

Fundamentos filosóficos de una “civilización de la pobreza”

Antonio González

Resumen

Este artículo intenta fundamentar, en el nivel de la praxis, la dificultad filosófica de la ética del discurso, desde la perspectiva de la pobreza, y la ética de la liberación que expone los derechos de los excluidos y empobrecidos en la comunidad real de comunicación. Asimismo plantea la interrelación entre ambas y la necesidad de crear lo que el padre Ellacuría llamaba “civilización de la pobreza”, para alcanzar una plano existencial más justo.

La llamada “ética del discurso” de K. O. Apel ha encontrado una acogida favorable en América Latina¹. Se trata sin duda de una acogida justificada: la ética del discurso intenta una fundamentación de la ética que no pierde de vista la actual situación del mundo. Frente a todo escepticismo y frente a todo relativismo cultural, la ética del discurso intenta posibilitar una justificación racional de la ética. Como ha mostrado K. O. Apel, todo

discurso humano, incluido también el discurso del escéptico moral, presupone siempre ciertas normas morales, las cuales no pueden ser negadas sin cometer una «contradicción performativa»². Todo el que argumenta en un discurso acepta ya el derecho de todos los participantes a la vida, a la palabra, a seguir el mejor argumento, etc. Desde esta perspectiva universalista, la ética del discurso pretende enfrentar los urgentes problemas éticos que se le

1. Cf. E. Dussel (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, 1994.
2. Cf. K. O. Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft”, en su *Transformation der Philosophie*, vol. 2, Frankfurt, 1988 (4ª ed.), pp. 358-435.

plantean a la humanidad contemporánea, tales como la justicia internacional o la crisis ecológica. Se trata, obviamente, de problemas dotados de una gran relevancia para la filosofía en América Latina. Sin embargo, quisiera poner de relieve en estas páginas una dificultad filosófica de la ética del discurso desde la perspectiva de la pobreza existente en un mundo como el nuestro.

1. Ética del discurso y ética de la liberación

Enrique Dussel ha presentado de distintos modos un argumento contra la ética del discurso. Desde la perspectiva de una "ética de la liberación", Dussel ha señalado que en cualquier comunidad de comunicación hay siempre personas que están excluidas. Ellas no toman parte en el diálogo, y se encuentran excluidas de los consensos que realmente se alcanzan. La ética del discurso sería una reflexión elaborada en el contexto de las instituciones democráticas del primer mundo, mientras que la ética de la liberación trataría de representar la perspectiva de los empobrecidos y excluidos. Y es que, según Dussel, los verdaderos impulsos éticos no surgen en el diálogo con aquéllos que comparten los mismos intereses y categorías, sino ante el rostro demacrado de aquéllos que han sido marginados por el sistema. Por ello, el verdadero punto de partida de la ética no es el diálogo con los iguales, sino la interpelación por el "otro". La razón práctica no es simplemente una razón dialógica, sino también una "razón del otro"³.

La respuesta de la ética del discurso es sobradamente conocida. Apel subraya que en todo acto discursivo de un participante en una comunidad *real* de comunicación se presupone como condición de posibilidad del diálogo una comunidad *ideal* de comunicación. Y en esta comunidad ideal de comunicación se tienen en cuenta todos los afectados por

las decisiones colectivas, incluso los miembros de las generaciones futuras. Por eso, todo participante en el discurso está obligado a adoptar la perspectiva de los fácticamente excluidos de la comunidad real de comunicación, en la medida en que ellos son afectados por los consensos que en ella se alcanzan. Y esto entraña el imperativo de ampliar a largo plazo el ámbito de los que fácticamente participan en la comunidad real de comunicación.

Obviamente, no todos los representantes de la ética del discurso pueden aceptar el universalismo del planteamiento de Apel. En el planteamiento de J. Habermas se subraya que no es necesario presuponer como condición de posibilidad del discurso una comunidad ideal de comunicación, sino que basta con recurrir a los recursos

el verdadero punto de partida
de la ética no es el diálogo
con los iguales, sino la interpelación
por el "otro".

morales fácticamente presentes en cada "mundo de la vida"⁴. El problema de este planteamiento consiste en que el propio mundo de la vida se convierte en una frontera que impide la acogida de quien pertenece a otro mundo de la vida, lo que a la postre implica un cierto etnocentrismo. En cambio, Apel siempre puede hacer valer el deber de ampliar toda comunidad real de comunicación en nombre de la comunidad ideal⁵.

