación de lo dado queda referida a un horizonte efectivo que permite su lectura y juicio. Podemos crear o innovar en el espacio socio-histórico, incluso transformarlo, lo que no podemos es salirnos de alguna manera de él hacia un punto de neutralidad garantizada. Ocupamos un tiempo, un lugar, somos parte de una tradición, de una cultura que forma no sólo una situación en la que estamos sino *una situación que somos*. Etnocentrismo es, en definitiva, la noción que viene a atrapar la experiencia propia y ajena de pertenencia cultural. Reconocer esto no es un gesto revolucionario, pero sí un acto de franqueza que expande nuestra lucidez en el mundo y en la relación que establecemos con miembros de otras culturas, con hablantes de otros “vocabularios”. Lo que corresponde es aceptar que “somos sólo el momento histórico que somos y no los representantes de algo a-histórico” (Rorty, 1996b: 50).

Pero algo distintivo de la cultura occidental es que, junto al desarrollo de una creciente conciencia de la contingencia, está animada por un espíritu crítico de reflexividad, es decir, por el impulso a revisarse y cuestionarse a sí misma (Castoriadis, 1996).⁸ Duda, crítica y sospecha, son palabras cargadas de sentido entre nosotros, aluden a una línea de desarrollo crítico que ha ido configurando en la tradición intelectual de occidente una empresa de desmitificación y auto-esclarecimiento cultural. Occidente se distingue porque en él se ha hecho espacio a la sospecha de etnocentrismo. El esfuerzo de Rorty se dirige a que ese espacio se expanda y se legitime socialmente motivando una creciente disposición a escuchar y entender otros mundos, a experimentar encuentros con otras culturas. Esto demanda una nueva forma de aculturarnos que nos permita ser más cordiales, tolerantes, abiertos y falibilistas de lo que ahora somos; una educación que eleve a las personas desde la posición de la “humildad”, más específicamente, “que intente sublimar

el deseo de estar en relaciones adecuadamente humildes con una realidad no humana en el deseo de encuentros libres y abiertos entre seres humanos, encuentros que culminan o en el acuerdo intersubjetivo o en la tolerancia recíproca” (Rorty, 1996b: 24). Etnocentrismo crítico y permeable, entonces. (Rorty, 1996b: 295)⁹ Etnocentrismo que en la conciencia de la contingencia de sus léxicos gana posibilidades para fundar estrategias que nos eviten, a nosotros y a quienes pertenecen a otras tradiciones, las desventajas del etnocentrismo: “La cultura liberal de la época reciente ha encontrado una estrategia para evitar la desventaja del etnocentrismo. Consiste en estar abierto a los encuentros con otras culturas reales y posibles, y convertir esta apertura en un elemento esencial de su auto-imagen. Esta cultura es un etnos que se enorgullece de su sospecha de etnocentrismo -de su capacidad de aumentar la libertad y apertura de encuentros, en vez de su posesión de la verdad” (Rorty, 1996b: 16).

Las ideas de Rorty se acercan, a mi juicio, a la concepción de lo que Patxi Lancers denomina “antropología hermenéutica”.¹⁰ “La constatación *comprensiva* del pluralismo” – ha señalado el profesor de la Universidad de Deusto– “priva a Occidente del privilegio de *único* o *último* esquema cultural acorde con la humana naturaleza y susceptible de universalización. La cuestión es que buscando el origen nos encontramos siempre con lo ya originado, y buscando la naturaleza nos encontramos siempre con la cultura: *y la cultura se dice en plural*. El hecho de que la presunta “naturaleza humana” aparezca siempre engastada en sistemas culturales produce el fenómeno (no tanto el problema, y menos el peligro) del relativismo: efectivamente, los comportamientos, los valores y los juicios, los procesos de raciocinio etc., son relativos, es decir, se especifican *en relación* a un universo de sentido o *relato* cultural básico. Decir que no hay valores absolutos es simplemente indicar que nada se sustrae a tales universos, que nada sobrevuela, ab-suelto de arraigo y concreción cultural, el universo de lo humano” (Lancers, 2000: 58-59).

El corolario principal de esta constatación reside para Lancers en la “urgencia del comprender”, es decir, en el desafío de que la comprensión anteceda al ansia de juzgar, de criticar o transformar. Comprender esos mundos importa no sólo para satisfacción de esa curiosidad intelectual característica de nuestra cultura, sino para retornar a nosotros mismos con una

mirada diferente. La posibilidad de aligerar nuestra carga de dogmas e inflexibilidades injustificadas aumenta. El siguiente pasaje de Lanceros merece ser citado por su claridad (y belleza): “Hija legítima de la tradición occidental, educada en sus valores y portadora de sus ambiciones, la antropología hermenéutica no puede desasirse del universo simbólico en el que participa, pero hija de un período de crisis, está dispuesta a comprender otros universos, a auscultar devociones, a re-conocer verdades, valores y razones. Consciente de sus pre-supuestos, prefiere no imponerlos sino exponerlos.

Quizá en el fondo no estemos sino operando la extensión teórica de un principio ético que se ha elaborado en nuestra propia cultura: en todos los niveles de la experiencia uno prefiere ser comprendido con anterioridad a ser juzgado. Esta preferencia –cultural como todas- se halla a la base de la teoría que estima que la comprensión es, no sólo *anterior* al juicio, sino *condición* indispensable para juzgar.

Y todo ello no favorece la indiferencia sino la posibilidad de trato (cortés) con la diferencia. Sin remedio seguiremos manteniendo nuestros modos de vida, ejerciendo nuestros comportamientos virtuosos y perversos, jurando por nuestros dioses y, acaso, muriendo y matando por nuestras ideas. Pero quizá, y esta será la medida del tramo recorrido, con un ápice de escepticismo o de distancia, con menos autocomplacencia y seguridad. Al mostrar el carácter cultural y simbólico de nuestra “imaginación moral”, al confrontar esta con otras diferentes, tal vez perdamos ese tipo de certidumbre que es la antesala del dogma” (Lanceros, 2000: 72).

Rorty no hace antropología hermenéutica, pero su planteamiento contribuye a clarificar los posibles asideros de ésta. El momento actual, en el que se registra una intensificada conciencia de la diversidad cultural existente en el mundo, invita a reconocer que “nuestra mejor oportunidad para superar nuestra aculturación es educarnos en una cultura que se enorgullezca de *no* ser monolítica –de su tolerancia a la pluralidad de subculturas y de su disposición a escuchar a las culturas vecinas-” (Rorty, 1996b: 31). En esta actitud el etnocentrismo gana en autoconciencia y en posibilidades de autocrítica, se vuelve abierto, permeable y tolerante. En un artículo en el que revisa planteamientos de Clifford Geertz, Rorty aboga por una cultura que se enorgullezca de “agregar constantemente nuevas ventanas, de ampliar

constantemente sus simpatías” (Rorty, 1996b: 276); una cultura que deposite su valía moral en la tolerancia de la diversidad, que deje atrás la seguridad inmovible de suponerse vinculada estrechamente a la naturaleza de la humanidad o de la racionalidad en un grado en el que ninguna otra cultura lo está. Como bien apunta Patxi Lanceros, “la invocación a la naturaleza humana –o a la mente humana– como fuente de solución de problemas es bastante estéril. Sea lo que sea la naturaleza, lo cierto es que los problemas se generan en el nivel de las culturas; y es precisamente en ese nivel donde hay que buscar (o proponer, o imaginar...) las soluciones” (Lanceros, 2001: 59).¹¹ Rorty parece especialmente consciente de este desafío cuando señala que: “No podemos saltar fuera de nuestra piel democrática social occidental cuando encontramos otra cultura, y no deberíamos intentarlo. Todo lo que deberíamos intentar hacer es penetrar en los habitantes de esa cultura lo suficiente como para hacernos una idea de qué aspecto tenemos para ellos, y si ellos tienen ideas que podamos utilizar. Eso es también lo que es de esperar que ellos hagan cuando se topan con nosotros. Si los miembros de otra cultura protestan diciendo que esta expectativa de reciprocidad tolerante es provincianamente occidental, sólo podemos encogernos de hombros y contestar que tenemos que actuar según nuestro criterio, igual que ellos, pues no existe una plataforma de observación supercultural desde la cual situarnos. El único terreno común en el que podemos estar juntos es el definido por el solapamiento entre sus creencias y deseos comunales y los nuestros.

“La utopía pragmatista no es así una utopía en la que se ha desencadenado a la naturaleza humana, sino una en la que todos han tenido la oportunidad de sugerir maneras en las que podríamos crear conjuntamente una sociedad universal (o galáctica), y en la que todas estas sugerencias se han expresado en encuentros libres y abiertos” (Rorty, 1996: 287-288).

Y si bien esta actitud puede ser considerada como difusa, a Rorty le parece una actitud preferible en un momento histórico en que si hay algo que se ha hecho evidente es precisamente la pluralidad de culturas y la creciente relación e intercambio entre ellas. Y es que, como bien comenta Bauman la posición de Rorty, “para desenredar el potencial emancipador de la contingencia-como-destino, no basta con evitar la humillación de los otros. También se necesita respetarlos, y respetarlos precisamente en su otredad, en las preferencias que

han hecho, en su derecho a hacer preferencias. Se necesita honrar la alteridad en el otro, la extrañidad en el extraño, recordando que lo ‘extraordinario es universal’ (Edmond Jabés), que el ser diferentes nos hace parecernos entre sí y que yo no puedo respetar mi propia diferencia sino respetando la diferencia del otro” (Bauman, 2005: 311-312).

Un etnocentrismo asumido, es decir, entendido a la manera de una contingencia-como-destino, como aquí se propone, implica abandonar el proyecto de huir de las “peculiaridades y perspectivas humanas” para convertir en la cuestión central, y más importante, aquella relativa al tipo de ser humano que queremos llegar a ser y al tipo de comunidad que queremos dar forma (Rorty, 1996b: 30). Aquí se abre la posibilidad de interpretar la objetividad como solidaridad, de sustituir las preguntas del paradigma objetivista por otras tan prácticas y directas como las siguientes: “¿Cuáles son los límites de nuestra comunidad?” “¿Son nuestros encuentros suficientemente libres y abiertos?” “Lo que hemos ganado recientemente en solidaridad, ¿nos ha costado nuestra capacidad de escuchar a los foráneos que sufren, a los que tienen ideas nuevas?” (Bauman, 2005: 312) “¿Podemos ampliar nuestro sentido de comunidad y vínculo a seres humanos aculturados en otras tradiciones?” “¿Podemos pasar de la tolerancia a la solidaridad con miembros de otros universos culturales?”. El privilegio de estas preguntas marca el cambio de paradigma, del objetivista al solidario, indica un camino para dejar de pensar que la diversidad cultural entraña como inevitable un “choque de civilizaciones” (Huntington, 1997). Nos dispone para reconocer la presente hora como una oportunidad más que como un peligro.¹² Como un desafío para reinterpretar nuestras culturas, para enriquecer sus relaciones, para extender la valoración de la tolerancia y la posibilidad de la solidaridad entre comunidades con distintas tradiciones culturales. El paradigma objetivista se afana por dilucidar quién tiene la verdad y quién está equivocado; el paradigma solidario, en tanto conversacional, se afana por la comprensión mutua, y en tanto la pluralidad genera un nuevo ámbito dialógico, considera que la verdad en él es un proceso, una tarea común, un logro del encuentro argumentativo libre entre sujetos de diferentes procedencias culturales. La verdad sería en sí misma un hecho solidario, una consecuencia de la comunicación humana animada por la tolerancia y la voluntad de entendimiento. De esta manera, la pluralidad cultural

instala un desafío que es político en una medida no menor, ya que no se trata tanto de coincidir en un sino como de compartir un destino. “A un sino compartido le es suficiente con la tolerancia mutua; un destino conjunto requiere *solidaridad*” (Bauman, 2005: 312). La solidaridad suele asociarse demasiado con la dimensión pasiva del sentimiento, lo cierto es que es también una decisión que se adopta y una acción que se emprende. A través de ella los seres humanos pueden fundar deliberadamente una comunidad de intereses, dar buen cauce a la creencia de que, a pesar de todas las diferencias, estamos vinculados en un destino común. Simplemente la indiferencia ya no puede ser la respuesta a nuestras diferencias, vivimos en un sistema-mundo que por diversas vías -intercambios económicos, problemas ecológicos, sistemas de comunicación, flujos migratorios- nos acerca y nos relaciona multiplicando nuestros cruces y contactos.

Sin embargo, todo esfuerzo vinculante que se realice no puede borrar el enorme cúmulo de diferencias; sería un error hacerlo, un error intentarlo. Inspirado en la posición rortyana, el ya citado Z. Bauman señala que “la nueva solidaridad de lo contingente se basa en el silencio. Sus esperanzas yacen en no hacer ciertas preguntas ni buscar ciertas respuestas, se satisface con su propia contingencia y no desea ser elevada al estatus de verdad, necesidad o certidumbre, pues sabe muy bien (o más bien siente intuitivamente) que no sobrevivirá al ascenso. La solidaridad se hace verdad cuando el lenguaje de la necesidad, el lenguaje del distanciamiento, la discriminación y la humillación, quedan fuera de uso (...) El camino desde la tolerancia a la solidaridad, como cualquier otro, es impreciso; es en sí mismo contingente. También lo es el otro camino, el que conduce de la tolerancia a la diferencia y el distanciamiento; es igualmente contingente, y por eso igualmente plausible. El estado de tolerancia es intrínseca e incurablemente ambivalente (...) Vivir en la contingencia significa vivir sin garantía, con una certidumbre provisional, pragmática, escéptica y siempre momentánea, y esto incluye al efecto emancipatorio de la solidaridad” (Bauman, 2005: 313).

