



LA LUCHA POR UNA “CIUDAD DEL DIÁLOGO”.

Albert Camus, la ética del discurso y la crisis de la democracia liberal

The struggle for a "city of dialogue". Albert Camus, discourse ethics and the crisis of liberal democracy

Der Kampf um eine "Stadt des Dialogs". Albert Camus, die Diskursethik und die Krise der liberalen Demokratie

Hans Schelkshorn

Institut für Interkulturelle Religionsphilosophie, Universität Wien, Austria

johann.schelkshorn@univie.ac.at

Recibido: 11-12-2020

Aceptado: 07-02-2021

Hans Schelkshorn estudió teología, filosofía y filología clásica en Viena y Tubinga. Es Magíster en teología (1984) y Doctor en Filosofía (1994). Desde 1990 se desempeña como Asistente en el Instituto de Filosofía Cristiana de la Facultad de Teología Católica de Viena. Desde el año 2000 es profesor adjunto en el Instituto de Filosofía Cristiana y, desde 2007, profesor asociado (ao. Prof.) por Habilitación. Ha sido Director interino del instituto desde abril a julio de 2016, y su Director desde octubre de 2016. A partir del semestre de invierno de 2019 es profesor titular de la cátedra. Sus investigaciones se centran en las teorías filosóficas de la modernidad, la filosofía latinoamericana, la filosofía intercultural, la relación entre la ética del discurso, la filosofía de la liberación y la ética y la filosofía de la religión.

Resumen

La teoría del discurso de Frankfurt fundada por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas siempre se ha separado estrictamente de la filosofía existencial francesa. Para Apel y Habermas, Sartre todavía estaba apegado a la filosofía de la conciencia y a un decisionismo moral. Sin embargo, ambas acusaciones acortan el complejo pensamiento de Jean-Paul Sartre y Albert Camus.

Camus, en particular, desarrolla su pensamiento desde el principio sobre la base de una filosofía de la comunicación lingüística. En *L'homme révolté* (1951), Camus presenta una justificación de la ética que anticipa aspectos centrales de la ética del discurso posterior, como el instrumento de la autocontradicción performativa. Además, la ética dialógica de Camus contiene elementos que son significativos para los debates actuales sobre modificaciones de la ética del discurso.

Palabras clave: *Filosofía práctica; Filosofía política; Existencialismo, Ética del discurso, Escuela de Frankfurt.*

Abstract

The Frankfurt School of communicative reason founded by Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas has always separated itself from the French existential philosophy. For Apel and Habermas, Sartre was still attached to the philosophy of consciousness and a moral decisionism. However, both accusations shorten the complex thinking of Jean-Paul Sartre and Albert Camus.

This article shows that Camus based his thinking from the very beginning on the in a philosophy of linguistic communication. In *L'homme révolté*, Camus presents a rational foundation of ethics that anticipates central aspects of later discourse ethics such as the instrument of performative self-contradiction. In addition, Camus' dialogical ethics contains elements that are significant for the current debate on modifications of discourse ethics.

Keywords: *Practical philosophy; Political philosophy; Existentialism; Discourse ethics; Frankfurt School.*

Zusammenfassung

Die von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas begründete Frankfurter Diskurstheorie wurde stets strikt von der französischen Existenzphilosophie getrennt. Für Apel und Habermas war Sartre noch der Philosophie des Gewissens und dem moralischen Decisionismus verhaftet. Beide Vorwürfe verkürzen jedoch das komplexe Denken von Jean-Paul Sartre und Albert Camus.

Vor allem Camus entwickelt sein Denken von Anfang an auf der Grundlage einer Philosophie der sprachlichen Kommunikation. In *L'homme révolté* (1951) legt Camus eine Begründung der Ethik vor, die zentrale Aspekte der späteren Diskursethik vorwegnimmt, wie etwa das Instrument des performativen Selbstwiderspruchs.

Hans Schelkshorn: La lucha por una "ciudad del diálogo". Albert Camus, la ética del discurso y la crisis de la democracia liberal. Título. Sección: Artículos.

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 6, 2021

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC-SA 4.0

Darüber hinaus enthält Camus' dialogische Ethik Elemente, die für aktuelle Debatten über Modifikationen der Diskursethik bedeutsam sind.

Schlüsselwörter: *Praktische Philosophie; Politische Philosophie; Existenzialismus; Diskursethik; Frankfurter Schule.*

Introducción

Tras la caída de los sistemas estalinistas en 1989, Francis Fukuyama festejaba a la democracia liberal como el punto final del desarrollo ideológico de la humanidad. (Fukuyama, 1989) Apenas unas pocas décadas más tarde, el proyecto de la democracia jurídico-estatal aparece repentinamente como un episodio regional de occidente. En amplios sectores de la sociedad mundial actual, particularmente en China, Rusia y Turquía, han surgido regímenes autoritarios que extienden su poder de manera constante tanto hacia adentro como hacia fuera de sus fronteras. Pero también en los mismos estados occidentales se está poniendo en cuestión a la democracia liberal mediante movimientos populistas. Con la victoria electoral de Donald Trump se ha visto incluso conmovido hasta sus cimientos el sistema democrático de los EEUU, que siempre se veía a sí mismo como un baluarte del "mundo libre", disfrazando sus intereses imperiales al mismo tiempo.