En ocasiones se ha hablado de una complementariedad entre los planteamientos de Dussel y Apel⁶. Sin duda, los puntos de partida y, por tanto, los acentos, son distintos. Mientras que la ética de la liberación parte de los pobres, la ética del discurso parte de las comunidades de comunicación realmente existentes. Pero ello no obsta para que ambos planteamientos se puedan complementar. La ética de la liberación siempre podrá llamar la atención sobre los derechos de los excluidos de la comunidad real de comunicación, mientras que la ética del discurso podrá proporcionar una fundamentación capaz de rebatir los argumentos del

3. Cf. E. Dussel, "Die Vernunft des Anderen. Die 'Interpellation' als Sprechakt", en R. Fomet-Betancourt (ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik*, Aachen, 1992, pp. 96-121.
4. Cf. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1988 (3ª ed.), pp. 53-125.
5. Cf. Luis Manuel Sánchez Martínez, "Hacia una filosofía ética no etnocentrista", en E. Dussel (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, op. cit., pp. 148-162.
6. Cf. H. Schelkshorn, "Diskurs und Befreiung", en R. Fomet-Betancourt (ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik*, op. cit., pp. 181-207.

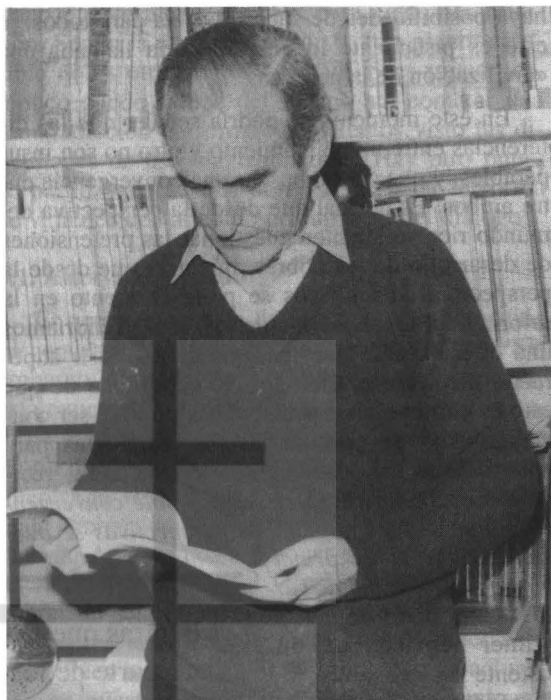
escéptico. Frente a la ética de la liberación, el escéptico siempre puede decir que él no ha tenido ninguna experiencia del rostro del otro como interpelación ética. Pero, en la medida en que el escéptico argumenta, ha aceptado ya los presupuestos éticos del diálogo. Por eso, la ética de la liberación necesitaría de la ética del discurso para obtener fundamentaciones definitivas de las normas morales, mientras que la ética del discurso siempre podrá ser advertida por la ética de la liberación sobre la existencia de muchos excluidos de la comunidad real de comunicación.

2. Ética del discurso y "civilización de la pobreza"

Sin embargo, esta aparente complementariedad entre los planteamientos de Apel y Dussel no significa necesariamente que la ética del discurso pueda ser siempre compatible con una ética filosófica que quiera asumir la perspectiva del llamado "tercer mundo". Para ello puede ser útil comparar la posición de Apel con algunas afirmaciones que aparecen en la obra de Ignacio Ellacuría.

Tanto Apel como Ellacuría hacen en sus escritos una misma observación⁷. Se trata de una observación muy interesante, pues está cargada de consecuencias para una filosofía ética que quiera abordar problemas sociales y ecológicos. Ambos pensadores constatan que la forma occidental de vida no es universalizable. Aunque Ellacuría, a diferencia de Apel, no proviene de una tradición kantiana, utiliza en este caso la idea kantiana de la universalización como criterio moral, citando explícitamente a Kant⁸. Para ambos filósofos, la universalización de la forma de vida occidental causaría una crisis ecológica tan profunda que haría prácticamente imposible la sobrevivencia de la humanidad sobre la tierra. Desde ambas perspectivas se diagnostica la situación de un modo semejante. Y ambos piensan que esta situación entraña un grave problema ético. Pero, curiosamente, las consecuencias éticas que obtienen ambos filósofos son distintas.

Para Apel, la imposibilidad de universalizar la forma occidental de vida debería llevar a que los



pueblos pobres cuestionaran sus pretensiones de imitar el desarrollo de Europa y Estados Unidos. Estos pueblos deberían percibir que la calidad de vida no es lo mismo que el nivel de vida. Por eso, los pueblos pobres del mundo deberían buscar un camino propio hacia el desarrollo, sin poner en peligro la supervivencia humana en el planeta⁹. En cambio, Ellacuría extrae otras consecuencias de la misma situación. Para él, la forma occidental de vida, en la medida en que no es universalizable, ha de ser declarada inmoral. El problema, desde su punto de vista, está en la forma occidental de vida, y sólo secundariamente en las pretensiones de los pobres de imitarla. Esto no significa, obviamente, la obligación de acabar de un plumazo con la forma de vida occidental, pero sí el imperativo de transformarla radicalmente hasta que sea verdaderamente universalizable. Desde la perspectiva de Ellacuría, no son primeramente los pobres los que han de corregir sus pretensiones, sino más bien los pueblos supuestamente «desarrollados». Entre todos deben esbozar una nueva civilización, donde

7. Cf. K. O. Apel, "La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur", en E. Dussel (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, op. cit., pp. 37-54; I. Ellacuría, "Utopía y profetismo", en I. Ellacuría und J. Sobrino (Hrsg.), *Mysterium Liberationis*, Madrid, 1990, vol. 1, pp. 393-442, especialmente pp. 406-407.