Rorty tiene la esperanza (y sabe que eso no es lo mismo que tener un pronóstico) de que una comunicación más amplia y libre será posible, pero es consciente de que tal meta no tiene estación de llegada ni un cumplimiento definitivo en que se disolverán las diferencias. Y es que tal comunicación, tal

disposición conversacional, no mide su valor por la reducción de lo extraño y diferente que descubrimos entre nosotros y los miembros de otras tradiciones. Desde una óptica liberal esa posibilidad ni siquiera se muestra como deseable. Esta comunicación tiene valor en sí misma: “no conversamos porque persigamos un fin, sino porque la conversación socrática es una actividad que es en sí misma su propio fin” (Rorty, 1996a: 254). Tal conversación pretendida se nutre precisamente de las diferencias y se anima por el desafío de darles cauce, es la condición necesaria para construir posibles acuerdos pero también para edificar la tolerancia recíproca y determinar los marcos para una convivencia pacífica. Por supuesto que Rorty es consciente que la suya es una postura que representa una propuesta con asidero en una cultura específica (a lo menos en parte de ella), la occidental; una cultura que ha incrementado a lo largo del tiempo su valoración del diálogo y la conversación como alternativa a la intolerancia y a la violencia: “La ventaja del liberalismo posmoderno es que reconoce que al recomendar ese ideal no se está recomendando una concepción filosófica, una concepción de la naturaleza humana o del significado de la vida humana, a los representantes de otras culturas. Todo lo que deberíamos hacer es señalar la ventaja práctica de las instituciones liberales para permitir la convivencia de individuos y culturas sin entrometerse en su respectiva privacidad, sin entrometerse en las concepciones del bien de los demás” (Rorty, 1996b: 283).

En un contexto de pluralidad cultural, el liberalismo político con su concepción procedimental de la justicia, representa, en esta perspectiva, una alternativa que cabe proponer, fortalecer y explorar. “El liberalismo político equivale a la sugerencia de que intentemos sustituir los *différends* por litigios todo lo que podamos, y que no existe una razón filosófica *a priori* por la que este intento tenga que fracasar, igual que... no existe una razón *a priori* por la que tenga que triunfar” (Rorty, 1996b: 292-293).

Es desde este planteamiento, entonces, que cabe leer la insistencia rortyana de dejar atrás el léxico de la Ilustración. Esto significa dejar atrás todo lo que en ese léxico estaba revestido de necesidad universalista sin el reparo crítico suficiente que develara su monoculturalismo. Pero esto debe ser realizado sin pasar por alto la insistencia de que no significa renunciar a los ideales modernos de igualdad y justicia social. Es precisamente una intensificada

conciencia de la pluralidad cultural, una contingencia asumida y un etnocentrismo confeso lo que amerita, a juicio de Rorty, conservar esos ideales, promoverlos y defenderlos -como nuestra más alta esperanza incluso-, pero a través de un vocabulario *ad hoc*, uno que evite el exclusivismo de la tradición objetivista, que se revista más bien de una retórica persuasiva, que se constituya como una sugerencia introducida en la conversación (intercultural) al modo de una propuesta de sentido. En este punto es, quizá, donde se producen frecuentes malentendidos. Rorty no es un autor que reniegue de la modernidad en su integridad. Su propuesta política, puede afirmarse con propiedad, es moderna, aboga por la democracia y el liberalismo político: “No se trata de una reacción contra el amor, o contra la justicia o contra las instituciones liberales. Es sólo una dosis de terapia filosófica *ad hoc*, un intento para curar los calambres producidos en los liberales por lo que Bernard Williams llama “la teoría racionalista de la racionalidad” –la idea de que cuando no puedes apelar a criterios neutrales estás siendo irracional y probablemente viciosamente etnocéntrico–. Esta terapia insta al liberal a tomarse muy en serio el hecho de que los ideales de la justicia procedimental y de la igualdad humana son realizaciones culturales de carácter grupal, reciente y excéntrico, y a reconocer que esto no significa que tenga menos valor combatir por ellos. Insta a que los ideales puedan ser locales y ligados a la cultura y sin embargo ser la mejor esperanza para la especie. (Rorty, 1996b: 282)

Lo que ocurre es que las estrategias discursivas que apoyaban el proyecto moderno resultan ya inapropiadas. Ninguna apelación a la estructura a priori y universal de la racionalidad o a la naturaleza humana o al curso necesario de la historia resultan plausibles. Tampoco la creencia de que existe un “nivel profundo del yo humano” en el que anida el sentimiento de solidaridad que se extiende a toda la humanidad. “La ilustración había esperado que la filosofía justificaría los ideales liberales y fijaría los límites de la tolerancia liberal apelando a criterios de racionalidad transculturales. Pero los filósofos en la tradición de Dewey ya no hacen semejante intento. Nos dicen que vamos a tener que formular los límites caso a caso, bien por intuición o por compromiso en el diálogo, en vez de por referencia a criterios estables. Nosotros los liberales burgueses posmodernos no tachamos ya de ‘necesarios’ o ‘naturales’

nuestras creencias y deseos centrales y de ‘contingentes’ o ‘culturales’ los periféricos” (Rorty, 1996b: 281 293).

En síntesis, la tesis que podemos extraer de los planteamientos de Rorty es que el etnocentrismo equivale a un acto de franqueza y autoconciencia crítica. Se trata de un punto de partida inevitable en nuestro encuentro y relación con seres aculturados en otras tradiciones, lo cual obliga a asumir la propia responsabilidad respecto al ethos de pertenencia. Significa el término del autoengaño de nuestro parroquianismo universalista y el reconocimiento de la pluralidad cultural, la afirmación de la tolerancia y la disposición a la conversación con el extraño, el desafío de construir acuerdos y la valoración de una convivencia respetuosa, la renuncia definitiva a la cruzada cultural, la tarea de imaginar formas que permitan ampliar la solidaridad, la construcción de un nuevo vocabulario para enfrentar la nueva situación que desafía a los vocabularios tradicionales, todavía demasiado reacios a reconocer y asumir su etnocentrismo y contingencia.

Notas

1. Las constataciones que podemos hacer de esto son múltiples y variadas. Considérese, por ejemplo, la siguiente pregunta formulada a Rorty en una entrevista y la respuesta que él da:

- *“¿Podemos defender racionalmente la superioridad de ciertas obras de literatura, arte, música, etc.? ¿Y si es así, basándose en qué? Es decir, ¿tiene sentido decir que la lectura de Shakespeare nos hace una persona mejor, o que la música clásica no es sólo una forma diferente de música, sino una forma estéticamente superior?”*

“La expresión “estéticamente superior” me parece que tiene poca utilidad. Defendería que Shakespeare y Mozart son “superiores desde un punto de vista educativo” en comparación con escritores y compositores menores porque sus obras han perdurado (nuevos públicos las siguen redescubriendo con placer). Así que cada nueva generación sale recompensada si les presta atención para averiguar por qué tanta gente los encuentra tan atrayentes, y para sumarse a la conversación sobre Shakespeare y Mozart que se ha venido manteniendo durante siglos. Pero estoy dispuesto a admitir que para un chino, cuyos compatriotas han venido manteniendo una conversación diferente, y quien tal vez no muestra inmediatamente simpatía ni hacia Shakespeare ni hacia Mozart, quizás no haya ningún valor educacional en las obras de estos hombres.

Para responder de una forma más directa, no creo que podamos “defender racionalmente la superioridad” de la cultura o de las producciones culturales que más valoramos. El término “racionalmente” sugiere una prueba que puede dimanar a partir de unas premisas que son aceptables para todos los seres humanos, sin reparar en su lugar cultural o histórico. No hay

tales pruebas. Pero no importa. Sigue siendo racional intentar persuadir a nuestros hijos de que amen lo que hemos amado, y de que admiren lo que admiramos.” (Rorty, 2005: 180)

2. Lo que cabe es dejar atrás la “imposible tentativa de despojarnos de nuestra piel –de las tradiciones lingüísticas y no lingüísticas, en cuyo seno llevamos a cabo nuestro pensamiento y nuestra autocrítica- para compararnos con algo absoluto”, abandonar lo que Rorty denomina “el apremio platónico por escapar de la finitud de nuestro tiempo y lugar, de los aspectos meramente convencionales y contingentes de nuestra vida.” (Rorty, 1996a: 26).

3. “La cuestión de si la verdad o la racionalidad tienen una naturaleza intrínseca, o de si debemos tener una teoría positiva sobre cualquiera de ellas, es simplemente la cuestión de si nuestra concepción de nosotros mismos debe concebirse en torno a una relación con la naturaleza humana o en torno a una relación con una colección particular de seres humanos, es decir, de si deseamos la objetividad o la solidaridad” (Rorty, 1996b: 43)

4. “La modernidad se pensó a sí misma como una entidad destinada a remplazar a todas las demás entidades y, de esa manera, abolir la misma diferencia entre ellas. Pensó que la *diferenciación* se perpetraba como *universalización*. Éste fue el autoengaño de la modernidad. Sin embargo, fue un autoengaño que debía revelarse a sí mismo sin ninguna ayuda externa... El autoengaño proporcionó el coraje y la confianza necesarios para proseguir esa obra de la universalidad en solitario que siempre engendraba más diferencia, para perseverar en la persecución de la uniformidad, como estaba abocada a producir mayor ambivalencia. El autoengaño de la modernidad estaba preñado con su propio desenmascaramiento...la conciencia de lo contingente, aunque hijo pródigo, fue una descendencia completamente legítima de una ciega autoconfianza, no podía más que nacer de ésta y no hubiera nacido de ningún otro padre. Los moradores de la casa de la modernidad han sido entrenados constantemente para sentirse desdichados de cara a la contingencia; se les ha dicho que la contingencia es ese estado de desasosiego y angustia del que se necesita huir acoplándose a la norma vinculante y alejando así la diferencia.” (Bauman, 2005: 308-309)

5. Asumir la contingencia como destino es algo que Agnes Heller describe de la siguiente manera: “Un individuo ha transformado su contingencia en su destino, si esa persona ha llegado a la conciencia de haber hecho lo mejor de sus posibilidades prácticamente infinitas. Una sociedad ha transformado su contingencia en su destino, si los miembros de esa sociedad toman conciencia de que no prefieren vivir en otro lugar ni en otro tiempo que aquí y ahora.” (Citada por Bauman, 2005: 310)

6. “Fue esta clase de cosmopolitismo que en la década de los 1940, cuando se fundó la UNESCO, conservó un silencio consciente y respetuoso ante el fundamentalismo religioso y los dictadores manchados de sangre, que aún siguen gobernando en muchas partes del mundo. La forma más despreciable de dicho cosmopolitismo es la que da a entender que los derechos humanos están bien diseñados sólo para las culturas eurocentristas, mientras que para las necesidades de otras culturas resulta más adecuada una policía secreta eficiente que disponga no sólo de vigilantes de prisión y torturadores, sino también de dóciles jueces, profesores universitarios y periodistas.” (Rorty, 2002: 23)

7. El reconocimiento del etnocentrismo opera como una suerte de terapia que “insta al liberal a tomarse muy en serio el hecho de que los ideales de justicia procedimental y de la igualdad humana son realizaciones culturales de carácter grupal, reciente y excéntrico, y a reconocer que no significa que tengan menos valor combatir por ellos. Insta a que los ideales pueden ser

locales y ligados a la cultura y sin embargo ser la mejor esperanza de la especie.” (Rorty, 1996b: 282)

8. Ha sido Cornelius Castoriadis uno de los autores que más ha insistido en esta idea postulándola como rasgo identitario de Occidente, como un rasgo en el que éste debería reconocerse y comprometerse. Algo que no contradice su diagnóstico varias veces repetido respecto a que el fenómeno más preocupante y característico de la sociedad occidental contemporánea es que “ha dejado de cuestionarse a sí misma”. (Castoriadis, 1996)

9. Un etnocentrismo que ha operado sobre sí mismo un proceso de autoesclarecimiento sin concesiones y desarrollado una cierta disposición a la diferencia: “Nosotros los liberales occidentales hemos tenido el rifle Gatling, y el nativo no. Por ello, normalmente *hemos* utilizado la fuerza más que la persuasión para convencer de nuestra bondad a los nativos. Es útil que nos recuerden, como hace Lyotard, nuestra hipocresía imperialista habitual. Pero los liberales occidentales también hemos creado generaciones de historiadores del colonialismo, antropólogos, sociólogos, especialistas en economía del desarrollo, etc., que nos han explicado detalladamente lo violentos e hipócritas que hemos sido. Además los antropólogos nos han mostrado que los nativos de otras culturas preliterarias tienen algunas ideas y prácticas que podemos tejer útilmente con las nuestras. Estos argumentos reformistas, del tipo conocido en la tradición del liberalismo occidental, son ejemplos de la capacidad de esa tradición para modificar su orientación desde dentro, y por ello convertir los *différends* en procesos de litigio.” (Rorty, 1996b: 295)