Los movimientos populistas no solo lanzan sus críticas contra determinados desarrollos fallidos de las democracias occidentales, sino que cuestionan el concepto mismo de una democracia liberal construida sobre la base de los derechos humanos. Alain de Benoist, el teórico de la Nueva Derecha en Francia, aboga por una "democracia orgánica" sobre la base de la homogeneidad étnica. (Benoist 2016) La idea de derechos humanos universales es, según de Benoist, un producto ideológico de la Cristiandad y del Iluminismo que priva de manera ilegítima al individuo de sus trazos étnicos. (Benoists 2011)

El Estado iliberal ya no constituye hoy meramente una idea de pequeños grupos de intelectuales de la neo-derecha. El concepto de una "democracia orgánica" se ha

vuelto actualmente la matriz ideológica de numerosos partidos etno-nacionalistas. Con el ejemplo de Viktor Orban, el modelo de un Estado iliberal que tiene su constitución correspondiente, se ha vuelto una realidad incluso dentro de la Unión Europea. Se trata de un modelo que sirve de referencia para numerosos partidos de la neo-derecha, tanto de este como del otro lado del Atlántico. (Schelkshorn, 2018)

La disputa ideológica en torno de la democracia liberal deja al descubierto los déficits fundacionales de importantes corrientes de la filosofía política de la post-guerra. A partir de la victoria electoral de Donald Trump, la idea preconizada por Richard Rorty de la “cultura política de EEUU” como fundamento de una filosofía política se ha tornado más que vacía. La identificación post-estructuralista entre juegos de poder y de verdad resulta nula frente a estas ideologías iliberales. Los intelectuales de la neo-derecha logran encontrar sostén en su crítica a la hegemonía de la democracia “liberal” incluso en filósofos como Michel Foucault.¹ Las filosofías culturalistas se pierden, por el contrario, en la maleza de las líneas de conflicto inherentes a la sociedad, que atraviesan fronteras tanto culturales como geográficas. En numerosas regiones se enfrentan hoy dirigentes autoritarios, movimientos democráticos y grupos fundamentalistas.

Una modernidad global, en la que se entretajan de manera inevitable conflictos regionales con estructuras globales de poder, exige –y este era uno de los puntos centrales del pensamiento de Karl-Otto Apel – una ética universal. A partir del cuestionamiento explícito de una democracia basada en los derechos humanos es que adquieren nueva actualidad las reflexiones fundantes de una Ética del Discurso, que, sin embargo, ha sido más recientemente descartada como remanente anacrónico de un discurso filosófico superado.

Las difíciles preguntas que plantea un fundamento ético se agudizan cuando la mirada sobre los Estados occidentales se hace externa. Por cierto, el espíritu de una crítica iluminista ya se ha globalizado desde hace mucho tiempo. Karl-Otto Apel lo

¹ Así por ejemplo Schöpfplin (2016), que defiende el estado antiliberal de Orbán en Hungría.

había señalado una y otra vez, no sin razón, en miles de conferencias que se llevan a cabo todos los días en el marco de la actual sociedad mundial.

En la cuestión del fundamento de una ética universal, la Ética del Discurso se encuentra, no obstante, profundamente escindida. Según Jürgen Habermas, la filosofía podría justificar por sí misma el discurso práctico de un *moral point of view*. La pregunta ante la razón de por qué deberíamos ser morales, según Habermas, o bien es redundante, o bien desborda las posibilidades de un pensamiento metafísico.

La Ética del Discurso de Habermas se limita, de hecho, a una función orientadora para personas que ya viven en una democracia jurídico-estatal. En numerosas regiones del globo existen todavía seres humanos en lucha por un orden democrático. En las revueltas las personas se enfrentan a la violencia autoritaria, a menudo también con el riesgo de la pérdida de la libertad y de la propia vida. En Siria, las personas hicieron demostraciones pacíficas durante meses a favor de más democracia, aun cuando la policía disparaba todos los días contra manifestantes desarmados. En numerosos países, como por ejemplo Turquía, Irán o Rusia, las cárceles se encuentran llenas de presos políticos, incluyendo a periodistas, políticos de la oposición o diversos actores de la sociedad civil.

A diferencia de Habermas, Karl Otto-Apel se planteaba en la así llamada Parte B de su Ética del Discurso, que Habermas consecuentemente rechazaba, la difícil pregunta por una praxis moral en un contexto de relaciones de violencia. Dentro del área de deberes de la Ética del Discurso, para Apel se encuentra también la lucha por la producción de condiciones históricas reales para la solución discursiva de los conflictos, una lucha en la que la violencia en tanto que *ultima ratio* no debe ser del todo descartada. (Apel, 1973, p. 426-435; Habermas, 1991, p. 195-199)

Ante la cuestión de si Apel puede sostener con la pragmática trascendental también el peso de la fundamentación de su exigente versión de una Ética del Discurso, ya se habían planteado serios reparos desde los comienzos, no solo desde afuera sino también desde el interior de dicha Ética. Albrecht Wellmer había hecho notar, no sin razón, que las normas del discurso no coinciden por fuerza con las normas morales.

Hans Schelkshorn: La lucha por una "ciudad del diálogo". Albert Camus, la ética del discurso y la crisis de la democracia liberal. Título. Sección: Artículos.

Ética y Discurso ISSN 2525-1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 6, 2021

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

(Wellmer, 1986, p. 106ss.) La coerción trascendental debe ser diferenciada, según Marcel Niquet, de la incondicionalidad de una exigencia moral. (Niquet, 2002, p. 163-172) Eso significa: las normas del discurso fijan “meramente” las condiciones de racionalidad de una ética post-convencional; la fundamentación de una teoría discursiva de la moral puede en última instancia ser desplegada solamente a través de una interpretación de conceptos morales encarada de manera intercultural y hermenéutica. (Schelkshorn, 2004) Ante los límites de una reflexión fundante para una pragmática trascendental, en los últimos tiempos han sido llevados a cabo valiosos intentos de reconstruir el núcleo moral originario de la Ética del Discurso a partir de Emmanuel Lévinas o de Charles Taylor, y de unirlos a las normas discursivas. (Buddeberg, 2011; Lovelli, 2017) La problemática de una praxis que establezca antes que nada las condiciones empíricas para una solución consensual de los conflictos ya había sido discutida durante años de manera exhaustiva mediante los diálogos de Apel con la Ética de la Liberación de Enrique Dussel. (Schelkshorn, 1997)