8. Cf. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 54.

9. Cf. K. O. Apel, "La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur", op. cit., pp. 50-51.

haya posibilidades de supervivencia para todos. Y esto es justamente lo que Ellacuría llamaba una «civilización de la pobreza»¹⁰.

En este momento se podría señalar que las diferencias entre un plantemiento y otro no son insuperables, y que cabría buscar una convergencia entre ambos. Es normal que desde la perspectiva del mundo rico se intenten cuestionar las pretensiones de desarrollo de los pobres, mientras que desde la perspectiva de los ricos se pone el acento en la reforma del nivel de vida de los ricos. Tendríamos una diferencia de acentos, que se podría ir superando mediante el diálogo. No cabe duda de que esto es cierto: ambas perspectivas podrían ser convergentes, y se podrían diseñar estrategias para aproximarlas bajo condiciones de igualdad y reciprocidad. Sin embargo, *de esa posible convergencia no se deduce que ambas perspectivas se puedan derivar de los principios de la ética del discurso*. A mi modo de ver, la primer perspectiva, consistente en cuestionar las pretensiones de los pobres, es constitutiva de la ética del discurso, mientras que de esta ética no es tan fácil concluir la necesidad de cuestionar la forma occidental de vida.

La ética del discurso pone su punto de partida en la comunidad real de comunicación. Pero las comunidades reales de comunicación no están estructuradas todas por igual. En el llamado "primer mundo" existen las instituciones sociales y jurídicas adecuadas para asegurar mejor o peor estructuras permanentes de diálogo. Se trata, sobre todo, de las instituciones de la democracia occidental. En Europa y Estados Unidos, estas instituciones no son meras formas sin contenido, sino que constituyen parte de la experiencia cotidiana de muchos ciudadanos. En cambio, en el llamado "tercer mundo", las instituciones que posibilitan el diálogo no sólo son endebles, sino que son progresivamente debilitadas por los procesos de globalización. Sin duda, se puede criticar a la democracia occidental desde la perspectiva de que ella solamente atañe a los asuntos internos de los pueblos ricos, mientras que las relaciones de éstos con

el mundo pobre no están sometidas a ningún tipo de control democrático. Las instituciones internacionales que existen son profundamente antidemocráticas, y su falta de democracia repercute justamente en favor de aquellos países que se llaman a sí mismos "democráticos". Pero esta crítica no afecta a la ética del discurso, porque ella subraya justamente la obligación de ampliar las comunidades reales de comunicación en nombre de la comunidad ideal de comunicación.

El problema está en otra parte. Y consiste precisamente en que *las comunidades reales, estables y duraderas de comunicación, junto con todas sus instituciones democráticas, son justamente una parte constitutiva de esa forma de vida occidental que no es universalizable*. Para los partidarios de una "civilización de la pobreza", esa forma de vida no es éticamente aceptable, puesto que no es universalizable. Pero para la ética del discurso es mucho más difícil renunciar a esa forma de vida, porque ella contiene las condiciones de posibilidad del discurso democrático. Por supuesto, la comunidad ideal de comunicación,

Mientras que la ética de la liberación
parte de los pobres, la ética
del discurso parte de las comunidades
de comunicación realmente existentes.

que según Apel siempre está presupuesta en nuestro discurso, debe cuestionar toda comunidad real de comunicación. Sin embargo, el cuestionamiento no puede ser tan radical que declare como éticamente inaceptable a la comunidad real de comunicación. Si la ética del discurso quisiera criticar radicalmente a la forma de vida occidental, cometería una especie de "contradicción performativa", pues tendría que criticar justamente a una de sus condiciones de posibilidad. Una ética de la responsabilidad no puede admitir que el diálogo destruya sus propias condiciones de posibilidad. El diálogo es en la ética del discurso algo así como la fuente de la que manan todos los demás valores y las decisiones éticas, y por eso resulta poco responsable, mediante un cuestionamiento de la forma de vida occidental, poner en peligro las instituciones que posibilitan el diálogo. En la ética del discurso el diálogo se convierte en un "bien supremo" del que se derivan todos los demás bienes y deberes.