10. “La antropología ha disuelto –inmisericamente- unas cuantas elaboraciones especulativas del “estado natural”: ni ha encontrado al “buen salvaje” ni se ha enfrentado a la “horda primitiva”; ha encontrado sistemas diferentes de imaginación, raciocinio, juicio, valoración, culto, producción y gobierno; siempre sistemas culturales. La antropología hermenéutica ha pretendido –pretende- comprender tales sistemas desde su propia coherencia interna, que les acredita como “mundos”, “modos de vida” o “comunidades de sentido”, evitando calificativos como mentalidad pre-lógica, salvajismo cruel, depravación moral o patología colectiva. Con ello muestra y demuestra que la gama de posibilidades del comportamiento humano forma un mosaico colorista y dinámico (no siempre agradable o no agradable para todos) que incluye conductas que van desde la calma proverbial de algunas tribus polinesias hasta la ferocidad (también proverbial) de los aztecas o los yanomamos: todos ellos comportamientos humanos –demasiado humanos-, todos ellos comportamientos que conjugan racionalidad, cálculo y devoción, lógica y mística. Todos ellos comportamientos *naturales* precisamente por ser comportamientos *culturales*.” (Lanceros, 2000: 58). Parte de estas alusiones a Patxi Lanceros y Zygmunt Bauman, aparecen en nuestro trabajo “Esbozo del diálogo como política cultural” (Melo, 2012)

11. Lanceros, P., op. cit., p.59. Considérese también este otro pasaje en el mismo libro: “Creo que quienes siguen levantando monumentos a la ignota naturaleza humana malentienden el problema antropológico, sociohistórico y filosófico: la *n* (incógnita naturaleza) se da siempre culturizada; el ámbito de planteamiento de lo problema humano es el de la diversidad cultural y el de la posibilidad –real o imaginaria- de aproximación entre culturas. Y en ese nivel es en el que hay que preguntarse al respecto de los universales antropológicos (presuntos, hasta que no se demuestre lo contrario). Ni cabe pre-suponerlos, ni cabe atribuirlos a la *n* incógnita: tal vez quepa buscarlos entre el denso ramaje de los diferentes sistemas simbólicos. Tal vez haya que inventarlos (donde *inventar* no significa crear de la nada sino *in-venire*, hacerlos venir de

su lugar de procedencia). Tal vez –dejemos todas las posibilidades abiertas- haya que olvidarlos y operar con entidades, reales o imaginarias, menos ambiciosas.” (Lanceros, 2000: 58)

12. El libro del italiano Giovanni Sartori *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001, representa un buen ejemplo de quienes ven sólo amenazas a la integridad de la cultura occidental en el contexto multicultural contemporáneo.

Referencias

- Bauman, Z. (2005), *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona: Anthropos
- Berlin, I. (2002), *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona: Península
- Castoriadis, C. (1996), *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires: EUDEBA
- Heller, A. (2000), *Historia y futuro*, Barcelona: Península
- Huntington, S. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster
- Lanceros, P. (2000), *Verdades frágiles, mentiras útiles*, San Sebastián: Hiria Alegia
- Melo, D. (2012), *Diálogo y diversidad*, Santiago de Chile: Altazor editores
- Rorty, R. (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós
- Rorty, R. (1996a), *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos
- Rorty, R. (1996b), *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós
- Rorty, R. (1996c), *Forjar nuestro país*, Barcelona: Paidós
- Rorty, R. (1997), *¿Conocimiento o esperanza?*, Buenos Aires: FCE
- Rorty, R. (2002), *Filosofía y futuro*, Barcelona: Gedisa
- Rorty, R. (2005), *Cuidar la libertad*, Madrid: Trotta
- Sartori, G. (2001), *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid: Taurus

LA SUPERACIÓN DE LA CRISIS NIHILISTA EN LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

José San Martín

e-mail: jspepesmart2@gmail.com

Resumen

Entre las múltiples objeciones que se han formulado a la fenomenología husserliana ocupan un lugar preponderante las que se refieren al problema de la subjetividad, y esto motiva una reflexión sobre la relación que existe entre la adopción del punto de vista trascendental y la estructura psicológica –en sentido empírico- que la hace posible. El contexto postmoderno motiva una reformulación de estas objeciones en cuanto que la radicalización del nihilismo conduce a una simple ignorancia o elusión de las problemáticas del sujeto. El abordaje de estas objeciones y omisiones permite evaluar el sentido en el que la fenomenología trascendental puede presentarse hoy como una opción aceptable para hacer frente a las adversidades de la vida en una actitud moralmente sustentable.

Palabras clave: fenomenología, nihilismo, postmodernidad

Abstract

Among the many objections that have been made to husserlian phenomenology, those concerning the problem of subjectivity deserve special consideration, which leads to a reflection on the relationship between the assumption of a transcendental point of view and the psychological structure -in an empirical sense- that makes it possible. The postmodern context also triggers a revision of these objections inasmuch as the radicalization of nihilism leads to a sheer ignorance or elusion of subjectivity as a problem. The

approach of these objections and omissions makes it possible to evaluate the way in which transcendental phenomenology can today be considered as an option to face life adversities in a sustainable moral attitude.

Key words: phenomenology, nihilism, postmodernism

Zusammenfassung

Unter den zahlreichen Einwänden gegen die Phänomenologie Husserls verdienen diejenigen besondere Aufmerksamkeit, die das Problem der Subjektivität betreffen. Dies führt zu einer Reflexion über die Beziehung zwischen der Annahme eines transzendentalen Gesichtspunkts und der psychologischen Struktur -in einem empirischen Sinn-, die diesen ermöglicht. Der postmoderne Kontext motiviert eine Überprüfung dieser Einwände in dem Sinn, dass die Radikalisierung des Nihilismus zu einer völligen Unkenntnis oder zu einer Umgehung der Problematik des Subjekts führt. Die Herangehensweise an diese Einwände und Unterlassungen macht es möglich, den Sinn zu bewerten, mit dem die transzendente Phänomenologie heute als eine Option in Betracht gezogen werden kann, um den Widrigkeiten des Lebens in einer nachhaltigen moralischen Haltung entgegen zu treten.

Schlüsselwörter: Phänomenologie, Nihilismus, Postmoderne

Original recibido: junio de 2016

aceptado: septiembre de 2016

José San Martín, filósofo, ha realizado estudios de postgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1980-1981), en las universidades de Münster y Bonn (Alemania), como becario del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (1986-1988). Es especialista en Husserl y docente en la Universidad Nacional de Río Cuarto.

“Aus den Ruinen blüht freilich ein neues Leben, wenigstens oft.” (Husserl)

1. La fenomenología como fuente de malentendidos

La irrupción de la fenomenología se ha visto acompañada, desde sus inicios y a pesar de la vocación de rigurosidad en la indagación y de claridad conceptual y lingüística en la exposición por parte de su descubridor, por el malentendido. Que en muchos casos no se trata de una cuestión de detalles o matices hermenéuticos, sino de incompreensión básica del sentido de lo afirmado, es lo que expresa Husserl al decir: “Lamento haber sido mal entendido por un erudito tan destacado. Pero una respuesta crítica se torna imposible cuando el malentendido es tan completo que ya no queda nada del sentido de las afirmaciones propias” (Husserl, 1950: 15). Uno de los malentendidos más persistentes es el que opera sobre la base de la identificación de la fenomenología con la filosofía de la conciencia, y con una filosofía de la conciencia que, por no haber logrado desprenderse de la inspiración cartesiana, “sabe que las cosas son dudosas [...] pero no duda de que la conciencia sea tal como ella se aparece a sí misma” (Ricoeur, 1965: 41). La necesidad de una revisión radical del modo como el hombre se comprende a sí mismo, superando la presuposición ingenua de que la conciencia pueda captarse a sí misma con suficiente transparencia, es lo que conduce a Ricoeur a una revisión de la fenomenología desde la perspectiva del psicoanálisis freudiano. El foco de la atención debe centrarse, en conformidad con este giro metodológico, en el “psiquismo inconsciente” (Ricoeur, 1965: 42) antes que en la conciencia.

La crítica de Ricoeur a la fenomenología husserliana retoma un tema que ya estaba presente en la obra temprana de Sartre. El punto mismo de partida de la fenomenología en cuanto que filosofía *trascendental* de la conciencia resulta cuestionable, porque no hay ninguna razón psicológica por la cual el filósofo tenga que adoptar el punto de vista trascendental. Repitiendo a Fink, Sartre dice que “en tanto que se permanece en la actitud ‘natural’, no *hay razón*, no

hay 'motivo' para practicar la epojé. [...] Así, la epojé se presenta, en la fenomenología de Husserl, como un milagro. Husserl mismo, en las *Meditaciones Cartesianas*, hace una alusión muy difusa a ciertos motivos psicológicos que conducirían a efectuar la reducción. Pero estos motivos no parecen, en absoluto, ser suficientes" (Sartre, 1996: 83). Tanto para Sartre como para Ricoeur, un problema básico de la fenomenología husserliana es el no haber visto que las condiciones psicológicas empíricas resultan decisivas en el momento de elaborar una concepción filosófica del mundo y sobre todo una autocomprensión de la condición humana. En este sentido, además de la ingenuidad metodológica, cabría reprochar a Husserl una ingenuidad práctica: se trata de una filosofía que por adoptar injustificadamente un punto de vista trascendental resulta totalmente inadecuada para plantear e intentar resolver los problemas fundamentales de la existencia humana. Para Ingarden, el prejuicio con el que opera la fenomenología husserliana es el mismo que el de la filosofía trascendental kantiana, a saber, el de la prioridad indiscutida de la gnoseología sobre la ontología. Es este presupuesto, común a todas las filosofías idealistas, de la prioridad del conocimiento sobre la realidad, lo que les impide adoptar una posición realista ante los problemas de la existencia humana. A diferencia de Ricoeur y de Sartre, para Ingarden el problema de la fenomenología husserliana no reside tanto en la falta de una explicitación adecuada de los motivos psicológicos que conducen a la adopción de un punto de vista trascendental, sino en la adopción misma del punto de vista trascendental: "una conciencia pura así depurada, como lo exige Husserl en su fenomenología trascendental, es tan sólo una abstracción incapaz de vivir" (Ingarden, 1965, II/2: 398). El problema de la fenomenología no consiste, para Ingarden, en la falta de una explicitación suficiente de los motivos psicológicos que conducen a la adopción de un punto de vista trascendental, sino en la falta de una fundamentación ontológica de la actitud moral requerida para superar los momentos críticos de la existencia humana: "La guerra, cuyo verdadero rostro se patentizó por primera vez con total claridad en Polonia [...] exigió de nosotros no sólo coraje y resolución en las decisiones que hubo que tomar, sino también además una inmovible actitud moral. Pero esta exigía, por su parte, que se pusiera todo el esfuerzo en clarificar la propia visión del mundo en sus fundamentos más profundos." (Ingarden, 1965, I: xi)

El tiempo transcurrido entre la irrupción de la fenomenología como novedad filosófica y la recepción crítica de esta propuesta pudiera producir la impresión de que resulte inoportuno reeditar la discusión en torno de la legitimidad de estas diferentes posiciones, intento que bien pudiera catalogarse entre el grupo de las discusiones académicas estériles deploradas por el propio Husserl al final de su vida: “¿Queríamos aquí solamente escuchar discursos académicos?” (Husserl, 1954: 15). Acaso podamos evitar la reedición de discusiones académicas que además de estériles resultarían totalmente anacrónicas considerando algunos de los motivos que justificarían esta objeción anticipada. Uno de ellos es el que tiene que ver con una manera de ver la filosofía, en la actualidad, que asume la imposibilidad radical de todo intento de comprensión racional del mundo, de la condición humana y de sus posibilidades, y en particular de la posibilidad de encontrar una solución a los problemas fundamentales de la existencia humana. Si la objeción de una explicitación insuficiente de los motivos para la adopción del punto de vista trascendental operaba sobre el supuesto implícito de que una psicología empírica podía dar cuenta de esta insuficiencia, hoy nos encontramos en una situación en la que resulta discutible que la psicología empírica pueda dar cuenta debidamente de ella. El ejemplo de la revisión lacaniana del psicoanálisis freudiano pudiera justificar que retomemos hoy la discusión sobre la legitimidad de una crítica psicológica –empírica- de la filosofía trascendental. Y el ejemplo de la revisión del psicoanálisis freudiano hecha por Deleuze y Guattari pudiera justificar que retomemos hoy la discusión sobre la legitimidad de una crítica a la filosofía que haya dado por resuelto el problema de una crisis de la racionalidad filosófica en el sentido taxativo de una imposibilidad radical de tratar de comprender el mundo y dar una respuesta a los problemas que plantea la existencia que no pase por la vía del suicidio. La referencia común al psicoanálisis freudiano permitiría encontrar una relación estrecha entre los dos grupos de objeciones a una filosofía trascendental de la subjetividad, en el sentido de que una resolución filosófica aceptable de los problemas que plantea la existencia humana presupone una determinada actitud psicológica. No habría necesidad de separar la actitud ética fundamental de la estructura psicológica -en el sentido empírico del término- al

evaluar la posibilidad de encontrar una comprensión adecuada de la estructura ontológica del mundo.