Bajo esa perspectiva es que deseo a continuación presentar algunos esbozos para una ética dialógica hechos por Albert Camus. El foco en Camus puede llegar a sorprender en un primer momento. La Ética del Discurso se ha diferenciado desde su origen de modo decisivo del existencialismo francés, mayormente identificado con el decisionismo de Sartre. (Apel, 1973, p. 373) En ese contexto no prosperó – desgraciadamente – una discusión con Albert Camus. Sin embargo, Camus, como se demostrará a continuación, anticipó en “*L’homme revolté*” (1951) ideas centrales para la Ética del Discurso mediante su instrumentación de la réplica performativa. Por lo tanto, la discusión con Camus no solo reviste interés de tenor histórico-filosófico. Camus desarrolla su ética dialógica desde la experiencia de la Resistencia. En el centro de su ética se coloca la lucha por un orden democrático, es decir, por una “*cit  du dialogue*” (Camus, 1965, p. 374) en un contexto de extrema violencia. La síntesis de Camus de revuelta y diálogo contiene sagaces e inspiradoras perspectivas para el desarrollo de una  tica del Discurso, en vistas a las luchas sociales contra nuevas formas de autoritarismo en las sociedades globales contemporáneas.

Hans Schelkshorn: La lucha por una “ciudad del diálogo”. Albert Camus, la  tica del discurso y la crisis de la democracia liberal. Título. Sección: Artículos.

 tica y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de  tica del Discurso – Año 6, 2021

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC-SA 4.0

1. La torsión de lo absurdo por Albert Camus: La autocontradictoriedad de la negación absoluta²

Albert Camus diferenció siempre su pensamiento de una “Filosofía del Absurdo”. El absurdo era para Camus, como queda aclarado ya al comienzo de *El mito de Sísifo* (1942)³, un punto de partida, pero de ninguna manera un punto de llegada de su pensamiento.⁴ No obstante, había quedado flotando extrañamente la pregunta por la moral en un ensayo anterior sobre lo absurdo. Lo absurdo para Camus no pertenece al terreno del delito. Sin embargo, en el ámbito de lo absurdo “todas las experiencias son indiferentes, la del deber es tan legítima como cualquier otra”. En consecuencia, Camus coincide con André Gide en que “Se puede ser virtuoso por capricho” (MS, p. 33).

El terror del nacionalsocialismo (así como el del estalinismo), apartó a Camus de la ligereza estética de un Nietzsche en su vínculo con la moral. Lo condujo a una discusión más intensa con la cuestión por la moral. Ya en los primeros fragmentos de *El hombre rebelde*⁵, Camus desarrolla en breves esbozos la fundamentación filosófica de una moral.

Camus se coloca ante la difícil tarea de, por un lado, mantener lo absurdo como punto de partida, y, por el otro, exponer el fundamento para una moral de la justicia, con el que poder superar un decisionismo nihilista. Puesto que el recurso para una jerarquía de valores objetiva, sea la del derecho natural cristiano o la de una ética material como la planteada por Scheler, implicaba un salto ilegítimo por afuera de la finitud de la razón humana, Camus parte nuevamente de la base de la experiencia del absurdo que ya en *El mito de Sísifo* había sido descrita como una *superación* hacia una aceptación de la vida:

² Una versión anterior de los párrafos 1 al 3 ha aparecido en Schelkshorn (2014, p. 108-110; 223-120).

³ En lo que sigue, se cita como MS.

⁴ Véase MS, p. 2: “Pero es útil advertir, al mismo tiempo, que lo absurdo, tomado hasta ahora como conclusión, es considerado en este ensayo como un punto de partida”.

⁵ En lo que sigue, se cita como HR.

Pero es claro que, al mismo tiempo, ese razonamiento admite la vida como el único bien necesario, pues permite precisamente esa confrontación y sin ella la apuesta absurda no tendría apoyo. Para decir que la vida es absurda la conciencia necesita estar viva. (HR, p.12)

Mientras que en *El mito de Sísifo* ese salto precipitado, es decir, la fuga ante el absurdo, representaba el problema principal (MS, p. 15-25), en *El hombre rebelde* Camus advierte ahora sobre todo una persistencia problemática en permanecer en el absurdo: “desde el momento en que se pretende mantenerse en el absurdo”, se descuida “su verdadero carácter, que consiste en ser una jornada vivida, un punto de partida, el equivalente en la existencia de la duda metódica de Descartes. Lo absurdo en sí mismo es contradicción”. (HR, p. 13ss.). Aún más: lo absurdo en tanto que negación absoluta, es decir, “considerado como regla de la vida”, en tanto que regla de la vida (HR, p. 15) – y no como punto de partida – puede ser entendido realmente, según Camus, como contradictorio, en dos sentidos.

En primer lugar, la negación absoluta es una contradicción “en su contenido, pues da valor al querer mantener la vida, cuando vivir es en sí un juicio de valor. Respirar es juzgar” (HR, p. 14). En segundo lugar, la negación absoluta es también una contradicción en la “expresión”. Puesto que: “Toda la filosofía de la no-significación vive de una contradicción por el hecho mismo de expresarse. Da así un mínimo de coherencia a la incoherencia, introduce consecuencia en lo que, de creerla, no la tiene. El hablar repara” (HR, p. 14).

Sin todavía poder recurrir a la Teoría del acto de habla de Austin, Camus refuta el nihilismo radical a través del argumento de la contradicción pragmática: el acto de habla que dice “yo sostengo que nada tiene sentido” es para Camus contradictorio en sí mismo, ya que en toda afirmación inevitablemente se plantea una pretensión de sentido, por lo menos para el acto de habla en sí. La negación absoluta es por lo tanto un fenómeno liminal, que no se deja ni vivir ni expresar sin réplica. Puesto que también el suicidio individual puede llegar a tener un mensaje y, por ende, un sentido para otros, la negación *absoluta* debería conducir a un suicidio tácito, en el que al mismo tiempo todos los demás serían eliminados. “La negación absoluta no se agota

con el suicidio. Sólo puede agotarla la destrucción absoluta, de sí mismo y de los demás” (HR, p. 13).

