Filosofía latinoamericana significa uso ético de la razón práctica[*]

Por: Guillermo Hoyos Vásquez
Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

El debate en torno a la así llamada "filosofía latinoamericana" o "filosofía de la liberación", iniciado desde mediados de los años 60, ha ganado recientemente renovado interés, en especial por la discusión sostenida entre uno de sus principales promotores, Enrique Dussel, y uno de los fundadores de la ética discursiva, Karl-Otto Apel[1]. Un primer análisis de esta discusión fue presentado ya en el XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá 4-9 de julio de 1994, por Mario Teodoro Ramírez en su ponencia "La razón ética orignaria y la ética del discurso. El debate ético entre Enrique Dussel y Karl-Otto Apel"[2].

Este trabajo no pretende proseguir el debate, por lo menos en los términos en que ha sido desarrollado hasta el momento. Se busca más bien dar algunos elementos que permitan reorientar la discusión en torno a las posibilidades de una filosofía en Latinoamérica, que pudiera responder a las intenciones más auténticas que se han alegado para las diversas formas de la así llamada filosofía latinoamericana. Como lo expresa el título pensamos que hacer hoy en día filosofía en América Latina con el *pathos* que quieren imprimerle los representantes de la filosofía de la liberación es hacer filosofía moral y política en el más riguroso sentido de la palabra. Entonces se ve la posibilidad y la conveniencia de inscribir e identificar dicho empeño como uso ético de la razón práctica[3], en cuanto esfuerzo por comprender el contexto histórico, cultural y social en el que se reflexiona y como propuesta de solución ético-política a situaciones que exigen cambios, y que comprometen en ellos no solo a las personas, sino también a las colectividades.

Este planteamiento general del asunto acerca de las posibilidades y formas de una filosofía latinoamericana permite solucionar desde un principio la mayor dificultad, a saber, la

---

[*] Este trabajo aparecerá en el N. 19 de ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía, de Madrid. No se autoriza su reproducción impresa.

[1] El debate ha tenido lugar en parte en *ISEGORIA*: Karl-Otto Apel, "La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación" en: *ISEGORIA*, 11 (1995), pp. 108-125; Enrique Dussel, "La ética de la liberación ante la ética del discurso" en: *ISEGORIA* 13 (1996), pp. 135-149; la bibliografía pertinente se encuentra al final de ambos artículos; el trabajo de Dussel fue su ponencia en el XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá 4-9 de julio de 1994 (ver las Memorias: Carlos B. Gutiérrez (editor), *El trabajo filosófico de hoy en el Continente*. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, Editorial ABC, 1995).

[2] Ver: Memorias, *op.cit.*, pp. 1155-1165.

[3] Ver: Jürgen Habermas, "Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica" en: *Filosofía*, No.1, (1990), Mérida, Venezuela, pp. 5-24.

rivalidad entre quienes vienen reclamando que hacen una filosofía comprometida y auténtica que responde a las necesidades de Latinoamérica y quienes piensan hacer mejor filosofía al conservar un grado mayor de abstracción, que precisamente es lo que les es tachado por los "liberacionistas" como "eurocentrismo". Las propuestas de solución al enfrentamiento latinoamericano no siempre escaparon en el pasado reciente al simplismo de las confrontaciones, como la expresada enfáticamente por Cappelletti en el Congreso Intermericano de Filosofía en Caracas en 1977: "Exigir (...) una filosofía enteramente original, una verdadera filosofía de América Latina, como han hecho con más entusiasmo que penetración algunos autores contemporáneos, es algo que carece de sentido. No tiene una filosofía propia el que quiere sino el que puede"[4].

Hoy en día parece más oportuno y productivo buscar la cooperación en el debate crítico a partir de los esfuerzos de quienes quieren y puedan y de quienes pueden y quieran; no se trata por tanto sólo de una conciliación sin consecuencias filosóficas: unos y otros hacen hoy "filosofía latinoamericana" y de la "liberación" cuando se ocupan filosóficamente de la problemática socio-política, de los fenómenos multiculturales y, en general, de los problemas colectivos de los pueblos de América Latina. No otra cosa se busca con el "uso ético de la razón práctica", a partir de contextos sociales, culturales y políticos determinados; este discurso es distinto de un uso pragmático propio de la razón instrumental y del uso moral en el ambito de lo universalizable; pero a su vez, el uso moral se constituye en el horizonte en el que lo ético tiene que poder reconocer sus límites y la relatividad propia de toda tematización de la pertenencia al mundo de la vida. Por ello la distinción de los tres usos no significa que no se conserve la estrecha relación entre ellos, precisamente como usos de la misma razón práctica articulada comunicativamente.