10. Cf. I. Ellacuría, "Utopía y profetismo", *op. cit.*, pp. 419-442.

Esto significa que en el procedimiento de una ética que se entiende a sí misma como "ética procedimental" aparece justamente la tendencia a legitimar su propio punto de partida con todas sus condiciones de posibilidad. Desde la perspectiva de la "civilización de la pobreza" es posible, en cambio, la pregunta sobre si todos los presupuestos del diálogo son aceptables. La búsqueda de las condiciones de posibilidad del discurso se puede encontrar con una sorpresa desagradable, pues pudiera suceder que una de esas condiciones de posibilidad no sea precisamente una condición ética. La forma de vida occidental, siendo una condición de posibilidad enormemente relevante para el surgimiento histórico de las instituciones reales de diálogo, no puede ser universalizada sin poner en peligro la supervivencia de la humanidad sobre el planeta.

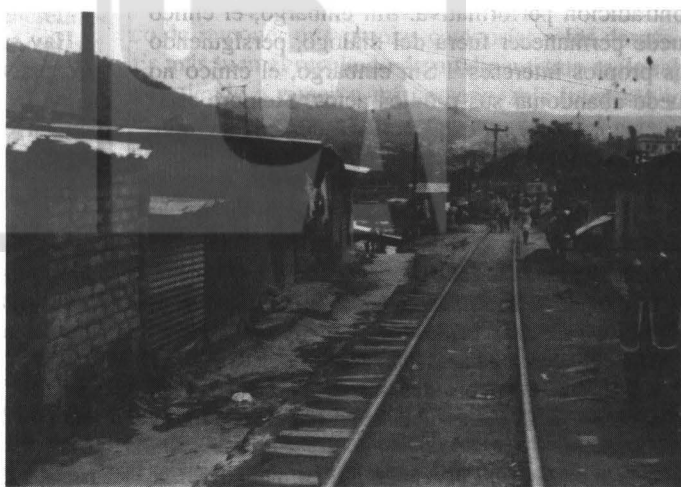
3. Fundamentación filosófica de una alternativa

En lo que sigue, trataremos de esbozar una fundamentación de la ética que pueda sostener el planteamiento de una "civilización de la pobreza". En esta fundamentación hemos de intentar salvaguardar el alto valor del diálogo para la ética, sin por ello vernos obligados a admitir cualquier condición de posibilidad del discurso. Además, esta fundamentación debe ser "transcendental" en el sentido mismo en que la ética del discurso utiliza esta expresión. Es decir, la fundamentación debe ser accesible para todos, con independencia de cuál sea la tradición moral, cultural y religiosa a la que pertenezcan. Ciertamente, la mayor parte de nuestras actuaciones morales se resuelven en el marco de una tradición determinada. Sin embargo, los problemas éticos auténticos se presentan cuando esa tradición se vuelve insuficiente para resolver problemas morales. Esto sucede, por ejemplo, cuando se plantean problemas nuevos (pensemos en los problemas causados por los avances médicos), o cuando varias tradiciones compiten entre sí. Obviamente, el encuentro con el otro, ajeno a la propia tradición y marginado, puede ser el origen de la pregunta moral. Pero ese encuentro, en sí mismo, no constituye una fundamentación de la ética. Hay encuentros xenófobos con el otro, y la propia tradición se puede desarrollar en esa dirección. Por eso, una fundamentación se ha de situar en un

plano que resulte ineludible para cualquier tradición. Según la ética del discurso, este plano ineludible no es otro que el lenguaje, pues ningún escéptico puede salirse del mismo sin cometer una "contradicción performativa". Hemos visto las dificultades de ese planteamiento. ¿Hay otro punto de partida que no nos obligue a aceptar la forma de vida occidental como presupuesto del diálogo?

3.1. Alteridad y razón

El punto de partida de la ética de la liberación viene siendo la experiencia del rostro del otro. Sin embargo, el escéptico moral bien puede decir que esta experiencia no es transcendental. Si este punto de partida se sustituye por la vida, el escéptico moral puede también señalar que a él solamente le interesa la vida propia, y esto no necesariamente, pues también podría optar por el suicidio o la eutanasia. Aquí vamos a renovar el punto de partida en la alteridad, pero el término "alteridad" va a cobrar un sentido nuevo. En todo acto humano se hacen presentes distintas cosas, de muy diversa índole. Pues bien, todas estas cosas que se actualizan en nuestros actos, lo hacen pretendiendo ser radicalmente otras respecto a su actualización. Tomemos, por ejemplo, un acto perceptivo. En este acto tenemos no sólo ciertas propiedades de la cosa, como su tamaño, color, volumen, etc. Además, en nuestro acto la cosa se ha presentado *en nuestra percepción* como si fuera radicalmente independiente de toda percepción. No se trata de la alteridad de la cosa con respecto a mi subjetividad, sino de la alteridad de la cosa en mi acto perceptivo con respecto a cualquier acto. La cosa no se actualiza como referida a mi subjetividad, y



ni siquiera como referida a mi acto de percepción. La cosa actualizada solamente remite a sí misma, como si fuera independiente de cualquier percepción. Incluso en sueños y alucinaciones, las cosas se actualizan como si fueran radicalmente otras respecto al acto de ensoñación o de alucinación¹¹.