Con la evidencia de la contradicción en sí de la negación absoluta recién se hace posible dejar asentado un posible fundamento de la moral. El paso del problema del suicidio individual a la atención moral del otro se produce para Camus en la afirmación de la vida humana inherente al absurdo, a la que se restringe atendiendo a cada individuo, es decir a su propia vida, no sin violencia. “Desde el instante en que este bien se reconoce como tal, es al de todos los hombres. No se puede dar una coherencia al asesinato si se la niega al suicidio” (HR, p. 12).

2. La revuelta de los esclavos y la “naturaleza humana”

La voluntad básica para nosotros de afirmación de la vida, como expone Camus en un siguiente y decisivo texto de su fundamento de la moral, debe ser mejor interpretada en el contexto de las relaciones sociales del presente histórico actual. El presente está determinado, según Camus, por definiciones histórico-filosóficas de la moral, que la humanidad trasladó a la “época de esclavos” (HR, p. 48).

El pensamiento histórico debía librar al hombre de la sujeción divina, pero esta liberación le exige la sumisión más absoluta al devenir. Se recurre entonces a la permanencia del partido como anteriormente se recurría al altar. Por eso la época que osa llamarse la más rebelde no da a elegir sino conformismos. La verdadera pasión del siglo XX es la servidumbre. (HR, p. 218)

Puesto que la filosofía no puede ser construida de antemano sobre valores o principios inmutables, Camus busca en las luchas por el reconocimiento la base por una fundamentación de la moral. Pero mismo antes de que se llegue a una lucha por el reconocimiento, la víctima de las relaciones de dominación se entrega “a esa desesperación en que se acepta una situación, aunque se la juzgue injusta. Callarse es dejar creer que no se juzga ni se desea nada y, en realidad, es no desear nada en efecto” (HR, p. 18). No obstante, el muro del silencio puede estallar en cualquier momento. “Un esclavo, que ha recibido órdenes durante toda su vida, juzga de pronto inaceptable una nueva orden” (HR, p. 17). Con el rechazo de lo insostenible cambia la relación entre el amo y el esclavo de manera fundamental: el esclavo, que hasta el

momento marchaba “bajo el látigo del amo”, repentinamente se pone de pie. Allí se ubica según Camus el movimiento originario de la “revuelta”: “El rebelde (es decir, el que se vuelve o revuelve contra algo), da media vuelta” (HR, p. 18). Si es posible hablar de valores morales, entonces deberían ser buscados, según Camus, en el movimiento de la revuelta y no en un mundo inteligible. La rebelión no solo contiene un “no” en el sentido de un “rechazo categórico de una intrusión juzgada intolerable”, sino al mismo tiempo un sí, a saber: “en la certidumbre confusa de un buen derecho; más exactamente, en la impresión del rebelde de que ‘tiene derecho a...’ ” (HR, p. 17). La revuelta de los esclavos, por ende, no debe ser confundida con el resentimiento de los débiles (Nietzsche), para los que se trataría meramente de una inversión de las relaciones de dominación⁶.

El esclavo, en el instante en que rechaza la orden humillante de su superior, rechaza al mismo tiempo el estado de esclavo. El movimiento de rebelión lo lleva más allá de donde estaba en la simple negación. Inclusive rebasa el límite que fijaba a su adversario, y ahora pide que se le trate como igual. (HR, p. 18)

El sujeto de la vuelta, en la medida que se yergue como un igual, afirma una parte de su sí mismo que hasta ese momento había sido desdeñada o ignorada. En pocas palabras: en la revuelta se trata de “[E]sa parte de sí mismo que quería hacer respetar” (HR, p. 18). Pero esa “parte de sí mismo” no solo involucra, según Camus, la vida nuda del afectado, sino también un valor que alude a los protagonistas de la revuelta de dos maneras. En primer lugar, hace un llamamiento tácito al/la sujeto/a de la revuelta, en la medida en que este/a se yergue como igual, a un valor que simplemente no le pertenece. „Obra, por lo tanto, en nombre de un valor que, aun siendo todavía confuso, al menos tiene de él el sentimiento de que le es común con todos los hombres“ (HR, p. 19). Esto significa que en la revuelta el individuo pone en acción un movimiento en el que no solo se restablece su propia dignidad sino también la dignidad de los amos, si es que se compromete en una relación de iguales. En palabras de Camus: „Al asignar a la opresión un límite más acá del cual comienza la dignidad común a todos los hombres, la rebelión definía un primer valor. Ponía en la primera

⁶ Véase HR, p. 21ss., en donde Camus se confronta con el análisis del resentimiento de Scheler.

fila de sus referencias una complicidad transparente de los hombres entre ellos, una contextura común, la solidaridad de la cadena, una comunicación de ser a ser que hace a los hombres semejantes y unidos” (HR, p. 259ss.). La posibilidad de una relación igualitaria abierta a partir de la revuelta logra al mismo tiempo un espacio para un diálogo libre de violencia, en el que se logra superar la mudez de la relación de dominación:

La complicidad y la comunicación descubiertas por la rebelión no pueden vivirse sino en el diálogo libre [...] Platón tiene razón contra Moisés y Nietzsche. El diálogo a la altura del hombre cuesta menos caro que el evangelio de las religiones totalitarias, monologado y dictado desde lo alto de una montaña solitaria. (HR, p. 262)

El diálogo, que supera la “plaga del silencio” -a saber “la servidumbre, la mentira y el terror” (HR, p. 262)- se entiende de acuerdo con Camus no solo como una conversación sin compromiso o simple parloteo, sino como una confrontación argumentativa en la que puedan ser probados y juzgados las exigencias y los derechos concretos. “La libertad, precisamente, no puede imaginarse sin la facultad de decir claramente qué es lo justo y lo injusto, de reclamar el ser entero en nombre de una parcela de ser que se niega a morir” (HR, p. 269). Puesto que, “[No] hay derecho sin expresión de ese derecho. El hecho de que el derecho se exprese sin esperar significa la probabilidad de que, tarde o temprano, la justicia que él fundamenta venga al mundo” (HR, 269). El derecho a la crítica, es decir a la posibilidad de aportar nuevos argumentos, no debería ser limitado de modo temporal, según Camus. La revuelta “conservaría al derecho la posibilidad permanente de expresarse. Esta define una conducta con respecto a la justicia y la libertad” (HR, p. 269).