1.- **Una aproximación histórica**

La pregunta por el sentido de un ejercicio de la filosofía con consecuencias sociales y políticas para nuestra América no es nueva. Quizá uno de los momentos en los que mejor se explicita, se manifiesta en los ya clásicos textos de Juan Bautista Alberdi (1838 y 1840), citados y analizados agudamente por Javier Sasso[5]: Lo que necesitamos es, "no la filosofía en sí", sino "aplicada a los objetos de un interés inmediato". El que no lo entienda así, "ignora absolutamente el rol social y político de la filosofía... y la estudia aislada, como la botánica. La

---

[4] Angel Cappelletti, "Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina" en: *La filosofía en América. IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Tomo I, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, p. 80.

[5] Ver: Javier Sasso, "El autodescubrimiento de América como tarea filosófica" en: *III Congreso Nacional de Filosofía*, Noviembre 12-15 de 1991, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1993, pp. 126-136; y "Alberdi en su contexto: programas filosóficos y recepción social" en: Carlos B. Gutiérrez (editor), 1995, pp. 480-487.

filosofía... considerada de este modo, es la impertinencia misma. Ciencia que no ha de ser aplicada, que no ha de tener su fin sino en sí misma, es ciencia esteril y para nada. La filosofía es para la política, para la moral, para la industria, para la historia, y si no es para todo esto, es ciencia pueril y fastidiosa. Ya pasaron los tiempos de la filosofía en sí, como del arte en sí"(...)"La abstracción pura, la metafísica en sí no echará raíces en América". De aquí se concluye que es necesario atacar todo afán puramente teorizador, como algo no sólo inútil para lo que necesitan las nuevas naciones, sino como algo perjudicial para la juventud. Pues "en América no es admisible la filosofía con otro carácter", ya que "el rol de la América en los trabajos actuales de la civilización del mundo, es del todo positivo y de aplicación". Por lo que no podrá sorprender la ausencia, en los eventuales seguidores de este programa, de toda indagación propia en la filosofía; ésta es sólo "la ciencia de las generalidades", cuyo "estudio, por lo común tan estéril", para traernos alguna "ventaja positiva", ha de conllevar una "enseñanza breve y corta", que no le quite a la juventud "un tiempo que podría emplear con provecho en estudios de una aplicación productiva y útil"[6].

Estos planteamientos de Alberdi pueden llevar a algunos de sus admiradores actuales a buscar una renovada filosofía concreta, una auténtica filosofía latinoamericana. Como comenta el mismo Sasso, es lo que acontece cuando, tras considerar que en el pasado aconteció "un caso excepcional de intento de aplicación de la filosofía a la organización social y política de una nación", se lamenta que en este siglo "las propuestas relevantes no vinieron... del lado de la filosofía".

En lugar de esta argumentación nostálgica habría que apreciar el verdadero resultado de los planteamientos alberdianos: la indiscutible emergencia de las ciencias sociales como disciplinas especializadas, las cuales, sea cual fuere la generalidad con la que construyen sus hipótesis, han colonizado el terreno que Alberdi podía, hace siglo y medio, pacíficamente ocupar. Es decir, lo que se pensaba que tenía que realizar una filosofía latinoamericana, concreta y aplicada, es lo que ha ido aconteciendo en el ámbito de las diversas ciencias sociales. Seguramente tampoco podía ser de otra forma. Por esto mismo pensamos que la filosofía latinoamericana corre el riesgo de ser percibida todavía hoy como un intento anacrónico por anular la reordenación del campo de los saberes, un intento por generar ella misma una historiografía, una etnografía o una psicología social **a priori** y **latinoamericana** a la vez.

Por todo esto concluye el mismo Sasso: quiza la tarea autodescubridora pueda ser proseguida por otros caminos, en la comunicación con quienes investigan empíricamente los múltiples

[6] Sasso, 1993, pp. 132-133.

aspectos de la realidad latinoamericana, en la discusión de los problemas que ellos se plantean y de las hipótesis que al respecto formulan, y en el diálogo con quienes pretenden intervenir prácticamente en esa realidad a partir de supuestos y convicciones que pueden y deben ser objeto de análisis y de valoración[7].

Nosotros pensamos que en este diálogo entre los diversos saberes especializados y entre éstos a la vez y la opinión pública, la filosofía, en especial la filosofía práctica, está llamada a cumplir la tarea hermenéutica de contextualización y la función sensata y prudente de animar dicho diálogo, sin renunciar a su función propositiva en búsqueda de acuerdos razonables desde las diversas perspectivas con respecto a lo más conveniente y oportuno para el desarrollo material y el fortalecimiento cultural de la sociedad. Y por lo que toca a las "ciencias de la discusión"[8], las ya clásicas ciencias sociales, son precisamente ellas las que deben ser latinoamericanas en sentido estricto. Porque de hecho, en ámbitos como la historia, la antropología, la política y en especial la economía, son ellas las llamadas a resolver muchas de las tareas que los liberacionistas quisieran impacientemente reasignar a la filosofía.