Obsérvese que no nos estamos refiriendo aquí a la alteridad de la otra persona, sino a la alteridad de cualquier "cosa", sea o no personal. El término "cosa" tiene aquí un sentido enormemente neutral, que subraya la mera actualización de algo ante nuestros actos, por mucho que los contenidos de lo actualizado y los actos implicados en su actualización puedan ser enormemente diferentes entre sí. En cualquier caso, todo lo actualizado en nuestros actos, se presenta con una radical alteridad. No se trata solamente de algo que aparezca en nuestros actos de percepción. También en los actos de representación, de imaginación, de pensamiento, de volición, etc., se actualizan las cosas como si fueran independientes de estos actos. Por eso, la alteridad en este sentido no es una experiencia contingente, sino un carácter ineludible de todo acto humano. Por eso, la alteridad puede ser considerada como un momento trascendental de nuestros actos. Y nuestros actos mismos son, en cuanto tales, también trascendentales, pues son ineludibles. El escéptico no puede negar el discurso y sus presupuestos sin cometer una contradicción performativa. Sin embargo, el cínico puede permanecer fuera del diálogo, persiguiendo sus propios intereses¹². Sin embargo, el cínico no puede abandonar sus propios actos. Siempre estamos actuando, y en estas actuaciones hay siempre ineludiblemente un momento de alteridad.

la alteridad, en este sentido, no es una experiencia contingente, sino un carácter ineludible de todo acto humano. Por eso, la alteridad puede ser considerada como un momento trascendental de nuestros actos.

La alteridad aparece también los actos de razón. La razón se pregunta cómo podrían ser las cosas más allá de nuestra experiencia. El punto de partida de esa pregunta es, claro está, la alteridad de las cosas en nuestra experiencia. Como las cosas en nuestra percepción se presentan como independientes de cualquier percepción, estamos abocados a preguntarnos por lo que las cosas sean con independencia de toda percepción. La luz verde en nuestra percepción es, por ejemplo, el punto de partida de la pregunta sobre si la luz consiste en ondas o partículas. La física actual no intenta simplemente aplicar ciertas categorías eternas a la experiencia. Ella más bien se pregunta por el fundamento de las cosas que hay en nuestra experiencia. Los fotones postulados por la física son, por ejemplo, el fundamento de los colores que hay en nuestra percepción. A este fundamento más allá de nuestros actos se le denomina usualmente realidad¹³. La ciencia busca la realidad de las cosas, por más que esto exija un proceso inacabable. Y para ello la ciencia tiene que crear siempre nuevas categorías, alterando incluso nuestras representaciones del espacio y del tiempo. Solamente así puede profundizar en busca de lo real.

Dicho en términos kantianos: la ciencia no consiste solamente en entendimiento, sino también en razón.

3.2. El dinamismo de la razón práctica

Hay también un uso práctico de la razón. Por "uso práctico" entendemos aquí no sólo el ejercicio de la razón en cuestiones morales, sino también en cuestiones estratégicas. Circulamos, por ejemplo, por una autopista en verano. En la distan-

11. Esta alteridad radical de las cosas en nuestros actos ha sido subrayada en la tradición fenomenológica especialmente por X. Zubiri, cf. su *Inteligencia sentiente*, Madrid, 1981-1983 (3 vols). Sin embargo, no podemos llamar a esta alteridad "realidad", cf mi trabajo "Hacia una filosofía primera de la praxis", en J. Alvarado (ed.), *Mundialización y liberación*, Managua, 1996, pp. 327-358.

12. Cf. E. Dussel, "Vom Skeptiker zum Zyniker (vom Gegner der 'Diskursethik' zu dem der 'Befreiungsphilosophie')", en R. Fomet-Betancourt (ed.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen, 1993, pp. 55-65.

13. Cf. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Massachusetts, 1931-1958, vol. 5, § 430.

cia vemos una superficie brillante. Puede haber agua sobre la autopista. Pero puede ser también un reflejo del sol sobre el asfalto. Nuestras posibilidades de actuación depende de cuál sea la realidad de esta superficie. Si es agua, habremos de disminuir la velocidad, pero no si es un simple reflejo del asfalto. Nuestra actividad cotidiana consiste en una continua elección entre diversas posibilidades de actuar. Esta elección no es arbitraria, sino que pende de lo que pensemos que son las cosas con independencia de nuestra experiencia. La razón opta entre posibilidades, y lo hace determinando cuál pudiera ser la realidad de las cosas. La razón no es un momento extrínseco a nuestra praxis, sino una dimensión constitutiva de ella, pues cualquier opción entre diversas posibilidades exige un uso práctico de la razón.