3. La “moral de la revuelta” y la Ética del Discurso

La Teoría del Discurso de Frankfurt se distanció claramente desde sus comienzos del existencialismo. Para Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas el existencialismo se encontraba atrapado desde el punto de vista del método en la Filosofía de la conciencia, y desde la teoría moral en un decisionismo sin normas. Sin embargo, ambos reproches atraviesan el pensamiento de Camus.

Hans Schelkshorn: La lucha por una “ciudad del diálogo”. Albert Camus, la ética del discurso y la crisis de la democracia liberal. Título. Sección: Artículos.

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 6, 2021

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC-SA 4.0

Ya en *El mito de Sísifo* Camus demarca su pensamiento categóricamente de las formas de reflexión sin lenguaje, sea las de un reconocimiento del ser o de las ideas, sea la de la comprobación del yo del *cogito* cartesiano. „Pues sí, salvando el abismo que separa el deseo de la conquista, afirmamos con Parménides la realidad del Uno (cualquiera que sea), caemos en la ridícula contradicción de un espíritu que afirma la unidad total y prueba con su afirmación misma su propia diferencia y la diversidad que pretendía resolver. Este otro círculo vicioso basta para ahogar nuestras esperanzas” (MS, 10). A partir de ahí – en cercanía objetiva con Apel, aunque con otro acento puesto en el contenido-, Camus emprende una reconstrucción desde la filosofía del lenguaje del *cogito* cartesiano. Mientras que, según Apel, con la articulación de lenguaje de la duda radical es posible esquivar en principio el solipsismo de Descartes, puesto que cada expresión lingüística se mueve desde un comienzo en un espacio social (Apel 1987, p. 182ss.), Camus problematiza la infalibilidad del *ego cogito* en vistas a la polisemia de toda expresión de lenguaje.

Pues si trato de captar ese yo del cual me aseguro, si trato de definirlo y resumirlo, ya no es sino agua que corre entre mis dedos... Este mismo corazón mío me resultará siempre indefinible. Entre la certidumbre que tengo de mi existencia y el contenido que trato de dar a esta seguridad hay un foso que nunca será colmado. Seré siempre extraño a mí mismo. (MS, p. 10)

En la refutación de la negación absoluta Camus anticipa *de facto*, como ya se ha mencionado, el teorema de la autocontradicción performativa que sobre todo en la fundamentación de Apel de la Ética del Discurso adquiere un significado central. Sin embargo, Camus no propone todavía una teoría sistemática de la exigencia de validez (verdad, exactitud normativa, inteligibilidad, autenticidad), ni una reformulación del imperativo categórico, aunque ya en la refutación de la negación absoluta distingue claramente entre dos exigencias de validez, a saber, entre una exigencia de validez de sentido y una exigencia de verdad. Además, en la refutación de la negación absoluta, Camus introduce un nuevo aspecto frente a la Ética del Discurso.

En primer lugar, Camus extiende la concepción teórica de la racionalidad de la exigencia de validez hacia una dimensión corporal. La pulsión de supervivencia posee en sí un “juicio”, vale decir un imperativo de continuar la vida. Esa exigencia había sido

subestimada, según Camus, por los así llamados “filósofos del absurdo”, con lo que había quedado imbricada en una contradicción ridícula: no se puede, de acuerdo con Camus, renegar en voz alta el sentido de la vida y al mismo tiempo continuar alegremente la propia existencia en una villa al borde del mar o en la lejana África. En segundo lugar, no resulta obvio para Camus – luego de la muerte de Dios, o según la terminología habermasiana en el marco de un pensamiento post-metafísico –, sostener bajo ningún concepto exigencias de validez. Puesto que el ser humano se encuentra en un universo mudo, que existió durante millones de años sin trazas de vida humana y que probablemente siga existiendo durante un tiempo imposible de determinar luego de esta, para Camus cada exigencia de validez supone un acto de revuelta, vale decir, un acto en el que el ser humano se eleva y le hace frente a ese mundo silencioso. En una sociedad tradicional, en la que los procesos de reflexión se realizan todavía mediante mitos o tradiciones religiosas, la revuelta no encuentra aún su “lugar”. Puesto que “[S]i en el mundo sagrado no se encuentra el problema de la rebelión, es porque, en verdad, no se encuentra en él ninguna problemática real, pues todas las respuestas han sido dadas de una vez” (HR, p. 24). Si, por el contrario, el hechizo de lo sagrado se rompe, sucede, según Camus, lo contrario, “toda interrogación, toda pregunta es rebelión” (HR, p. 24), puesto que en cada acto de habla se eleva una exigencia de validez imprescindible. En *El hombre rebelde*, Camus extiende el espectro de la exigencia de validez al ámbito de la moral. “La rebelión nace del espectáculo de la sinrazón ante una condición injusta e incomprensible” (HR, p. 15).

Con las exigencias de validez a favor de la justicia y la transparencia, la revuelta apunta a una transformación de las relaciones amo-esclavo en una vinculación igualitaria, vale decir, dialógica. El diálogo no es meramente un medio valorativo neutral de la comunicación, sino que, como lo había puesto de relieve Camus unos veinte años antes que la *Ética del Discurso*, incluye condiciones de contenido normativas, sobre todo en lo que respecta a la no violencia, la veracidad y la posibilidad de aportar nuevos argumentos. La vertebración normativa de la moral de la

Hans Schelkshorn: La lucha por una “ciudad del diálogo”. Albert Camus, la ética del discurso y la crisis de la democracia liberal. Título. Sección: Artículos.