En lo que hace a la cuestión de la falta de una explicitación suficiente de las condiciones psicológicas que motivarían el abandono de la actitud natural para adoptar el punto de vista trascendental, lo que cabe plantear hoy es el problema de la legitimidad de los conocimientos de la psicología empírica para fundamentar la necesidad de permanecer en la actitud natural y no adoptar el punto de vista trascendental. Si nos atuviéramos a la facticidad histórica del curso de la psicología contemporánea, la apelación al psicoanálisis freudiano –siguiendo los lineamientos de la hermenéutica de Ricoeur- resultaría cuando menos anacrónica, toda vez que el psicoanálisis lacaniano ha desplazado al freudiano en cuanto eje de referencia para la interpretación de los problemas psicológicos del hombre contemporáneo. Pero además de existir el problema del anacronismo de la facticidad histórica, las revisiones del psicoanálisis freudiano no inspiran precisamente la confianza de que se trate efectivamente de propuestas superadoras, toda vez que no llegan siquiera a satisfacer adecuadamente las mínimas exigencias pragmáticas de una comunicación racional. No es arbitrario que Ricoeur siga tomando al psicoanálisis freudiano como referencia para la discusión del problema de la comprensión que el hombre puede alcanzar de sí mismo. Es porque las presuntas alternativas propuestas al psicoanálisis freudiano no terminan de resultar inteligibles que no resulta admisible tomarlas como referencia. La falta de seriedad intelectual y de rigor metodológico hacen inviable seguir, por ejemplo, a Jung: “Tengo que decir que son esta firmeza y este rigor los que me hacen preferir a Freud y no a Jung. Con Freud yo sé dónde estoy y hacia dónde voy; con Jung, todo corre el riesgo de confundirse” (Ricoeur, 1969: 206). Admitiendo la razonabilidad de la condición pragmática de la inteligibilidad, y asumiendo que resulta poco justificable aceptar como marco de referencia una construcción teórica que difícilmente se comprende, podríamos preguntarnos si la revisión lacaniana del psicoanálisis freudiano podría servir de base a una descalificación de la filosofía trascendental. Es un hecho que Ricoeur sigue a Freud y no a Jung o a Lacan, y en lo que respecta a este último, porque rechaza uno de los postulados fundamentales de la revisión lacaniana del psicoanálisis freudiano, a saber, la idea de que el inconsciente tenga que ser concebido como el

discurso del otro: “No es sin razón que Freud no toma en consideración el lenguaje cuando trata lo inconsciente” (Ricoeur, 1965: 387). Y, a diferencia de Lacan, Freud no toma en consideración al lenguaje como componente estructural del inconsciente porque “el inconsciente no es fundamentalmente lenguaje, sino tendencia hacia el lenguaje” (Ricoeur, 1965: 439). Si siguiéramos esta línea de interpretación tendríamos que admitir que la fenomenología husserliana está más cerca del psicoanálisis freudiano que el lacaniano, al sostener que en “la tarea del develamiento de mí mismo como ego trascendental [...] el comienzo es la experiencia pura y por así decirlo todavía muda, a la que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido” (Husserl, 1977: 40). No es, tampoco, un dato menor el que uno de los interlocutores elegidos por el propio Lacan haya rechazado la sugerencia de siquiera leer el texto de la obra lacaniana. Y, en efecto, esto es lo que declara Heidegger en una carta al psiquiatra Boss: “Seguramente usted habrá recibido el voluminoso libro de Lacan (Écrits). Yo mismo no alcanzo a leer un texto tan manifiestamente barroco” (Heidegger, 2006: 348). Heidegger no se limita a expresar su animadversión a enfrentar las dificultades del texto lacaniano, sino que tiene dudas incluso sobre la salud mental de su autor: “le adjunto una carta de Lacan –me parece que el psiquiatra necesita un psiquiatra. Quizá usted podría darme algunas breves indicaciones en su respuesta” (Heidegger, 2006: 439). El psicoanálisis lacaniano se podría visualizar así como una expresión más -pero también más clara- de la crisis de la psicología empírica tanto en su efectividad terapéutica como en su competencia para diagnosticar o proporcionar claves hermenéuticas para una comprensión más adecuada y profunda de las posibilidades humanas. No termina de resultar claro el modo en que este tipo de conocimiento empírico pudiera ayudar a comprender las motivaciones que justifican o descalifican el ejercicio de una reducción trascendental.

En lo que hace a la capacidad de la fenomenología para la resolución de los principales problemas de la existencia humana, a la ineptitud de la conciencia trascendental para vivir –entendida por Ingarden primariamente en el sentido de que el propio sujeto se distancia de la vida- la crítica de Deleuze y Guattari focaliza su atención en la ineptitud del fenomenólogo para ayudar a los demás a vivir. Así, la figura del fenomenólogo es el epítome de la intelectualización

estéril del psicoterapeuta inoperante, caracterizable como “un psiquiatra maligno, un super-observador comprensivo, en síntesis, un fenomenólogo” (Deleuze-Guattari, 1973: 31). En el contexto de la profundización y radicalización de los aspectos más negativos del nihilismo postmoderno, conviene aquí puntualizar que el sentido en el que Deleuze y Guattari conciben la actividad “terapéutica” implica, en primer lugar, el rechazo de toda forma institucionalizada de psicoterapia y, en segundo lugar, el rechazo del supuesto con el que interpretan que operan las prácticas psicoterapéuticas, a saber, la intención de adaptación y refuncionalización del sujeto a la vida “normal”. La crítica a la focalización fenomenológica en la conciencia es radicalizada con la propuesta de una liquidación del sujeto: “el modelo en sí mismo no es ya más el Yo, sino el cuerpo sin órganos” (Deleuze-Guattari, 1973: 395). No se trata ya, como en el paradigma de la filosofía trascendental, de explicitar las condiciones últimas de posibilidad de una experiencia del mundo, y de la implicación del sujeto de la apercepción trascendental como condición de esta experiencia, sino de “esquizofrenizar la muerte”, comprender que “la experiencia de la muerte es la cosa más corriente en el inconsciente, precisamente porque ella se hace en la vida y por la vida, en todo tránsito o en todo devenir, en toda intensidad como tránsito y devenir” (Deleuze-Guattari, 1973: 394s.). En la propuesta antiedipiana, la liquidación de la subjetividad y su reemplazo por el cuerpo sin órganos son la expresión de una ruptura radical con las formas de vida propiciadas por el capitalismo occidental, pero sin que termine de discernirse claramente hasta qué punto se trata sólo de un rechazo de las formas concretas de este mundo de la vida y no *del* mundo de la vida en general, de la vida como tal. Pasajes en los que se explicita la propuesta de esquizofrenizar la muerte sugieren esto último: “El cuerpo sin órganos es el modelo de la muerte. Como lo han comprendido bien los autores del terror, no es la muerte la que sirve de modelo a la catatonia; es la esquizofrenia catatónica la que da su modelo a la muerte. Intensidad cero. El modelo de la muerte aparece cuando el cuerpo sin órganos reposa y depone sus órganos [...] hasta la automutilación, hasta el suicidio” (Deleuze-Guattari, 1973: 393). La intención básica de una revolución antiedipiana contiene el motivo de la ruptura con el triángulo edípico, y esto se traduce en el más radical rechazo de las figuras de los progenitores, hasta el punto de reiterar el pesimismo del “[mejor]

no haber nacido, salir de la rueda de los nacimientos” (Deleuze-Guattari, 1973: 14). En una extensa cita de Henry Miller, el sentido de la actividad humana “consiste únicamente en limpiar enérgicamente el útero, hacerle sufrir, de alguna manera, un *aborto*” (Deleuze-Guattari, 1973: 355). De un modo mucho más radical que el del psicoanálisis lacaniano, la propuesta esquizoanalítica representa tendencias dominantes en nuestra cultura que pueden servir para explicar por qué la fenomenología haya pasado de ser *discutida* –en sus comienzos- a ser *ignorada* –en la actualidad- y son más indicativas de las tendencias psicológicas operantes en la sociedad actual que referencias gnoseológicas válidas para la discusión de posiciones filosóficas. De ser fuente de malentendidos, la fenomenología ha pasado a ser hoy señalizador de tópicos filosóficos que conviene evitar.

2. El contexto histórico del nihilismo y sus condiciones subjetivas

En el curso de la historia cambian tanto los desafíos y problemas que la vida nos plantea como también la actitud con la que hacemos frente a esas situaciones. Las objeciones planteadas a la fenomenología sugieren que el hombre contemporáneo percibe la necesidad de una comprensión adecuada de sus motivaciones psicológicas –y en particular de más profundas e inconscientes- y de una filosofía menos abstracta y más cercana a los problemas que la vida plantea en concreto. Que la fenomenología sea percibida como deficitaria en ambos sentidos es indicativa, inicialmente, del modo como el hombre contemporáneo tiende a percibir el mundo. Pero no resulta evidente que esta percepción pueda equipararse sin más a una evaluación adecuada de las intenciones y posibilidades reales de la fenomenología. En lo que sigue intentaré, en primer término, explicitar los rasgos tendencialmente dominantes en nuestra cultura que pueden asociarse con esta percepción del mundo –sintetizada en una radicalización del nihilismo- para pasar luego, y por vía de la comparación con testimonios del propio Husserl a aportar elementos para una evaluación menos prejuiciosa de la fenomenología. En este sentido, interesa menos evaluar la fenomenología como un hecho más en la historia de las ideas filosóficas que mostrar que en ella se explicita una posibilidad constitutiva de la condición humana.

El nihilismo, como clave para la interpretación y valoración de la existencia humana, ocupa un lugar destacado en la cultura occidental desde el derrumbe de la cosmovisión medieval. El pensamiento postmoderno puede comprenderse como una profundización del nihilismo iniciado en la modernidad y denunciado en forma explícita por Nietzsche. Que la lectura postmoderna de Nietzsche resulte ser predominante no significa que sea la única posible en términos filológicos, ni tampoco que sea la menos cuestionable desde los puntos de vista psicológico y antropológico. Entre todas las interpretaciones posibles, la versión postmoderna de Nietzsche es la que cuenta con la mayor difusión. Ahora bien: si tanto el sentido filosófico del nihilismo como el de su superación propuestos por Nietzsche pueden interpretarse –según se ponga mayor énfasis en algunas de sus afirmaciones que en otras- de diversas maneras, la opción por la versión más radicalmente pesimista -la que mayor aceptación ha logrado en nuestra cultura- no deja de resultar sintomática del carácter de esta cultura. La medida de la profundización y radicalización que se hacen explícitas en el nihilismo postmoderno puede tomarse de la comparación con interpretaciones que, pretendiendo ser fieles al espíritu del pensamiento nietzscheano, ponen énfasis en la afirmación del carácter positivo de la existencia humana. Así, por ejemplo para Vaihinger, la filosofía nietzscheana en su conjunto expresa la idea de que “hay que decir ‘sí’ a la vida” (Vaihinger, 1902: 57). En una lectura que pretende interpretar el espíritu y el carácter dinámico del pensamiento nietzscheano, Vaihinger encuentra en las anotaciones fragmentarias y sueltas de la última fase de este pensamiento indicios suficientes para la reivindicación de una religiosidad en sentido simbólico: “Se ha planteado a menudo la pregunta por la dirección en la que hubiera podido seguir su evolución [de Nietzsche] si la catástrofe de 1.888 no la hubiera interrumpido prematuramente. La respuesta es: Nietzsche hubiera sido conducido a poner de relieve los aspectos positivos de las representaciones religiosas -cuyos aspectos negativos tan crudamente había ya patentizado- y a reconocerlas como ficciones necesarias e incluso útiles” (Vaihinger, 1922: 788). En esta línea de interpretación, la irrealidad de las ficciones en general, y de las ficciones religiosas en particular es lo que legitima su aceptación en un nihilismo positivo, puesto que son ellas las que hacen la vida posible. Citando a Nietzsche pregunta Vaihinger: “¿y si el valor de las cosas no consistiera en que

son falsas? ¿Y si tuviéramos que creer en Dios no porque es verdadero, sino precisamente porque es falso?” (Vaihinger, 1922: 789). Puestas así las cosas, resulta cuando menos unilateral la interpretación postmoderna según la cual el carácter infundado de las especulaciones metafísicas y religiosas admite como única salida aceptable el rechazo de toda forma de sentido. También resultaría arbitraria la conclusión de que el derrumbe de la metafísica y de la religión asociada a ella tenga que conducir a una negación de la vida en cualquiera de sus manifestaciones.