Este dinamismo de la razón práctica tiene una especial relevancia para la ética. Nuestra praxis cotidiana tiene ya ciertos bienes elementales. Hay cosas que son placenteras, agradables y atractivas. Otras nos resultan dolorosas, desagradables y repulsivas. Sin embargo, estos bienes y males elementales no son suficientes para determinar cuáles han de ser nuestros fines morales. Si quiero un bien como la salud, he de aceptar en ciertas ocasiones una medicina desagradable. Por eso, el placer, el agrado y la atracción no son definiciones suficientes del bien moral. Más allá de nuestros intereses en ciertos bienes elementales, cada grupo social nos señala fines, deberes y valores que los trascienden y organizan. Es la "moral concreta", destinada a orientar nuestras actuaciones morales. De hecho, la mayor parte de nuestra praxis moral se limita a adoptar los fines, deberes y valores de una moral concreta. Pero, en ocasiones, esta moral concreta es insuficiente. Se trata, por ejemplo, del conflicto entre diversas posibilidades de actuar moralmente (conflicto de deberes), el cual con frecuencia tiene que ver con la aparición de nuevas posibilidades de actuar, no previstas en la moral concreta tradicional.

Ante distintas alternativas, la razón práctica se ha de decidir por una determinada posibilidad. Y ha de justificar su opción. En esta justificación no se puede decir simplemente que una determinada actuación es ética porque obedece a mis intereses,

o a mis valores. Como vimos anteriormente, la razón trasciende los propios actos y las propias categorías, intentando alcanzar la realidad de las cosas. Esto no sucede solamente en el uso estratégico de la razón, sino también en su uso ético. Mi propia persona, mi propia praxis, mis propios intereses, son considerados por la razón desde el punto de vista de la realidad que los trasciende y que es común a todos los actores. En el plano de la realidad, mis intereses y categorías están en el mismo plano que los intereses y los valores de las otras personas. Desde el punto de vista de la realidad, en el que la razón trata de situarse, soy un "otro entre otros".

El "principio de universalización", considerado desde esta perspectiva, no es un intento etnocéntrico de imponer mis propias categorías a los demás. Es más bien el resultado de un dinamismo racional que tiende a poner a mi persona, mis intereses y mis categorías en el mismo plano que las personas, los intereses y las categorías de los demás. La universalización, así considerada, es una universalización constitutivamente plural, y entraña un profundo respeto a los intereses y opiniones de los demás. Es más, este dinamismo de la razón adquiere su verdadero sentido cuando me encuentro con otros que, en lugar de compartir mis intereses y categorías, pretenden hacer valer intereses y categorías muy diversos. Sin embargo, el dinamismo de la razón es verdaderamente *universalizador* porque invita a situar los intereses y categorías de *cualquier* persona implicada en una praxis concre-

ta en el mismo nivel que los intereses de *cualquier* otra persona afectada por esa praxis. De este dinamismo surge precisamente la "regla de oro", tantas veces formulada en diversas religiones y culturas: no puedes querer para otros lo que no quieres para ti¹⁴. No se trata, claro está, de obligar a todos a querer lo mismo, sino más bien de atender (dialógicamente) a lo que otros quieren, porque ello tiene la misma prioridad que aquello que uno mismo quiere.

Es interesante recordar que Kant había hablado de un "hecho de la razón". También aquí hemos procedido a analizar la razón práctica como un hecho. Sin embargo, en la filosofía de Kant, el hecho de la razón aparece como una simple conciencia inmediata del deber. En cambio, nuestro análisis de la razón como hecho nos ha mostrado algo muy distinto. El hecho de la razón no es una conciencia inmediata del deber, sino un dinamismo que surge a partir de aquella alteridad que encontramos en todos nuestros actos. No estamos propiamente ante un "hecho de la razón", sino ante la razón misma como hecho. Situados ante personas que tienen otros intereses y categorías, la alteridad que aparece en *todos* nuestros actos como un momento constitutivo de *toda* cosa, nos mueve a trascender los propios intereses y categorías. No estamos ante una experiencia que se pueda tener o no. El dinamismo de la razón es un dinamismo verdaderamente *transcendental* en el sentido antedicho, porque, al caracterizar a todo acto resulta un dinamismo ineludible, incluso para quienes no participan en el discurso o para quienes no tienen experiencias especialmente sensibles con el otro. Es la dimensión inexorablemente ética de la razón práctica.