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 6, 2021

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC-SA 4.0

revuelta, mediante la que Camus formulaba una crítica despiadada a los totalitarismos de su tiempo, está compuesta de las así llamadas reglas del discurso, que superan las “plagas del silencio”.

La proximidad entre la moral de la revuelta de Camus y la Ética del Discurso se destaca al mismo tiempo con toda claridad en su crítica a la filosofía política de Rousseau. Según Rousseau, el Estado se fundamenta en la voluntad general (*volonté générale*), más precisamente en los debates públicos y vividos cotidianamente en gran medida a partir de las costumbres y virtudes intactas de una sociedad civil concreta. Tanto Camus como Habermas critican la intención de Rousseau de blindar lo más posible de toda crítica a la voluntad general. En una sociedad pluralista, según Habermas, no es posible construir la soberanía popular sobre la idea “ética” de un pueblo previamente acordado. La práctica de una autonomía política se asegura más bien “a través de la forma de comunicación de una construcción discursiva tanto de la opinión como de la voluntad” (Habermas, 1992, p. 133). A la comprensión republicana de Rousseau de la voluntad general, que se construye más bien sobre un “consenso del corazón que de los argumentos” (Habermas, 1990, p. 44), opone Habermas una idea discursivamente vaga de la soberanía popular en el sentido de una “reproducción relativa al yo de la cosa pública”. “La idea de una soberanía popular se desmaterializa de ese modo [...] Una soberanía popular vuelta anónima y desobjetivizada, reducida a la intersubjetividad, se retira hacia el procedimiento democrático y las exigentes condiciones comunicativas de su implementación” (Habermas, 1992, p. 627).

Camus se refiere al concepto rousseauiano de la soberanía popular a la luz del Terror de Saint-Just, que “ha hecho entrar en la historia las ideas de Rousseau” (MR, p. 111). En el Contrato Social Rousseau destruye la soberanía sagrada del rey en nombre de la razón y sus principios. Pero en su búsqueda de una fundamentación racional de la legitimidad del poder político, Camus opina que Rousseau excede los límites de la razón humana. Aunque el poder no se origina más en la arbitrariedad de los monarcas sino en el “consentimiento general” (HR, p. 108), Rousseau allana el camino para una

sacralización del poder político, como también se expresa de manera evidente en los atributos de la *volonté générale* (“absoluto, sagrado, inviolable”, HR, p. 109).

La base para la divinización de la soberanía popular yace, según Camus, en la “revelación” de Rousseau, a saber, en la conclusión de la bondad natural de los seres humanos. „Si el hombre es naturalmente bueno, si en él la naturaleza se identifica con la razón, expresará la excelencia de la razón, con la única condición de que se exprese libre y naturalmente” (HR, p. 109). Esa es la razón por la cual Camus opina que la *volonté générale* coincide con la razón universal: „La voluntad general es, ante todo, la expresión de la razón universal, que es categórica. Ha nacido el nuevo Dios” (HR, p. 109). Del mismo modo que la sacralidad de la soberanía monárquica, así también la sacralización de la voluntad general bloquea el campo de la justificación discursiva desde un principio. “La ley puede reinar, en efecto, mientras es la ley de la Razón universal. Pero no lo es nunca y su justificación se pierde si el hombre no es bueno naturalmente” (HR, p. 123).

La necesidad de una justificación se produce de modo indispensable a través de la apertura de un disenso, que es destruido por la homogeneidad de la *volonté générale*: “La ley hallaba su justificación en la virtud natural y la justificaba a su vez. Pero desde el momento en que se manifiesta una sola facción del razonamiento se derrumba y se advierte que la virtud necesita justificación para no ser abstracta” (HR, p. 123). Esto significa que la crítica de Albert Camus a una moral formal o abstracta no apunta contra la ética kantiana sino contra la de Rousseau o la de Saint-Just. Es más: con su insistencia en el principio de una justificación racional, Camus apunta, al igual que la *Ética del Discurso*, a un establecimiento de procedimientos para la ética kantiana, en la que lo bueno y lo justo deben ser buscados provisionalmente en discursos sin fin.

Toda empresa histórica no puede ser, en consecuencia, sino una aventura más o menos razonable o fundada. Es, ante todo, un riesgo. Como riesgo, no podría justificar ninguna desmesura, ninguna posición implacable y absoluta. Si la rebelión pudiese fundar una filosofía, sería, por el contrario, una filosofía de los límites, de la ignorancia calculada y del riesgo. Quien no puede saber todo no puede matar todo. (HR, p. 268)

Hans Schelkshorn: La lucha por una “ciudad del diálogo”. Albert Camus, la ética del discurso y la crisis de la democracia liberal. Título. Sección: Artículos.

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 6, 2021

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC-SA 4.0

A pesar de la proximidad con la Ética del Discurso, Camus sobrepasa a su vez en un punto decisivo la fundamentación moral habermasiana. Si bien la Ética del Discurso defiende la intuición fundamental de la moral de la razón kantiana, limita por otra parte el principio de universalización a ser una regla argumentativa para discursos prácticos. Mientras que para Kant la incondicionalidad de la moral, como queda ilustrado en el ejemplo del Príncipe,⁷ que en caso de conflicto también reclama la renuncia a la propia vida, para Habermas, en una ética post-metafísica no queda lugar para ninguno sacrificio de su propia vida. (Habermas 1991, p. 136) La Ética del Discurso de Habermas no está preparada para justificar la lucha por la construcción de un orden democrático en el que también se pone en juego de modo inevitable el riesgo de la propia vida. Apel se plantea en la Parte B de la Ética del Discurso los problemas de las luchas históricas por las condiciones empíricas para la solución consensual del conflicto. Aún más: en su discusión con Austin, Apel ilustra los fundamentos filosóficos de la Ética del Discurso con el ejemplo de la orden militar, más exactamente con la orden de fusilamiento, un ejemplo que sin duda responde a su propia experiencia como soldado de la “*Wehrmacht*” (Apel, 1982). Pero Apel reivindica en el análisis de su ejemplo solo el derecho de los soldados a una verificación crítica de la razón de dicha orden; el problema espinoso de la resistencia y, por ende, del sacrificio de una vida, queda relegado para Apel. En Camus, la resistencia contra la violencia totalitaria, en la que debe ser construida en primer lugar una “*cit  du dialogue*”, vuelve a ser colocada en el centro de su búsqueda de fundamentaciones racionales de la moral. Por esa razón, a pesar de su escepticismo hacia la metafísica tradicional, Camus no excluye la cuestión de las víctimas. El rebelde “acepta la última pérdida, que le supone la muerte [...] Antes de morir de pie que vivir de rodillas [...] si el individuo, en efecto, acepta morir, y muere en la ocasión, en el movimiento de su rebelión, muestra con ello que se