La diversidad de interpretaciones posibles de un pensamiento tan ambiguo – y por añadidura inconcluso- como el de Nietzsche nos coloca en la situación de elegir una perspectiva hermenéutica, y con la elección de hacer explícito el punto de vista con el que nos sentimos más identificados. En lugar de una aproximación filológica, que en su focalización en el texto como tema principal dejaría sin tematizar los motivos personales de la elección de un eje interpretativo, podemos profundizar el significado psicológico de las diversas interpretaciones. En este sentido, por ejemplo, y en consonancia con la interpretación positiva del nihilismo, Sabina Spielrein ve en el pensamiento nietzscheano un ejemplo paradigmático de la destrucción al servicio del devenir; a este tipo psicológico se contraponen el de aquellos que ven en la destrucción la meta última de todo proceso vital, es decir, consideran que el devenir está al servicio de la destrucción: “Aquí no resulta, como en Nietzsche, la creación a partir de la destrucción; por el contrario, se muestra que lo más amado [...] puede convertirse en una fuente de mortalidad” (Spielrein, 1912: 488). Este es el caso de la neurosis: “En la neurosis predomina el componente destructivo y se manifiesta en todos los síntomas de la resistencia contra la vida” (Spielrein, 1912: 489). Característica de las corrientes postmodernas y postestructuralistas contemporáneas es la radicalización y profundización de los aspectos más negativos del nihilismo que en el pensamiento de Nietzsche aparecen combinados con otros positivos. El optimismo nietzscheano expresado en la frase: “incluso la peor de las cosas tiene dos reversos buenos” (Nietzsche, 1988: 367), se diluye en un estilo de pensamiento que, mucho más cerca de Mainländer que de Nietzsche, considera que “el sabio [...] tiene que aprobar sólo un único impulso, el impulso hacia la quietud de la tumba, y que reprobar todo lo demás como locura” (Mainländer, 1876: 131s.). La sabiduría,

para Mainländer, consiste en comprender “que la muerte es preferible a la vida” (Mainländer, 1876: 132). Únicamente pueden profesar un optimismo ante las condiciones de la existencia aquellos que “todavía no han sufrido lo suficiente [...] Pero en algún momento [...] van a despertar, y su despertar va a ser espantoso” (Mainländer, 1876: 204). La prioridad, en términos de preferencias valorativas, de la muerte sobre la vida, conduce en Mainländer a la identificación de salvación con muerte, y en este sentido el ideal del cristianismo auténtico que él cree representar consiste en el sacrificio voluntario de la propia vida –esto es, el suicidio- como término del sufrimiento en el que consiste toda vida. Es por la volición de su propia muerte que Cristo se presenta como “el más puro fenómeno de este mundo: un iluminado, un salvador, un vencedor, un mártir, un héroe santo” (Mainländer, 1876: 222). La posición de Nietzsche respecto de Cristo y de su muerte es radicalmente diferente, y perfectamente compatible con la afirmación de la vida: “Verdaderamente, murió demasiado pronto aquel hebreo al que veneran los predicadores de la muerte lenta [...] Murió demasiado pronto; ¡él mismo hubiera rectificado su enseñanza si hubiera podido alcanzar mi edad! ¡Él era lo suficientemente noble como para rectificarse!” (Nietzsche, 1988: 95). Para Nietzsche, la salvación no consiste en la búsqueda de la muerte, sino en la asunción de la vida: “transformar todo ‘Fue’ en un ‘¡Así lo quise yo!’ –esto significa para mí en primer término la salvación!” (Nietzsche, 1988: 179). El sinsentido y el caos del mundo son el material sobre el que trabaja la filosofía nietzscheana de la salvación: “Todo ‘fue’ es un fragmento, un enigma, una descolorida casualidad –hasta que la voluntad creadora dice de ello: ‘¡pero así lo quise yo!’ ” (Nietzsche, 1988: 181).

3. Las posibles superaciones del nihilismo

La radicalización de los aspectos más negativos del nihilismo postmoderno se orienta en una dirección polarmente antitética a la evolución de la fenomenología, en el sentido de propiciar una liquidación del sujeto y sustituirlo por un cuerpo sin órganos. El valor diagnóstico de esta propuesta postmoderna parece, en principio, menos aplicable a la fenomenología como tal, y mucho más a la sociedad contemporánea. El tipo de estructura psicológica que hace

posible la difusión de las ideas postmodernas, su predisposición necrofílica, se expresa plásticamente en una figura antiedipiana: “El único mito moderno es el de los zombies –esquizos mortificados, buenos para trabajar, convertidos a la razón” (Deleuze, Guattari, 1973: 401). La radicalización del nihilismo expresada en esta visión del hombre implica una ruptura con el diagnóstico nietzscheano, en el sentido de que para Nietzsche la versión pesimista –insuperable- del nihilismo es considerada patológica: “El pesimismo de la duda (: la aversión ante todo lo consistente, ante todo asir y contacto) las condiciones psicológicas correspondientes pueden observarse en su conjunto en los manicomios, aun cuando en una cierta exageración. Igualmente el ‘nihilismo’ (el taladrante sentimiento de la ‘nada’)” (Nietzsche, 1988, XI: 11). La disposición al suicidio es presentada aquí como un componente del pesimismo radical del nihilismo: “La fuerza de atracción de las cosas terribles (aniquilantes): el vértigo de la caída en los abismos del futuro.” (Nietzsche, 1988, XI: 24) La posibilidad de comprender el significado de esta condición patológica parece reclamar un esquema de interpretación diferente del propuesto por el psicoanálisis tradicional, en la medida en que “el paciente actual sufre [...] por un abismal sentimiento de falta de sentido, que se asocia con un sentido de vacuidad” (Frankl, 1984: 11). La conexión entre el vacío existencial y el suicidio es directa: “de hecho son muchos los autores que consideran que el suicidio en última instancia se puede referir a ese vacío interior que se corresponde con la frustración existencial” (Frankl, 1984: 75). Que la frustración provocada por la falta de sentido se pueda expresar, en sus versiones más extremas, en un sentimiento taladrante de la nada, la atracción vertiginosa por el abismo y por la predisposición al suicidio no implica que esta posibilidad sea la única. Ciertamente, y desde el punto de vista de la facticidad histórica concreta que caracteriza la evolución de Occidente, es una tendencia dominante y progresiva. Es esta tendencia lo que expresan, en su versión sociológica, los más elementales estudios de Durkheim sobre el suicidio y sus correlatos empírica y estadísticamente verificables, y en su explicitación intelectual las versiones más radicales y pesimistas del nihilismo nietzscheano. Sin embargo, el núcleo fundamental de este fenómeno, la falta de un sentido último para la existencia humana, contiene posibilidades que pueden ser elaboradas de un modo radicalmente diferente. La propuesta nietzscheana de un nihilismo que

sea sólo una transición hacia un modo de vida creativo, más libre y más pleno, explora un segmento de esas posibilidades. La fenomenología husserliana explora posibilidades que están implícitas en la tradición filosófica de Occidente, y propone una superación del nihilismo que, a diferencia de Nietzsche, no presuponen la inversión de todos los valores ni la supresión de la condición humana.

El diagnóstico fenomenológico de la situación del hombre en la cultura contemporánea no está signado por la fijeza y el fatalismo que se expresa en las fórmulas taxativas de la muerte de Dios y la muerte del hombre, en el sentido en el que Deleuze sostiene que “el hombre no sobrevive a Dios, la identidad del sujeto no sobrevive a la de la sustancia” (Deleuze, 1993: 1). El diagnóstico fenomenológico coopera con el concepto dinámico de crisis, de una situación que ha llegado a un punto en el que la decisión del curso por seguir es inminente pero no está unívocamente determinada en una dirección o en otra. En la noción de crisis las posibilidades están abiertas. La crisis diagnosticada por Husserl es la de la toma de conciencia de la falta de realización de un proyecto que ha signado la historia de Occidente, a saber, la vocación de obtener un conocimiento científico, serio y riguroso, de la realidad: “La crisis de una ciencia significa nada menos que se ha tornado cuestionable en su genuina científicidad, en el modo mismo como se ha planteado su tarea y la metodología que ha elaborado para llevarla a cabo” (Husserl, 1954: 1). El sentido de esta crisis no consiste en que las ciencias hayan dejado de resultar operativas o eficientes cuando se trata de resolver problemas técnicos; lo que ha cambiado es la valoración del significado que tiene el conocimiento para la existencia humana: la “transformación de la valoración generalizada [...] no concierne a su científicidad, sino a lo que la ciencia ha significado y puede significar para la existencia humana” (Husserl, 1954: 3). Si la ciencia está en crisis es porque no tiene respuestas que ofrecer para los interrogantes más profundos y serios que plantea el hecho de existir; y no las tiene porque a lo largo de su historia se ha ido reduciendo a una recolección de datos positivos al servicio de los intereses dictados por la tecnología: la ciencia positivista “excluye por principio precisamente las preguntas que para los hombres expuestos a las transformaciones más dramáticas en nuestros desgraciados tiempos se han convertido en las más apremiantes: las preguntas por el sentido

o la falta de sentido de la existencia humana en su conjunto” (Husserl, 1954: 4). Que la humanidad europea se encuentre en un estado crítico no implica la disolución de lo humano en ella, sino precisamente lo contrario, que se encuentra en un punto en el que su humanidad puede sucumbir pero también superar el momento crítico y preservarse fortalecida. En la medida en que el diagnóstico husserliano de una crisis de la ciencia, la filosofía y la humanidad europeas implican la ruptura de continuidad lineal con el proyecto moderno, podríamos interpretar que la crisis concierne a una fase postmoderna de la historia: “El hombre moderno de hoy ya no ve en la ciencia –como lo hacía el ‘moderno’ en la época de la Ilustración- [...] la función universal que la humanidad se ha procurado para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida tanto individual como social a partir de la racionalidad práctica” (Husserl, 1981: 4s.). La característica dominante de esta cultura ‘post-moderna’ es la falta de una comprensión adecuada del mundo, y del sentido de la existencia humana en el mundo: “Se vive, así, en un mundo que se ha tornado incomprensible, en el que vanamente se pregunta por el para qué, por el sentido tan indubitablemente reconocido tanto por el entendimiento como por la voluntad” (Husserl, 1981: 5).

4. La actitud fenomenológica ante la vida

Una constante en el pensamiento husserliano ha sido la convicción de que lo posible tiene prioridad sobre lo real: “La vieja afirmación ontológica, según la cual el conocimiento de las ‘posibilidades’ debe preceder al de las realidades es, en mi opinión, y en la medida en que es correctamente entendida y se la aplica correctamente, una gran verdad” (Husserl, 1959, I: 194). Si el diagnóstico de una crisis de la humanidad europea es un diagnóstico circunscripto temporal, espacial y culturalmente, la posibilidad de una filosofía primera que no herede de la tradición occidental más que la forma de la posibilidad ideal, pero no los presupuestos incuestionados con los que ella hubo operado históricamente, es una cuestión que concierne a todo ser humano en cuanto tal, porque esa filosofía primera es el fundamento para la resolución de todas las cuestiones de la existencia humana. El impulso a filosofar para encontrar una respuesta a las preguntas fundamentales de la

existencia es una posibilidad constitutiva de la condición humana: “Siempre con mayor apremio, y en su contenido con mayor claridad, se nos presenta el desiderátum de una filosofía verdaderamente originaria y precisamente por ello novedosa en su género [...] un género de ciencia que [...] convierte en tema originario de su investigación teórica [...] el fundamento último de todos los fundamentos, esto es, la subjetividad trascendental” (Husserl, 1959, II: 356). La tematización del fundamento último implica llegar al límite de las posibilidades humanas, y en este sentido es una experiencia comparable con la de la confrontación con el vértigo del abismo que caracteriza la disposición nihilista. La diferencia fundamental entre ambas experiencias es la actitud con la que se hace frente a esta situación crítica. No falta, en la fenomenología husserliana, el momento dramático que resulta decisivo en las versiones más pesimistas del nihilismo postmoderno, toda vez que no hay garantía de que el fundamento último no resulte consistente. La posibilidad del suicidio como ‘salida’ entra en consideración: “Si yo supiera que a la muerte natural, física, no sigue un despertar a una nueva vida natural, entonces elegiría el suicidio” (Husserl, 1959, II: 355). Pero en un contexto en el que no se sabe nada con certeza no se puede dar por sentada la premisa de que la muerte física sea el fin de todo: “Entonces tengo primero que superar el mundo en mí mismo, etcétera” (Husserl, 1959, II: 355). En una línea de interpretación que resulta similar a la de Vaihinger al sostener que la filosofía nietzscheana conduce a la afirmación de la vida y la recuperación de los valores religiosos como una ficción útil para la vida, en esta etapa de la reflexión filosófica trascendental se impone la ficción práctica como deber moral: “Ahora bien, también puedo decir: debo vivir como si fuera inmortal y como si pudiera trabajar efectivamente en la infinitud” (Husserl, 1959, II: 352). No es novedosa, en el desarrollo de la fenomenología, la apelación a la ficción como método apropiado para captar lo esencial de los datos examinados, ya que “la ‘ficción’ es el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética” (Husserl, 1950, I: 163). Lo que sí resulta novedoso en este punto del desarrollo fenomenológico es la aplicación, al campo de los problemas prácticos, de criterios que inicialmente resultaron de teorizaciones puras. Se comprende con relativa facilidad que no es necesario que el geómetra opere efectivamente con figuras perfectas –lo que sería una imposibilidad desde el punto de vista de la realización concreta- para el

desarrollo de sus construcciones teóricas, y también que esto no afecta en modo alguno la legitimidad de sus construcciones. Lo que parece más difícil de comprender es que la resolución de los problemas que plantea la existencia en concreto a cada uno de nosotros tenga que operar con criterios ficcionales. Parte de esta dificultad podría deberse al hecho de que cuando nos referimos, en la esfera de la praxis humana, a las acciones humanas, tendemos a operar con un concepto equívoco de acción. Es a este equívoco que refiere Alfred Schütz cuando, y siguiendo la inspiración fenomenológica, afirma: “Con esta palabra [acción] podemos designar por un lado, la acción terminada en cuanto unidad concluida, como producto, como objetividad; pero también, por otro lado, el actuar como flujo o decurso, como proceso de producción, como efectuación y no como efecto” (Schütz, 2004: 124). Efectivamente, Husserl distingue entre acción y acto: “Acción [Handlung] es el proceso de la actividad del yo en *statu fiendi*. Acto [Tat] es la acción acabada [vollendete Handlung]” (Husserl, 1973, I: 428). En la medida en que tendemos a objetivar nuestras acciones tendemos a cristalizarlas en la fijeza de un resultado acabado, y perdemos el sentido del actuar como un proceso que, por estar siendo, es inacabado y por lo mismo está permanentemente abierto a multiplicidad de posibilidades. Es por esto que en la acción práctica la consideración de las distintas posibilidades -de los distintos cursos posibles de acción- es un momento constitutivo, y lo es el modo de la anticipación de posibilidades que por no estar ya realizadas pueden considerarse como ficciones. Lo que distingue a las acciones humanas de los procesos mecánicos es el hecho de que el hombre tenga conciencia de las posibilidades que se abren a cada momento; la posibilidad de una regulación de las acciones no es incompatible con la estructura de la acción humana en cuanto proceso abierto a siempre nuevas determinaciones posibles, sino todo lo contrario: “Hacer lo mejor entre todos los bienes realizables, esto es lo absolutamente correcto y con ello lo categóricamente exigido” (Husserl, 1988: 137). La acción humana supone también la capacidad de valorar los cursos posibles de acción en términos de preferencialidad: “En la esfera de lo realizable prácticamente lo mejor es enemigo de lo bueno; posponer lo mejor es incondicionalmente incorrecto, elegir lo mejor posible es exigido incondicionalmente como lo único y con ello absolutamente correcto” (Husserl, 1988: 140). La crítica deleuziana al