3.3. Algunas observaciones complementarias

Obviamente, cualquier persona se puede resistir al dinamismo de la alteridad. Ello sucede justa-

mente cuando permanecemos en nuestros propios intereses y categorías, sin osar a trascenderlas. No es otra cosa que una renuncia a la razón para permanecer en los propios intereses y en el propio entendimiento. Y esto puede suceder incluso en el diálogo, pues es perfectamente posible permanecer en los intereses y en las categorías del propio grupo social. En cambio, si seguimos a la razón práctica, los propios intereses y categorías nos aparecen situados en el mismo plano de la realidad que los intereses y categorías de otras personas. La razón puede incluso tratar de entender los propios intereses y categorías desde la perspectiva de los otros. La razón ética es por eso, una "razón del otro". Y esto surge precisamente a partir del dinami-

mismo de transcendencia que es propio de la razón. No estamos ante una experiencia que se pueda tener o no, sino ante un dinamismo que surge de la alteridad propia de todo acto humano.

Desde esta estructura transcendental de la razón práctica se puede

entender el diálogo. Nunca podemos entender los intereses y las categorías de los demás si no nos disponemos a dialogar con ellos. Esto no se debe simplemente a que seamos seres esencialmente lingüísticos, pues este tipo de afirmaciones plantean inexorablemente todos los problemas del naturalismo clásico. La mentira no es una perversión de la esencia del lenguaje, sino una forma del mismo¹⁵. Sin embargo, la razón práctica no sólo nos impulsa a participar en el discurso, sino también a ser sinceros en el mismo, pues la sinceridad no es más que un modo de poner los propios intereses y categorías en el mismo plano que los intereses y categorías de los otros. La asunción de la perspectiva de otros y la participación sincera en el discurso surgen de la misma estructura transcendental de la razón práctica. Porque las cosas se acutalizan como radicalmente otras en nuestros actos, estamos obligados a trascender nuestra pers-

La razón no es un momento extrínseco a nuestra praxis, sino una dimensión constitutiva de ella, pues cualquier opción entre diversas posibilidades exige un uso práctico de la razón.

14. La regla se encuentra en el Mahabharata hinduista, en el Udanavarga budista, en el Confucianismo, en el Taoísmo, en el Talmud, en el Islam y en Mateo 7; 12.
15. Aunque no habría lenguaje si se mintiera sistemáticamente, ello no significa que el lenguaje, por su propia naturaleza, esté orientado a la verdad. Simplemente significa que la mentira necesita de algunas verdades. Si afirmamos que el lenguaje tiende por su esencia a la verdad, estamos reformulando el viejo naturalismo en términos lingüísticos.

pectiva y a asumir la perspectiva de los demás. Entendido así, el discurso ético no puede ser primariamente un diálogo con aquéllos que piensan igual que nosotros, sino más bien un diálogo, todo lo precario que se quiera, con aquéllos que entienden el mundo de otra manera. El diálogo racional es un diálogo con el otro.

No hemos tratado aquí a la razón como una facultad, sino como un momento de la actividad humana. Dicho helénicamente, nuestra consideración no ha sido *katà dynamin*, sino *kath'énérgeia*. No nos hemos preguntado por las condiciones de posibilidad de un hecho, sino que hemos analizado ese hecho. Por eso no hemos sido constreñidos a abandonar nuestros actos, para investigar las estructuras de la subjetividad o la intersubjetividad. Nuestra perspectiva no ha sido subjetivista, sino "praxeológica". Por "praxeología" entendemos un análisis de nuestros actos. Y este análisis incluye los actos racionales orientadores de nuestra praxis. Una filosofía de la praxis no tiene por qué ser una filosofía de la subjetividad que determina esta praxis¹⁶. Tampoco tiene por qué ser una filosofía del lenguaje que organiza e interpreta nuestra praxis. Una auténtica filosofía de la praxis ha de ser y permanecer como un análisis de nuestra praxis. Los actos lingüísticos no le interesan a una filosofía de la praxis en cuanto expresiones de unas condiciones transcendentales de posibilidad de la praxis, sino en cuanto actos. La dimensión social y dialogal de la praxis se puede encontrar en la praxis misma, y no primariamente en sus condiciones de posibilidad. Ciertamente, la pregunta por las condiciones de posibilidad de un hecho es una pregunta legítima. Sin embargo, ella trasciende nuestros actos y, por tanto, los límites de un análisis praxeológico. Ahora bien, con ello no se ha perdido nada decisivo para la fundamentación de la ética, pues, como hemos visto, es posible una fundamentación praxeológica de la misma.