⁷ “Pero preguntadle si, amenazándole con la misma pena de muerte en el acto, su príncipe lo obligara a dar un falso testimonio contra un hombre honrado a quien éste quisiera perder con pretextos aparentes, consideraría posible vencer su amor a la vida por más grande que fuera. Tal vez no se decida a asegurar si lo haría o no, pero confesará sin reserva que es posible para él. Por lo tanto, juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y conoce que tiene en sí la libertad que de lo contrario sería desconocida para él si no fuera por la ley moral” (Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, 2003 § 6).

sacrifica en beneficio de un bien del que estima que sobrepasa a su propio destino” (HR, p. 19).

En lo que se refiere a la prescripción del bien, que se coloca por encima de la vida de los/las sujetos/as de la revuelta, Camus se expresa con extremo cuidado. La revuelta se lleva a cabo “en nombre de un valor que aun siendo todavía confuso” (HR, p. 19), de él se sabe que no se trata solo de un “ideal abstracto carente de sentimiento o para obtener demandas estériles” (MR, p. 27). Todo bien por el cual el sujeto de la rebelión arriesga su vida física se vincula con “la integridad de una parte de su ser” (HR, p. 21), de cuya parte éste al mismo tiempo siente que “es común con todos los hombres” (HR, p. 19). Dicho brevemente: „Exige, sin duda, para sí mismo el respeto, pero en la medida en que se identifica con una comunidad natural” (HR, p. 20). Finalmente, Camus explica el valor no aclarado de la revuelta de manera positiva con los conceptos “de una dignidad común a todos los hombres. (HR, p. 22), vale decir también con la “naturaleza humana” (HR, p. 19).

Mediante el recurso a la “naturaleza humana”, Camus se coloca abiertamente contra el existencialismo de Sartre. Según Sartre, la idea de una “naturaleza humana”, que antecede a la libertad de los seres humanos, es inseparable de la idea metafísica o religiosa de un dios creador. “Así el hombre individual realiza cierto concepto que está en el entendimiento divino” (Sartre, 2009, p. 29). En oposición a esto, según Sartre el hombre “tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Solo será después, y será tal como se haya hecho”. Brevemente: “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre, 2009, p. 31). Sin el sustento de una “naturaleza humana”, la elección de sí no resulta empero para Sartre un decisionismo ciego, puesto que cada elección contiene un juicio de valor, que por otra parte está unido a una pretensión de validez universal. “En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser”. Eso significa, “que al elegirse elige a todos los hombres” (Sartre, 2009, p. 34).

Sin atacar directamente a Sartre, Camus demarca la moral de la revuelta de la idea existencialista de una libertad creadora. Si el significado de la “naturaleza humana” se agota meramente en esto para lo cual nos esbozamos a nosotros mismos, persiste la amenaza, según Camus, de que se disuelva la moral en la corriente de la historia, ya que “el valor es conquistado (si se conquista) al término de la acción” (HR, p. 19).

A pesar de la afirmación enfática de la libertad individual, para Camus el existencialismo sartreano permanece en última instancia bajo el conjuro de las grandes ideologías que justifican la muerte en nombre de la historia. Al mismo tiempo, Camus es totalmente consciente de que no es más posible un retorno a una moral fundamentada teológicamente. Así es como Camus se orienta hacia la búsqueda de un “valor que existe antes de toda acción” (HR, p. 19), invocando por poco a los “griegos”: “El análisis de la rebelión conduce, por lo menos, a la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos, y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo” (HR, p. 19ss.). Aunque se le adjudica a la solidaridad una dimensión metafísica – “la solidaridad humana es metafísica” (HR, p. 20) – Camus no se retrotrae de ninguna manera a una ética de derecho natural pre-moderna. El resultado del análisis sobre lo absurdo permanece: luego de la “muerte de Dios”, un recurso a un orden de valores eternos excede los límites de la razón humana: “Nada autoriza a decir que estos declaren que existirán. Pero existen, en el tiempo mismo en que existimos nosotros. Niegas con nosotros, y a todo lo largo de la historia, la servidumbre, la mentira y el terror” (HR, p. 262).

Esto significa que la incondicionalidad de la dignidad humana antecede por un lado a la revuelta en tanto que instancia normativa, pero por otro lado puede ser actualizada solo dentro de la solidaridad universal de los seres humanos, abierta a través de la revuelta. Con este trasfondo, en una entrada de su diario de febrero de 1953, Camus precisa su vinculación con el existencialismo de Sartre mediante una escueta frase: “Dos errores comunes: la existencia antecede la esencia o la esencia a la existencia. Ambas van y se levantan al mismo tiempo” (Camus, 1989, nota del 15 de febrero de 1953).

Con la evocación de los “griegos” y de la “naturaleza humana”, Camus – más allá de una metafísica platónica o estoica – intenta revivir el sentido de lo incondicional en la moral, algo que le ponga un límite al total sometimiento de los seres humanos al poder de la historia y de la tecnología industrial. “Si no hay naturaleza humana, la plasticidad del hombre es, en efecto, infinita” (HR, p. 221). Formulado de manera positiva: “Al mismo tiempo que sugiere una naturaleza común de los hombres, la rebelión pone de manifiesto la medida y el límite que están al principio de esta naturaleza” (HR, p. 272).