2.- **El sentido del debate actual**

Que el debate en torno a la problemática de una posible filosofía latinoamericana sigue vigente, puede ejemplificarse por el caso de la filosofía contemporánea en el Perú, presentado hace poco por David Sobrevilla[9], quien destaca como la primera de las tres características de la filosofía peruana actual *"La oposición entre filosofía universalista y filosofía regionalista/latinoamericana/inca o andina"*.

Sobrevilla define el universalismo como "el vicio de estar de espaldas a la propia realidad y vuelto hacia la realidad foránea, de cultivar en este caso una filosofía que no tiene en cuenta la propia realidad y la tradición de la filosofía latinoamericana"[10]. Lo inútil e irónico del esfuerzo universalista unilateral lo señala Sobrevilla explicando lo

---

[7] *Ibid.*, pp. 135-136.

[8] En una Conferencia en la Universidad Mayor de San Marcos de Lima, Jürgen Habermas, "Sobre la situación de las ciencias sociales y ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) en Alemania. Una mirada a su evolución en la postguerra" en: *Diálogo Científico*, Vol. 4, Nº 1/2, Tübingen, Instituto de Colaboración Científica 1995, pp. 11-21, analizaba la situación de las ciencias sociales y humanas alemanas en el período de la postguerra. Allí llama a estas ciencias "ciencias de la discusión" y al reconocer que ya no son las de un pasado glorioso, aclara lo que para otros es crisis, como una "normalidad consciente de sí misma" resultado de un proceso de apertura incondicional "a la comunicación internacional" sin renunciar a lo propio. Esto le permite afirmar que: "En caso de que realmente se hubiera producido una pérdida de nivel, resultaría compensada con el aumento de pluralismo en los planteamientos" (p. 18). Vistas así las cosas, es posible criticar a quienes todavía no han captado el significado de las ciencias sociales y de la filosofía en este fin de siglo: "Los políticos en cuestiones educativas transforman rápidamente estos diagnósticos de crisis en un intento por convertir en despreciables a las 'ciencias de la discusión'" (p. 13).

[9] David Sobrevilla en *La filosofía contemporánea en el Perú*, Lima, Carlos Matta, editor, 1996.

[10] *Ibid.*, p. 29.

sucedido con los filósofos chilenos, quienes se acostumbraron a aproximarse a sus problemas con base sólo en autores europeos. Algo que realmente puede ser válido para más de uno de los países de América Latina. "Durante el corto período en que no experimentaron las presiones de la política, se acostumbraron a tratar los temas filosóficos mayores de la tradición occidental como si fueran propios y aplicables a Chile. Los masivos cambios políticos que han restringido su actividad filosófica desde el período de la reforma universitaria, no los convencieron de que deberían cambiar su centro de atención filosófica. Unos cuantos resultaron motivados para entender mejor la política y la situación nacional. Pero la mayoría continuó pensando en la filosofía como situada más allá de las circunstancias nacionales. La ironía de su esfuerzo es que el diálogo que deseaban mantener con la tradición occidental ha sido más un monólogo de su parte. Su obra sólo raramente es traducida y queda como prácticamente desconocida fuera de Chile. Además, los filósofos chilenos encuentran cada vez más difícil realizar un trabajo filosófico que tiene un impacto reducido –en caso de que tenga alguno- en un círculo internacional que mantiene un interés sólo limitado en sus esfuerzos"[11].

En el extremo opuesto se ubican quienes reclaman "una filosofía regionalista que ignora las características universalistas de la filosofía y que se plantea como una continuación de una presunta filosofía inca o andina y que está en total contraposición con el pensamiento occidental"[12].

La solución de Sobrevilla, que no se diferencia de la que propondremos al final, está sugerida en los siguientes tres pasos: "1. *Apropiarse* o terminar de apropiarse de la tradición filosófica occidental, ya que inicialmente era ajena a nuestra cultura original; 2. Someter a *crítica* dicha tradición, y 3. *Replantear* los problemas filosóficos teniendo en cuenta los más altos estándares del saber, pero al mismo tiempo nuestra situación peculiar y a partir de nuestras necesidades concretas"[13].