Esta fundamentación praxeológica no constituye ningún naturalismo. No nos hemos referido a la naturaleza humana ni a la esencia del lenguaje, sino solamente a una estructura de los actos de razón. Tampoco hemos apelado a una "realidad en sí" sobre la que todos habrían de ponerse de acuerdo para poder fundamentar la ética. Solamente



mente nos hemos referido a los actos de razón en cuanto determinados por la alteridad que aparece transcendentamente en todos nuestros actos. Se trata de una alteridad ineludible, no sólo en los actos lingüísticos, ni tampoco únicamente en los actos de percepción de otra persona, sino en todo acto. Incluso para un ser que no compartiera nuestra naturaleza sería válida nuestra fundamentación de la ética, con tal de que las cosas se presentaran en los actos de ese ser como radicalmente otras, obligándole a preguntarse por su realidad. Tampoco chocamos con la ley de Hume, que permite extraer conclusiones con "debe" a partir de premisas con "es". Y es que el dinamismo de la razón práctica no es un puro hecho, enunciable solamente con un "es". El dinamismo de la razón práctica representa ya una obligación primordial: la de situar a las demás personas en el mismo plano que la propia persona. La primera premisa contiene ya

16. Esto es lo que no distingue Habermas en su crítica a la "filosofía de la praxis" de origen marxista, cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, 1985, pp. 95-103.

una obligación, de modo que no se violenta ninguna ley de la lógica si a partir de esa obligación general se concluyen obligaciones derivadas. Si partimos de un hecho que incluye una obligación, la lógica ha sido plenamente respetada. La cuestión es más bien encontrar este hecho y analizarlo adecuadamente.

Finalmente, hay que señalar que este planteamiento no es atemporal ni ahistórico. La razón práctica no crea de la nada un querer válido para todos los tiempos y lugares. De hecho, ya estamos queriendo ciertos bienes elementales, y evitando males elementales. Y este querer está social y lingüísticamente orientado en cada uno de los grupos humanos. Tanto los intereses concretos en nuestros bienes como las categorías que los organizan socialmente se encuentran, por tanto, en un proceso de devenir histórico. Por otra parte, no está dicho de una vez por todas quiénes son los "otros" con los que me encuentro y en función de los cuales estoy obligado a relativizar mis intereses y categorías. Se trata de algo contingente, que se va modificando a lo largo de la historia humana. No sólo eso. Incluso mi intelección de los otros como otros humanos varía históricamente. No todas las sociedades han delimitado del mismo modo el elenco de lo humano y, por tanto, el elenco de aquellos frente a los cuales he de relativizar mis propios intereses y categorías. Esto significa de nuevo que son los avatares históricos concretos (y especialmente las luchas emancipatorias) las que van definiendo el ámbito de intelección moral. La razón práctica es indefectiblemente una razón históricamente situada.

4. Conclusión

Hemos intentado una fundamentación de la ética que permanece en el nivel de la praxis. La filosofía occidental ha abandonado con frecuencia la praxis para investigar sus condiciones de posibilidad en una sustancia o un sujeto. Esto lo hace también

cuando busca las condiciones de posibilidad de los actos lingüísticos en las estructuras de la intersubjetividad. La consecuencia es normalmente que la praxis se abandona para ser enjuiciada desde otras instancias: Sin embargo, estas instancias no son tan inmediatas y obvias como lo es la praxis misma. En cierto modo, tenía razón Nietzsche cuando exigía que la ética no se convirtiera demasiado apresuradamente en un idealismo metafísico. Aquí no hemos abandonado la praxis, ni siquiera en nombre de una metafísica de la vida. Hemos permanecido en el análisis de la praxis, y hemos encontrado en la razón práctica un hecho ético. Y esta razón no fue considerada como una facultad, sino simplemente como un acto director de nuestra opción de posibilidades. En la praxis misma encontramos estructuras éticas que la pueden guiar.

Estas estructuras pueden conducirnos en determinadas circunstancias al diálogo. Pero el discurso no es, en este programa de fundamentación, un

La razón puede incluso tratar de entender los propios intereses y categorías desde la perspectiva de los otros. La razón ética es por eso, "una razón del otro".

"bien supremo" que no pueda ser cuestionado sin hacer tambalearse el edificio entero de la ética. Desde la perspectiva de una ética praxeológica es posible cuestionar la forma de vida occidental, en la medida en que no es universalizable.

Y este cuestionamiento atañe a las estructuras que hacen posible el diálogo, en la medida en que son parte de esta forma de vida que no resulta compatible con las formas de vida de los demás, y que desde luego parece no ser en modo alguno universalizable. El diálogo auténtico es sin duda un objetivo de la razón ética práctica. Pero no es la fuente de todas las normas, y por ello debe ser puesto en tela de juicio cuando no alcanza a todos, permaneciendo unido a una forma de vida éticamente incorrecta. En cambio, una ética praxeológica tiene que esbozar la utopía de una civilización de la pobreza. Esta utopía no es una simple visión ideal, sino el intento real para hacer compatibles las formas de vida de todos los seres humanos en un planeta más justo.