En la negación de la naturaleza humana coinciden, según Camus, las grandes ideologías del siglo XX, puesto que tanto el totalitarismo marxista como también la civilización tecnológica del liberalismo occidental presuponen la manipulación discrecional de la naturaleza humana. (HR, p. 232) La defensa de la “naturaleza humana” de Camus frente al existencialismo sartreano abre al mismo tiempo un panorama a una diferencia significativa entre la moral de la revuelta y la Ética del Discurso, en la que puedan ser reemplazados planos de fundamentación metafísica por la idea regulativa de un consenso universal de todos los seres racionales. Para Camus, y como ya ha sido mostrado, la revuelta desemboca en una relación dialógica en la que son dejadas de lado las orientaciones morales de verificaciones argumentativas. Puesto que, como muestra Camus con el ejemplo de Kaliayew -el autor ruso de un atentado contra el régimen zarista-, el consenso universal no constituye el criterio último de la exactitud moral.⁸ En un gobierno totalitario, según Camus, deben ser sopesadas las víctimas producidas por la continuidad del régimen en relación con las víctimas de una resistencia violenta. Kaliayew opta por el asesinato político. Empero, para Kaliayew, no se acaba la cosa con esa decisión. „Pero si al mundo irremplazable de la fraternidad le falta de un solo ser, queda despoblado” (HR, p. 260). A causa de esto, todavía no hay justificaciones convincentes para disipar la duda de Kaliayew. En vistas a la incondicionalidad de la dignidad humana, Kaliayew sacrifica finalmente la propia vida:

⁸ El significado del principio de consenso es muy cuestionado, por cierto, también dentro de la Ética del Discurso. (Schelkshorn, 1997, p. 94-114).

Cuando le haya reconocido el mundo entero, todavía subsistirá una duda en él: necesita su propio consentimiento y la totalidad de las aprobaciones no bastaría para disipar esa duda que ya hacen nacer en todo hombre verdadero cien aclamaciones entusiastas. Kaliyev duda hasta el fin, pero esa duda no le impide obrar; eso es lo que hace de él la imagen más pura de la rebelión. Quien acepta morir, pagar una vida con otra vida, cualesquiera que sean sus negaciones, afirma con ello un valor que le supera a él mismo como individuo histórico [...] Kaliyev y sus hermanos triunfan del nihilismo. (HR, p. 162)

Referencias

- Apel, K.-O. (1973). Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. En K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie. Bd. II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* (p. 358-435). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1982). Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart. En H. Nagl-Docekal (Ed.), *Überlieferung und Aufgabe*. Festschrift für Erich Heintel zum 70. Geburtstag (T. I) (págs. 183 – 196). Wien: Braumüller.
- Apel, K.-O. (1987). Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung. En Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Philosophie und Begründung* (págs. 116-211). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Buddeberg, E. (2011). *Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas*. Berlin: de Gruyter.
- Camus, A. (1965). *Essais* (ed. por R. Quilliot). Paris: Gallimard. (*L'incroyant et les chrétiens*, 1946).
- Camus, A. (1978). *El Hombre rebelde* (9. ed.). Buenos Aires: Losada.
- Camus, A. (1985). *El Mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- Camus, A. (1989). *Carnets (T. 3: Mars 1951 - Decembre 1959)*. Paris: Gallimard.
- Benoist, A. (2011). *Beyond Human Rights. Defending freedoms*. London: Arktos (título original de 2004: *Au-delà des droits de l'homme. Pour défendre les libertés*. Paris: Krisis).
- Benoist, A. (2016). *The Problem of Democracy*. London: Arktos (título original: *Démocratie: le problème*, Paris: Le labyrinthe 1985).
- Fukuyama F. (1989). *The End of History? En The National Interest (16): 3–18*.
- Habermas, J. (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates* (2da ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hans Schelkshorn: La lucha por una "ciudad del diálogo". Albert Camus, la ética del discurso y la crisis de la democracia liberal. Título. Sección: Artículos.

- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón práctica*, Traducción de J. Rovira Armengol. Edición cuidada por Ansgar Klein, Buenos Aires: Editorial La Página Editoria de Losada.
- Lovelli, L. (2017). *Warum moralisch sein? Begründungsstrategien von K.-O. Apel und J. Habermas im Vergleich mit C. Taylor* (Tesis doctoral publicada en CD). Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio", Chieti, Italia.
- Niquet, M. (2002). *Moralität und Befolgungsgültigkeit. Prolegomena zu einer realistischen Diskurstheorie der Moral*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sartre, J.-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Schelkshorn, H. (1997). *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel* (Studien zur Interkulturellen Philosophie 6). Amsterdam-Atlanta: Rodopi.
- Schelkshorn, H. (2004). Dialogische Vernunft und die Grundlagen interkultureller Ethik. Thesen zu einer Revision der Diskursethik. En N. Niels Gottschalk-Mazouz (Hg.), *Perspektiven der Diskursethik* (págs. 203-235). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schelkshorn, H. (2014). Revolte und Dialog. Albert Camus und die Diskursethik. En R. Langthaler y M. Hofer (Eds.), *Existenzphilosophie. Anspruch und Kritik einer Denkform* (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLV) (págs. 99-120). Wien: NAP.
- Schelkshorn, H. (2018). The Ideology of the New Right and Religious Conservatism. Towards an Ethical Critique of the New Politics of Authoritarianism. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 4 (2) 124-141. DOI: <https://doi.org/10.14220/23642807-00402009>.
- Schöpflin, G. (2016). Political Lessons for Central Europe from Orbán's Hungary. *Aspen Review*, 2. Disp. en <https://www.aspen.review/article/2017/political-lessons-for-central-europe-from-orbans-hungary/> (04-10-2020).
- Wellmer, A. (1986). *Ethik und Dialog*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Traducción: José María Punte