fenomenólogo y al psiquiatra como observadores imparciales e inoperantes en la práctica minimiza el sentido y la justificación de la deliberación previa en el momento de tomar decisiones. El sentido de la función del espectador imparcial en la toma de decisiones prácticas es reducido, en Deleuze, a las posibilidades que se encuadran en las relaciones humanas signadas por la distribución asimétrica del poder. Para la fenomenología, en cambio, la justificación del punto de vista del espectador imparcial deriva del hecho de que represente el punto de vista de lo preferible: “Así justificamos también la ficción, hecha por muchos de los moralistas a lo largo de la historia, del espectador imparcial. Actuamos correctamente cuando cualquier espectador imparcial que se pusiera en nuestro lugar tendría que reconocer [la validez de] nuestra acción” (Husserl, 1988: 1138). La función del espectador imparcial representa el momento de reflexividad de cuya valoración depende la mayor o menor corrección atribuible al curso de acción elegido: “El espectador imparcial es aquí el sujeto que valora racionalmente, que se convence del hecho de que las convicciones que fundamentan la acción son correctas, y de que las valoraciones de lo bueno han sido correctamente efectuadas” (Husserl, 1988: 138). La necesidad de la ficción del espectador imparcial para la vida práctica tendría que ser reconocida incluso por quien, adhiriendo a la propuesta nietzscheana, intentara una inversión de todos los valores, puesto que representa la instancia reflexiva en la que se decide que este curso de acción –la inversión de los valores– es preferible a la inacción resignada que opta por dejar que el curso del mundo siga la misma dirección que tenía hasta el momento. Lo que diferencia el examen fenomenológico de las condiciones de posibilidad de la acción humana respecto de la antropología nietzscheana, y en particular de la interpretación deleuziana de las relaciones terapéuticas, es el hecho de que para la fenomenología la función del espectador imparcial es simétrica y reversible por principio: “Nosotros mismos nos colocamos en la posición del espectador imparcial cuando evaluamos nuestra propia acción desde el punto de vista de la corrección” (Husserl, 1988: 138).

Para la fenomenología, la adopción del punto de vista del espectador imparcial para la resolución moralmente aceptable de los problemas prácticos es el correlato que se corresponde con la develación de la subjetividad trascendental. Pero si hay algo que distingue la actitud del fenomenólogo ante

los problemas que plantea la existencia humana con respecto a la actitud del nihilismo, es el hecho de que la experiencia de la confrontación con los fundamentos últimos –tanto del saber como del existir- la subjetividad trascendental se patentiza como el punto arquimédico que ofrece un soporte –gnoseológico pero también existencial. La atracción por la fuerza del abismo descrita por Nietzsche, el vértigo existencial ante la posibilidad de no existir ya más, y la proclividad a resolver la situación por la vía de la autodestrucción no es la opción preferencial del espectador imparcial que evalúa el mejor curso de acción ante la presencia de una situación crítica. Puestas así las cosas, el develamiento de la subjetividad trascendental no resulta ser una mera curiosidad teórica, sino el fundamento antropológico de la posibilidad de afirmar la vida y los valores que la favorecen. Es mirada desde esta perspectiva que la reducción trascendental no sólo que no se equipara a una abstracción incapaz de vida –en el sentido de la crítica de Ingarden- sino que, por el contrario, es la condición de posibilidad de la confrontación esperanzada con las dificultades que plantea la existencia.

La reducción trascendental permite acceder a una esfera que se sustrae a la facticidad del curso de los eventos históricos. En este distanciamiento respecto de las problemáticas concretas se patentiza la libertad del hombre ante esos eventos, y con ella la posibilidad de decidir de una u otra forma la manera de enfrentarlos, de intervenir en ellos o de abstenerse de intervenir. De este modo se supera el fatalismo inherente a la visión estatizante de la condición humana y se hace posible vivenciar la situación como una crisis que en cuanto tal deja abierta multiplicidad de posibilidades, y entre ellas las que derivan de la intervención activa del sujeto. Si se analiza fenomenológicamente el ejemplo del vértigo ante el abismo se percibe que el carácter dramático de la situación se potencia en la medida en que la experiencia es vivida en el modo de la pasividad y de la impotencia, haciendo efectiva en la praxis la presuposición de que el sujeto no puede hacer nada para modificarla. A diferencia de la propuesta nietzscheana, en la que la salvación ante el sinsentido de la existencia gira en torno a un ejercicio de la voluntad de poder referida a los demás, la focalización en la subjetividad trascendental permite develar las capacidades del sujeto como un “yo puedo”: “Pero, ¿no se da, en el comienzo mismo de la filosofía junto con el ‘yo soy’ el ‘yo puedo’ [...]?”

(Husserl, 1997, XIII: 212). El descubrimiento de la subjetividad trascendental no devela una abstracción incapaz de vivir, como pretende Ingarden, sino un centro de actividad y de poder, y de poder libre que me convierte en sujeto moral: “no existo éticamente sólo en virtud del conocimiento, sino en virtud de la decisión libre.” (Husserl, 1997, XIII: 212) Es por la capacidad de tomar distancia respecto de cualquier situación que pueda presentársele a la subjetividad trascendental que se supera el fatalismo de considerarse como una mera parte del mundo determinada totalmente por factores extrínsecos a ella: “¿Y qué [sucedería] si mi voluntad libre no pudiera tanto o si fuera una mera ilusión, en cuanto que yo no fuera sino un juguete [dominado por] fuerzas ciegas?” (Husserl, 1997, XIII: 212). La actitud trascendental es la que permite responder negativamente a esta pregunta, y afirmar la posibilidad de dar una respuesta moral y positiva a los problemas fundamentales de la existencia.

El ejercicio de la reducción eidética, al implicar la suspensión de todos los juicios relativos a la existencia, posibilita la captación de las propiedades esenciales de las cosas, sin que esto implique que se suspenda la suspensión y se afirme que el mundo no existe o que es una mera ilusión. De un modo similar, en el ejercicio de la reducción trascendental el develamiento de la subjetividad trascendental permite hacer visible el conjunto de operaciones mediante las cuales el mundo y los demás seres humanos son captados del modo en que son captados, sin que esto implique que dejen de percibirse los acontecimientos del mundo tal como son dados en la experiencia concreta. Lo que sí cambia con este ejercicio es el descubrimiento de que la actitud que el sujeto tenga respecto de sus propias percepciones del mundo y de los demás depende de una libre decisión. Este descubrimiento no puede resultar totalmente indiferente en el momento de hacer frente a las condiciones problemáticas, críticas o dramáticas de la existencia, toda vez que de él depende la posibilidad de tomar distancia respecto de las valoraciones que adoptamos –frecuentemente como definitivas e inmodificables- ante dichas condiciones. Contrariamente a lo que afirma Ingarden, la subjetividad trascendental puede permitir a quien la practica hacer frente a la adversidad no menos ni con menos efectividad que el filósofo realista. Lo que cambia radicalmente en la perspectiva fenomenológica es la interiorización de puntos de vista que, por estar centrados en la exterioridad, comportan el riesgo

permanente de la alienación. Así, la actitud moral propuesta por la fenomenología se centra menos en la lucha por el reconocimiento del otro que en la aprobación interna que cada uno pueda tener de su vida: “El mundo puede ser un infierno [...] yo resisto a este infierno y cumplo con mi ‘deber’. Yo existo y puedo querer lo que es bueno, intentarlo prácticamente, y aunque sea en un ámbito restringido, si hago lo bueno he cumplido con mi parte y no puedo reprocharme nada. En cierto modo estoy satisfecho –conmigo mismo” (Husserl, 1997, XIII: 216). Retomando el ejemplo de Ingarden, y de la actitud moral inmovible que resulta necesaria para superar situaciones tan dramáticas como las que sintetiza la experiencia de la guerra, la adopción de un punto de vista trascendental no implica la ignorancia ni el desconocimiento intencionado del sentido de la experiencia del sinsentido a la que está expuesta la condición humana: “Enfermedad, casualidad, lo irracional, el ser excluido de las grandes tareas. Las irrupciones irracionales de los poderes de la naturaleza en la racionalidad de la vida humana. La lucha contra la estupidez, la locura, el egoísmo. [...] Un plan grande y hermoso, el gran trabajo de toda una vida aniquilado por el hecho de que la vida racional del hombre bueno choca con el egoísmo y la maldad de algunos. La guerra, a la que se han sacrificado sobre todo los mejores” (Husserl, 1997, XIII: 221). Si la inmovible actitud moral que se requiere para soportar y superar todas las contrariedades, tragedias y absurdos de la existencia supone, para Ingarden, una clarificación de la estructura ontológica del mundo, lo que no puede pasarse por alto es que el ser humano tiene que seguir viviendo e intentando hacer frente a las dificultades de la vida aún antes de disponer de una comprensión suficiente de la estructura del mundo. De hecho, si ha de resultar posible una indagación filosófica puramente teórica que termine develando indiscutiblemente la estructura del mundo, esta misma indagación presupone como condición previa que no se siga el camino de la versión pesimista radicalizada del nihilismo y se sucumba pasivamente ante la fuerza atractiva del abismo. Las condiciones necesarias y suficientes para la adopción de una actitud positiva ante la existencia no requieren de una indagación filosófica demasiado profunda ni del develamiento de la estructura ontológica del mundo en sus fundamentos más radicales. Las decisiones morales, y entre ellas la decisión fundamental de afirmar la posibilidad de que el mundo tenga sentido, no dependen de la resolución

teórica de las cuestiones filosóficas: “Supongamos que yo creyera -con razón o sin ella, para el caso es igual- que el mundo carece de sentido [...] ¿Qué debo hacer, entonces? ¿Debo hacer algo en absoluto? La respuesta es clara [...] si pensamos en la madre que cuida de su hijo [...] Ella podría saber que el mundo ‘no tiene ningún sentido’, y que mañana podría producirse una catástrofe que aniquile todos los ‘valores’ [...] y si ‘supiera con certeza’ que mañana en el curso de una hora se producirá el fin del mundo, ¿dejaría, durante esa hora, la verdadera madre de cuidar amorosamente y consolar a su hijo? ¿Y no sucede lo mismo con todo lo que es ético?” (Husserl, 1997, XIII: 216).

Lo que hace posible el hacer frente a las condiciones dramáticas de la existencia humana no es, como pudiera sugerirlo el ejemplo de la madre que cuida de su hijo, la mera pulsión instintiva, porque la misma actitud moral puede encontrarse en un grupo de hombres que enfrentan un naufragio: “Hombres en un barco condenado al naufragio, sabiéndolo, habrán de poder actuar éticamente como auténticos seres humanos, así como en la acción del amor recíproco” (Husserl, 1997, XIII: 216). Así como la actitud fenomenológica posibilita la toma de distancia respecto de la situación concreta, así también posibilita la comprensión de la intimidad y cercanía de los seres humanos entre sí: “No vivimos únicamente unos junto a otros, sino en otros [ineinander]” (Husserl, 1997, XIII: 217). El descubrimiento del valor de la vida es correlativo del descubrimiento de la comunicación intersubjetiva: “Valoración de la vida. Pero mi vida no es para sí; es una con la vida de los otros [...] no puedo valorar mi vida sin valorar la vida entrelazada de los otros” (Husserl, 1997, XIII: 209s.). El reconocimiento de la dimensión intersubjetiva de la vida trascendental no implica un abandono del reconocimiento de la subjetividad, como si se tratara de una opción disyuntiva entre opciones incompatibles. Subjetividad e intersubjetividad son modalidades de la vida trascendental consideradas en distintas fases de la autorreflexión, y la valoración de la vida intersubjetiva es compatible con la valoración de la vida del sujeto: “Junto con la valoración de la vida la autovaloración del sujeto. [...] Valora la vida y a sí mismo como sujeto” (Husserl, 1997, XIII: 221).

5. Las motivaciones psicológicas de la reducción trascendental

Resulta cuando menos llamativo el que, citando al mismo autor al que refiere Sartre, Sebastián Luft y Markus Asper hagan referencia al trabajo de Eugen Fink para sostener que “son las circunstancias adversas las que en primer término *hacen* al filósofo ser lo que es. Como es sabido, las consideraciones tardías de Husserl sobre la epojé y la reducción giran en torno a la pregunta por aquello en lo que en absoluto puede consistir su *motivación*” (Luft-Asper, 1999: 33). Lejos de no ser posible indicar cuáles son las motivaciones que conducen al filósofo a efectuar la reducción trascendental –como objetaba Sartre-, es la actitud trascendental la que hace al filósofo, y lejos de ser la actitud trascendental lo que imposibilita una respuesta aceptable a las adversidades de la vida –como objetaba Ingarden-, son las adversidades de la vida las que, al motivar la actitud trascendental, despiertan la conciencia del ser humano y lo ponen en el camino de una resolución efectiva de las mismas. La actitud trascendental se produce, como afirma Fink en un texto revisado por Husserl, “‘cuando el mundo se nos torna totalmente incomprensible, sea por la vivencia de un revés del destino, sea por el súbito tomar conciencia del saber hasta allí comúnmente silencioso y silenciado [silencioso y silenciado subrayados por Husserl] en torno a las cuestiones últimas, en torno a la muerte y la transitoriedad, en las enigmáticas emociones del horror y el espanto, y cuando [el mundo] pierde así su cotidiana familiaridad y hospitalidad y deviene un enigma angustiante’ (Luft-Asper, 1999: 33).”

Si admitimos que la explicitación de las motivaciones para la adopción del punto de vista trascendental tiene ya de antemano un carácter filosófico, sigue teniendo sentido preguntar por las condiciones subjetivas empíricas que predisponen a un sujeto y no a otro a adoptar la actitud fenomenológica. Para el propio Husserl esta indagación no sería, en sentido estricto, filosófica: “Todas estas investigaciones [éticas] son filosóficas. No son propiamente filosóficas las aplicaciones que ulteriormente puedan hacerse para la construcción de disciplinas prácticas. No calificaría como estrictamente filosófica una lógica práctica, por así decirlo una pedagogía del pensamiento y del conocimiento correctos, como así tampoco a una pedagogía de la valoración estética correcta y comprensiva, del querer y obrar correctos y comprensivos, estando [como lo están] referidas todas estas disciplinas a los hombres en el mundo dado” (Husserl, 1988: 141). Siendo así, si no

quisiéramos dejar sin tratar el aspecto empírico de las condiciones del filosofar trascendental, el caso de Husserl podría reexaminarse desde una perspectiva que resulte más compatible con el fenómeno mismo que trata de explicarse. No en el psicoanálisis en su versión lacaniana, ni tampoco en el esquizoanálisis de Deleuze y Guatari encontraríamos el encuadre teórico que nos permitiría conjeturar sobre estas condiciones psicológicas. Sí, en cambio, retomando la complementariedad entre psicología genética y psicoanálisis freudiano que efectúa Piaget podemos encontrar una orientación plausible. Y si lo que tratamos de comprender es el tipo de actitud que hace posible una disposición optimista y esperanzada ante las adversidades de la existencia, entonces el ejemplo de la experiencia psicoterapéutica del propio Piaget podría ofrecer un paralelo adecuado. En la recepción husserliana de una sentencia poética de Horacio se condensa esta actitud proto-fenomenológica que tratamos de comprender: “ ‘En torno rugen tumulto y cataclismo, colapsa el antiguo mundo cultural –y yo, con fe infantil en los poderes salvíficos [Heilmächte] de la fenomenología, medito –tanto como puedo’ ” (Luft-Asper, 1999: 28. La cita corresponde a una carta de Husserl fechada en abril de 1919).

La referencia a una actitud infantil nos proporciona la pista para explorar las disposiciones subyacentes a la actitud fenomenológica. Siguiendo a Piaget, podemos admitir que la experiencia psicoterapéutica en el sentido ortodoxo freudiano es equiparable –en un registro menor- a la confrontación con una “situación absurda” (Piaget, 1976: 193), no sólo porque la situación terapéutica es artificial, sino porque adicionalmente el sujeto tiene que intentar dar una respuesta coherente a esa situación. En los rasgos estructurales, esta situación no difiere esencialmente de la descrita por Fink como punto de inflexión que conduce a la reflexión trascendental. Que el decurso de la experiencia se oriente en el sentido de una resolución favorable, y que en un corto tiempo “el sujeto encuentre placer en hablar durante una hora sin presiones y a seguir con curiosidad el hilo de sus ideas espontáneas” (Piaget, 1976: 193) nos presenta una analogía estructural entre esta experiencia y la adopción del punto de vista del espectador imparcial respecto de las propias vivencias. En consonancia con la insistencia husserliana en el sentido de que la fenomenología consiste fundamentalmente en el desarrollo de la capacidad de intuir, de ver, en lugar de razonar o argumentar, la experiencia psicoterapéutica se caracteriza porque el

paciente desarrolla también “una notoria tendencia a ‘ver’ más que a razonar” (Piaget, 1976: 193). La liberación de las presiones que nos fuerzan a adoptar las actitudes aceptables por el mundo adulto, a imposter la actitud adulta, se produce en esta experiencia psicoterapéutica en consonancia con las situaciones críticas, cuando resulta prácticamente imposible mantener la actitud de impostura adulta. Lo que sucede en este punto explicaría por qué la actitud fenomenológico-trascendental es en cierto sentido una explicitación de la fe infantil en el sentido de la vida: “Entonces se producen dos hechos capitales. En primer lugar el pensamiento vuelve, poco a poco [...] a revivir las escenas de la infancia y a ver a sus padres como se los veía entonces.” (Piaget, 1976: 194) No es necesaria demasiada perspicacia ni entrenamiento psicoanalítico para percibir la similitud de esta experiencia con la disposición a ver en las figuras parentales la imagen de un Padre amoroso y omnipotente, y de esta disposición con la confianza en un curso del mundo que puede tener sentido más allá de las situaciones adversas. Es esta similitud estructural lo que permite dar cuenta del segundo hecho capital mencionado por Piaget: “En segundo lugar, los recuerdos de los sueños se deslizan en el contexto: los sueños olvidados retornan y se mezclan con el recuerdo de los acontecimientos actuales” (Piaget, 1976: 194). El poder hacer frente, sin necesidad de defensas ni imposturas, a la realidad de la vida, se enlaza así con una estructura experiencial que está moldeada por las primeras vivencias infantiles. La predisposición a la adopción de la actitud trascendental tiene un aspecto empírico que se sitúa en el extremo polarmente contrapuesto al que describe la propuesta antiedipiana destructora del vínculo parental. Pero la dimensión de los condicionamientos psicológicos develables empíricamente también es susceptible de ser investigada trascendentalmente una vez que la fenomenología focaliza su atención en los aspectos genéticos de su propio desarrollo. En esta reflexión trascendental sobre su propia genética, el fenomenólogo puede descubrir los motivos para no ver el mundo únicamente como el escenario de un teatro del terror y del absurdo, sino de un hogar cálidamente acogedor: “No hay vida sin amor, y toda vida se hace consciente junto con la conciencia del amor, de una coincidencia amorosa: relación entre padres e hijos” (Husserl, 1997, XIII: 210). La exploración de la posibilidad de una filosofía trascendental conduce, en paralelo con una psicología empírica, al

descubrimiento de una figura parental que no es un mero signo ni una mera palabra, sino el fundamento vivo de la vida conciente. Citando a Kern, podríamos decir que “el hecho irracional de que en la conciencia se constituya un cosmos (y precisamente este cosmos) y no un caos conduce, en el pensamiento husserliano, al fundamento absoluto y trascendente de la subjetividad trascendental: a Dios” (Kern, 1964: 299).

Referencias

- Deleuze, G., F. Guattari (1973), *L'Anti-Oedipe*, Paris: Éditions de Minuit
- Deleuze, G. (1993), *Différence et répétition*, Paris: Presses Universitaires de France
- Frankl, V. (1984), *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Wien: Herder
- Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main: V. Klostermann
- Husserl, E. (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I, Den Haag: M. Nijhoff
- Husserl, E. (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag: M. Nijhoff
- Husserl, E. (1959), *Erste Philosophie*, Bd. II, Den Haag: M. Nijhoff
- Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Bd. I, Den Haag: M. Nijhoff
- Husserl, E. (1977), *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: F. Meiner
- Husserl, E. (1981), *Formale und transzendente Logik*, Tübingen: M. Niemeyer
- Husserl, E. (1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Den Haag: M. Nijhoff
- Husserl, E. (1997), *Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit*, en Husserl Studies, XIII, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers
- Ingarden, R. (1965), *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. II/2, Tübingen: M. Niemeyer
- Kern, I. (1964), *Husserl und Kant*, Den Haag: M. Nijhoff
- Luft, S., M. Asper (1999), *Husserl, Horaz und die 'Heilsmächte der Phänomenologie'*, en Husserl Studies, XVI, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers
- Mainländer, Ph. (1876), *Die Philosophie der Erlösung*, Berlin: Th. Grieben
- Nietzsche, F. (1988), *Also sprach Zarathustra*, Berlin: W. de Gruyter
- Nietzsche, F. (1988), *Nachgelassene Fragmente*, Bd. XIII, Berlin: W. de Gruyter
- Piaget, J. (1976), *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé

- Ricoeur, P. (1965), *De l'interprétation*, Paris: du Seuil
- Ricoeur, P. (1969), *Le conflit des interprétations*, Paris: du Seuil
- Sartre, P. (1996), *La transcendance de l'ego*, Paris: J. Vrin
- Schütz, A. (2004), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft
- Spielrein, S. (1912), *Die Destruktionsursache des Werdens*, en *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, Bd. IV, 1, Leipzig-Wien: F. Deuticke
- Vaihinger, H. (1902), *Nietzsche als Philosoph*, Berlin: Reuther & Reichard
- Vaihinger, H. (1922), *Die Philosophie des Als-ob*, Leipzig: F. Meiner

RESEÑAS

**Javier Flax, *Política Científica, interdisciplina y derechos humanos*,
2ª. ed., Buenos Aires: Biblos, 2015, ISBN: 978-987-691-249-5
(Santiago Polop)**

La tecnología es, a vistas de quien quiera notarlo, el tópico inmediato a tematizar establecida la humanidad del hombre. No hay hombre sin tecnología. La filosofía del siglo XX versó, en su gran mayoría, en una larga reflexión sobre la técnica, la tecnología, sus consecuencias, sus alcances, sus luces y sus penumbras, su apropiación democrática o su auto-legislación. Jünger, Heidegger, Ortega y Gasset, Adorno, Horkheimer, Fromm, Voloshinov, Althusser, Foucault. La lista es demasiado larga, porque la reflexión en torno a la tecnología despliega invariablemente la sombra omniabarcadora de su acontecer sobre el ser, su determinación interactiva con lo humano y su armonía cada vez mayor, con el consecuente espanto que produce -y ha producido- toda vez que su devenir se ha sustraído de la participación colectiva y ha quedado en manos de las minorías científicas apoyadas por las aún menores minorías económicas.

Javier Flax asume el desafío de reflexionar filosóficamente sobre el acontecer científico en el libro en cuestión: *Política científica, interdisciplina y derechos humanos*. Abordar las temáticas que menciona el título desde un punto de vista filosófico es un desafío, porque el propio desarrollo tecnológico, bajo la hegemonía de la ideología del neoliberalismo, resiste ser pensado, excluye la meta-reflexión sobre sus supuestos, su organización, su distribución y su papel para alcanzar, con su mediación, la emancipación de los pueblos, es decir, liberar a las mayorías del sufrimiento por sus penurias para satisfacer estándares mínimos de calidad de vida. De este modo, indagar sobre los

presupuestos de la “cientificidad” es hacerlo sobre la representación compleja que tiene el propio conocimiento de sí mismo y, no en menor medida, su articulación con el entorno. De lo que se trata, en definitiva, es de pensar el *factum* de la política científica en su devenir, en su reconstrucción interna y externa, de modo de que la reflexión epistemológica no se transforme en una justificación endogámica. Desandar los caminos de construcción del conocimiento científico, de la tecnología y de su vínculo indisoluble con la posibilidad de aproximar los horizontes de los derechos humanos de modo filosófico supone, además, romper con cualquier pretensión de la filosofía para *bellas almas*. Flax no duda en posicionar la discusión en el ámbito de la decisión, la cual no puede imaginarse como efectuada por sujetos ajenos al tipo de configuración del conocimiento y del poder. Este *decisionismo epistémico* es saludable y recibe un tratamiento gráfico en las problemáticas *in situ* abordadas a lo largo del texto.

Flax desenvuelve minuciosamente desde el primer capítulo la trama de la interrelación entre ciencia, ideología y poder con un recurso implacable: la contundencia del caso. El tratamiento del mismo sigue aquello que se profesa, a saber, la deconstrucción dialéctica de lo que se auto-postula (por la “comunidad científica” o por los intereses de los poderes de turno) como una abstracción, una emergencia aséptica. La puesta en cuestión del efecto posibilita reconstruir sus causas, en tanto se asuma un tipo de reconstrucción compleja y no limitada a encierros dogmáticos disciplinares. Exigir de los hechos el develamiento de sus omisiones requiere un posicionamiento crítico frente a lo real. Flax no admite concesiones al respecto. Tramar un conocimiento en el marco de un conjunto de decisiones sobre la vida no puede dejar lugar para asepsias metodológicas, salvo que estas abusen de su ingenuidad o de su complicidad.

La inserción en un marco de investigación y análisis, a partir de una concepción crítica del *valor de cambio* de la tecnología en los sistemas neoliberales, supone una partición, un principio de diferencia en relación a lo que radicalmente se incluye y se excluye. Flax traduce este ideario en la expresión corporizada de las políticas científicas en Argentina durante los últimos años y posibilita una discusión crítica y fundamentada de los aciertos y los desfases, de las expresiones que desafían la lógica neoliberal y que piensan

un proyecto científico tecnológico nacional con características inclusivas, así como de las deudas y los límites que comporta en un sistema global que no admite mayores experimentos con la tecnología. El capítulo 3 -dedicado a la contraposición entre el derecho de patentes y su lógica privatista, y la democratización del conocimiento y de las bondades de la tecnología para la vida humana- da cuenta de la importancia de insertar una problemática, en apariencia restringida, en su totalidad compleja. El acceso al conocimiento, el provecho de los avances científicos que beneficiarían a la humanidad, se encuentra jaqueado por la lógica de la mercancía, que acorrala expresiones políticas y científicas que trabajen en contrario. La crítica a la economía política que subyace a la ciencia no puede ser omitida. De allí que Flax recurra aquí a dos de sus ámbitos en los que claramente se desenvuelve con soltura: la economía y el derecho. Y es en esta confluencia en donde se corrobora, además, la interdisciplina, en llamamiento del autor a la observación de la imperiosa necesidad de evitar recortes de sentido y de abordaje a problemáticas con demasiadas aristas para ser reducidas. La reducción, el reduccionismo, tal vez sea una de las claves del neoliberalismo para hacerse del control jurídico, económico, político y científico de la tecnología. Frente a ello, afirma Flax, debe instrumentarse la distinción entre las patentes de productos que hacen a la vida y a la vida digna, de aquellas que hacen al confort: “Si las patentes se basan en un acervo de conocimientos previos, mayormente públicos y resultados del financiamiento público, no debería admitirse que se establezca un monopolio sobre saberes a los que pueden llegar diferentes investigadores o equipos de investigación, sólo porque uno llegó primero” (p. 88).

En tren de esta labor de inserción en la complejidad de aquello que, intencionalmente o no, aparece en su singularidad, Javier Flax recurre a un método de investigación en las ciencias humanas nunca bien ponderado, fundamentalmente por el papel absorbente y reductor de la tradición galileana. Se trata de la abducción. Este método, impulsado en la academia por Charles S. Peirce (y extra-academia por dos famosos -y ficticiales- detectives, uno inglés, alojado en Baker Street, y otro norteamericano, proveniente de la pluma penumbrosa de Edgar A. Poe), no es usualmente ni siquiera mencionado por los libros de epistemología. Este tipo de inferencia apela a elementos que el

positivismo científico jamás estaría dispuesto a asumir como elementos claves de una investigación, tales como la herencia cognoscitiva del investigador y de la presencia *anterior* de esos elementos en la mente del mismo. Esta lectura del acto del conocimiento y de los sujetos involucrados diluye la clásica partición sujeto-objeto al dar la idea de devenir, de proceso pleno de herencias y de capacidades heurísticas que habitan en la imaginación de quien aborda el problema. No se trata, sin embargo, de avenirse al “eurekismo”, a la búsqueda de la mente genial, sino a la intervención de las hipótesis científicas concebibles e inconcebibles hasta dar con aquella que resiste el examen de sus consecuencias experimentales. Esta metodología no sólo recupera una tradición que la ciencia positiva difícilmente acepta, como lo es la imaginación y la reconstrucción minuciosa partiendo de la visión retrospectiva del efecto, sino que además tiende a democratizar la posibilidad de intervenir en la construcción de conocimiento científico: “Nuestro punto es que la abducción no requiere necesariamente de un genio especial, sino que es suficiente una inteligencia promedio recurriendo a un método combinatorio de construir configuraciones más allá del sentido común establecido” (p. 122).

En función de lo anterior, no es extraño que Flax emprenda, recién en el capítulo 5, una “historia de las ciencias”: hacerlo sin las anticipaciones previas supondría recaer en aquello que se viene señalando críticamente, a saber, la reconstrucción interna del conocimiento científico. Enajenar el saber de las ciencias del proceso cultural de su constitución, afirma el autor, hace suponer que ésta pueda existir sin interferencias ni distorsiones de la cosmovisión dominante. Abundan ejemplos históricos en el texto, una sana costumbre en las páginas del libro. En las tensiones que habita hoy la ciencia, tal vez la mayor de todas sea la intentona incesante por convertirla en mercancía. De este modo debe ser comprendido, señala Flax, que “el motor de la historia contemporánea de la ciencia no se halla en las motivaciones teóricas de los sujetos que hacen ciencia, sino que estas motivaciones genuinas sólo pueden realizarse en el marco de las políticas científicas que no queden libradas al mercado” (p. 139).

A esa necesidad de la evidencia experimental del conocimiento científico se dedica el capítulo 6. Los elementos que hasta allí se han brindado al lector permiten acompañar un estudio de caso tan caro a nuestro acontecer histórico

como lo es el sistema productivo agrario de la Argentina y de sus espejos regionales. Abordar esta temática requiere de recursos que no pueden reducirse a la parcelación disciplinar, sino que, muy por el contrario, deben ser atravesados por la investigación interdisciplinaria. Como bien se aclara, pace Rolando García, la interdisciplina no es un tipo de acceso “generalista”, sino el trabajo común desde disciplinas bien constituidas. Un objeto de estudio social, cualquiera sea, difícilmente pueda ser abarcado por una única perspectiva, salvo que, como se dijo, se realice desde un lugar de cierta soberbia epistémica o de peligrosa ignorancia respecto a los resultados de no someter a una discusión democrática los saberes que involucra.

Finalmente, en el capítulo 7, Flax se dirige específicamente a las ciencias sociales. Retoma allí la vieja y siempre renovada disputa entre las perspectivas *naturalistas* y las *comprehensivistas*, entre el enfoque del monismo y del pluralismo metodológico. La elección de uno u otro responde a marcos de comprensión que exceden al propio objeto y que, como queda dicho en el libro, requiere una visión de totalidad de los intereses y cosmovisiones que rodean al sujeto-objeto (y diluyen esta relación hasta identificar los términos). Avanzar en un conocimiento social serio -democrático, plural, intersubjetivo y sensible- sólo es posible si la ciencia es tenida por una herramienta de emancipación de aquello que afecta la dignidad humana en cualquiera de sus formas, lo que exige discutir supuestos e intereses en juego y los propios criterios de validación del conocimiento. Clarificar los supuestos valorativos que constituyen el marco epistémico, concluye Flax, es una urgencia de época. Una época que demanda posicionamientos críticos ante los poderes que incurren en la privatización y elitización de los saberes.

El conocimiento es también una disputa epistémica en sí mismo. Javier Flax invita a la reflexión desde el primer momento, construyendo con el lector un camino de reconocimiento y de democratización del saber. En definitiva, el libro *Política científica, interdisciplina y derechos humanos* es un saludable y necesario aporte a la visión crítica del conocimiento existente, del invisibilizado, y del por venir. Hecho esto desde la reconstrucción seria y fundamentada de los *supuestos ausentes*, y en la expectativa de que cualquier perspectiva que pretenda la democratización del conocimiento y de la tecnología requiere poner a la luz para avanzar en las vías de la emancipación humana.

**Gustavo Ortiz, *América Latina ¿Una modernidad diferente?*,
Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2013,
360 págs., ISBN 978-987-626-218-7
(Guillermo Recanatí)**

Esta obra es el producto de una recopilación de escritos que fueron redactados en diversas circunstancias y con diferentes fines, por lo cual, su lectura reviste cierta dificultad. No obstante, más allá de tales diferencias, los textos poseen como eje transversal, a saber: la pregunta por la *modernidad*. Los mismos son el resultado de un proyecto de investigación en el que el autor ha trabajado durante años.

Una primera aclaración básica que destaca el filósofo a fin de que, en la lectura del libro, lector y autor se encuentren en la misma sintonía, tiene que ver con la necesidad de coincidir en la idea de que la modernidad es una realidad presente en nuestro sub-continente, la cual posee uno o muchos rostros latinoamericanos.

Además, la labor investigativa de Ortiz se ha desarrollado a partir de algunos supuestos e hipótesis subyacentes en el mencionado proyecto. Un primer supuesto es que dicha investigación asume críticamente el pensamiento de Habermas, quien, a su vez, retoma y amplía los análisis de Weber acerca de la constitución de la modernidad europea. Una segunda suposición es que, si bien la modernidad europea resulta una referencia obligada, existen otros modos de darse, como es el caso de la/s modernidad/des latinoamericana/s.

El autor se inclina desde el comienzo por una noción de modernidad comprendida como proceso histórico que se desarrolla de una manera particular según el lugar, la/s cultura/s, las relaciones sociales, las circunstancias, etcétera. Por lo tanto, estaríamos frente a un fenómeno plural y complejo que merece un estudio interdisciplinario que tenga en cuenta los diferentes factores que confluyen en dicho proceso. En América Latina nos encontramos, de hecho, con una concreción de la modernidad diferente de otras que se han llevado a cabo en diversas regiones del mundo. Ahora bien, la pregunta por *nuestra modernidad* resulta relevante para el filósofo cordobés, ya que nos ayuda en el auto-esclarecimiento de los actores sociales, en la constitución de la propia identidad socio-cultural, en la integración de las

instituciones y en las estrategias de desarrollo regional a nivel nacional e internacional.

Además de los mencionados supuestos, Ortiz expone dos hipótesis procedimentales para tener en cuenta en la lectura de esta obra. En primer lugar, la idea de que la cuestión de la modernidad latinoamericana puede abordarse a partir del análisis de los textos que reflejan al respecto las diferentes perspectivas tanto filosóficas como sociológicas; en segundo lugar, entiende que tal problemática se puede ver reflejada de modo particular en los procesos políticos, en las expresiones religiosas, en la manera de organizarse los Estados, en las prácticas educativas y científicas y en la actividad económica.

Existe, para el autor, una racionalidad propia de América Latina, la cual le ha ido dando forma a las acciones y relaciones sociales desde la época de la colonización española. El pensamiento que ha analizado y tematizado esta racionalidad y tales acciones sociales es un pensamiento auténticamente filosófico. La razón filosófica, entiende Ortiz, es universal, aunque históricamente situada, y tal historicidad puede ser objeto de estudio de las ciencias sociales. Es por eso que, atendiendo a tal universalidad, toma como referencia a diferentes filósofos (incluso europeos) para pensar lo latinoamericano. Este recurso a pensadores del “centro” para pensar desde la “periferia” fue una de las críticas planteadas a Ortiz en su momento.

Frente a quienes consideran que el proceso histórico hacia la modernidad ha sido el mismo en Europa y en Latinoamérica, el autor expresa que el modelo de racionalidad teleológica que se desarrolló en Europa, Estados Unidos y en los demás países capitalistas no tuvo en América Latina la misma intensidad. Nuestro Sub-Continente careció del avance tecnológico y científico que se dio en los países desarrollados, movidos por el impulso de un capitalismo de impronta imperialista. A aquellos que enfatizan en una “auténtica” identidad latinoamericana perteneciente a los pueblos originarios o a los sectores populares, Ortiz responde que no debemos olvidar que tales identidades son siempre constructos históricos y que en América Latina se ha dado un histórico entrelazamiento entre las culturas de los pueblos originarios y de aquellos que han pasado por la modernidad (aunque con seguridad el autor consideraba implícitas en estas expresiones a las culturas afroamericanas, no obstante, no

las incluye explícitamente). Además, haciendo alusión a una crítica con rasgos marxistas, que desde Latinoamérica critica la fase imperialista del capitalismo (al que Marx consideró como condición para el advenimiento del socialismo), el autor aclara que es metodológicamente necesario mantenerse fieles a las condiciones históricas desde donde se realiza la crítica. El filósofo cordobés apunta a llevar a cabo reconstrucciones hermenéuticas de los sentidos y significados propios de los acontecimientos históricos latinoamericanos, a fin de que podamos enfrentar el futuro desde el reconocimiento de la dimensión normativa que se encuentra presente y en acción en las muy diversas relaciones sociales conformadas (históricamente) en la actual América Latina.

A partir de estos supuestos, Ortiz realiza una deconstrucción histórica a lo largo de la obra acerca de la manera como se ha dado la modernidad en el “Nuevo Continente”. Los artículos que componen cada capítulo del libro son presentados tal como fueron apareciendo en el proceso de investigación.

Al comienzo hace referencia al pensamiento de Weber sobre la religión y la vinculación que establece entre el calvinismo y el capitalismo para relacionarlo con la modernidad en América Latina. Luego se sumerge en la disputa entre Bartolomé de Las Casas y Sepúlveda acerca del indio y la importancia de esta polémica en la que se vislumbra el comienzo de un nuevo tiempo histórico, la modernidad latinoamericana. A partir de aquí, en los capítulos siguientes analiza la cuestión de la alteridad de América Latina y la problemática de su identidad, así como la actualidad de la discusión acerca de la soberanía de los pueblos en tiempos de independencia, la amenaza permanente de los poderes externos denominados comúnmente como “imperialismos”, el rol que ha tenido –y tiene– la Iglesia Católica en su relación (muchas veces poco feliz) con los Estados y el vínculo entre las revoluciones independentistas con la Ilustración y el iusnaturalismo europeos. En los últimos capítulos, las temáticas rondan en torno a la noción de modernidad latinoamericana propiamente dicha, al cambio social (el autor reflexiona aquí desde la interpretación y perspectiva de Gino Germani en relación con Weber y Habermas), al abordaje sociológico en América Latina (su historia y la conciencia de nuestra identidad), a la política, la democracia y la participación ciudadana, para concluir con un texto en homenaje a Juan Carlos Scannone, al que denominó: “¿Existe un modo latinoamericano de hacer filosofía?”

El conjunto de los artículos recopilados en este libro nos introduce en una problemática que, sin ser novedosa, encierra una complejidad de tal magnitud, que se actualiza y renueva en cada discusión. El aporte que Gustavo Ortiz ha hecho al pensamiento filosófico latinoamericano resulta indiscutible. Sus investigaciones y reflexiones a partir de filósofos actuales de un lado y del otro del océano, nos previene de caer en extremismos inútiles y reductivos. El presente texto, en particular, es un ejemplo de tanto esfuerzo de un pensador latinoamericano, que con honestidad intelectual ha reflexionado sobre nuestra realidad, y lo ha hecho con compromiso, buscando realizar un aporte significativo para el *pensamiento* y la *acción* de las próximas generaciones. Ese ha sido su principal legado.