Al indicar que las intenciones, el sentido y las tareas de la filosofía de la liberación caben perfectamente en la actual discusión en torno a la filosofía moral, política y del derecho, pretendemos precisamente defender que en el ámbito de la filosofía contemporánea, en especial en el que se desarrolla el discurso de la razón práctica, la reflexión sobre la problemática latinoamericana ha encontrado un lugar, desde el cual inclusive puede urgir aspectos no siempre

---

[11] Iván Jaksic, *Academic Rebels in Chile. The Role of Philosophy in Higher Education and Politics*. Nueva York, State University of New York Press, 1989, pp. 187-188 (citado por Sobrevilla, *op. cit.*, p. 30).
[12] *Ibid.*
[13] Sobrevilla, *op. cit.*, p. 31, donde remite a su trabajo: *Repensando la tradición occidental*, Lima, Amaru, 1986, pp. XII ss.

acentuados suficientemente en la filosofía tradicional: no sólo el de la economía y el de la relevancia de los derechos humanos socioles y económicos, sino también el del multiculturalismo y las diversas formas de ejercicio de la democracia.

En el mismo camino de la búsqueda de soluciones al debate entre universalismo y particularismo en la filosofía en Latinoamérica, se ubica otro estudio de Javier Sasso, cuyo significado principal para el objeto de nuestro estudio consiste en haber encontrado como temática central de convergencia para tres filósofos de Latinoamérica, representativos de tres vertientes diferentes, la reflexión ética[14]. Al presentar la obra de Augusto Salazar Bondy (1925-1974), "Un enfoque analítico de la ética", Adolfo Sánchez Vásquez (1915-), "Ética teórica y materialismo histórico", y Mario Sambarino (1918-1984), "Análisis estructural y relativismo ético", quiere mostrar el desarrollo hacia el problema de la ética en América Latina tanto desde el campo de la filosofía analítica, como desde el del marxismo, al tiempo que se supera la vieja posición fenomenológica del intuicionismo axiológico por otras formas de recepción de la fenomenología[15].

Lo instructivo del estudio de Sasso es haber logrado destacar el énfasis ético en los tres autores, indicando con ello una metodología de análisis del pensamiento latinoamericano que puede ser aprovechada para salir del impase en el que se encuentra el debate actualmente. En efecto, nos encontramos con un Salazar Bondy, cuyos textos procedentes de una tradición analítica, reunidos en *Para una filosofía del valor*, pueden ser analizados en un horizonte ético en la perspectiva determinante de su obra, la de la pregunta por la posibilidad de una filosofía no sólo **en**, sino **de**, "nuestra América", perspectiva que marca las raíces del movimiento conocido como "filosofía de la liberación"[16]. Y precisamente por lo que esta propuesta filosófica ha sido tachada de marxista es importante considerar en uno de sus mejores exponentes el sentido de la ética, abriendo la discusión expresamente a las posibilidades de cambio en esta tradición al explicitarse en ella la dimensión de la razón práctica en estrecha relación con la práctica política. En el medio de los dos, resulta muy interesante, a modo de ejemplo o de modelo de análisis, el tratamiento de Sambarino, de quien se puede aprender cómo

---

[14] Javier Sasso, *La ética filosófica en América Latina. Tres modelos contemporáneos*, Caracas, Ediciones Celarg, 1987.

[15] Creo haber podido mostrar la posibilidad de un planteamiento ético radical en la fenomenología husserliana, diferente de la axiología tradicional, en mis libros: *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. (Phänomenologica, 67). Den Haag, M. Nijhoff, 1975, y *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986; ver además mi ponencia para el XIII Congreso Interamericano de Filosofía (1994) "La ética fenomenológica: una filosofía del presente", *op. cit.*, pp. 783-796.

[16] Cfr. Sasso, 1987, p. 6.

articular en nuevos paradigmas, al margen de las tendencias doctrinarias organizadas canónica o dogmáticamente, problemas que por viejos, no pierden su vigencia, como el de la fenomenología de los valores[17], asunto de gran significación para una tradición tan marcada por el pensamiento fenomenológico, como la de la filosofía en Latinoamérica.

Parece posible, por tanto, avanzar en el debate acerca de las formas y categorías de una reflexión filosófica desde y sobre Latinoamérica, insistiendo en los temas tradicionales de la razón práctica. En su Introducción a *Concepciones de la ética*, Victoria Camps formulaba su hipótesis de que la ética podría ser hoy algo así como "filosofía primera"[18]. En este sentido podría proponerse con toda propiedad la interpretación del debate que nos ocupa, sin desanimar con ello a quienes buscan también en otras direcciones cruces de caminos, nuevas rutas y sendas de encuentro.

3.- **Liberación como tarea moral**

Si las exigencias de un pensamiento propio deben ante todo articularse en las "ciencias de la discusión" y si además el reclamo justificado de reflexionar sobre "lo nuestro" es una exigencia directa a la razón práctica, parece necesario enfocar el sentido del debate en torno a la filosofía latinoamericana privilegiando "el punto de vista moral". Aquí queremos retomar dos escenarios de la discusión actual, marcados explícitamente por el problema moral, que nos ayudarán a clarificar las categorías con las que se debería seguir avanzando en el debate para que éste trascienda el nivel todavía demasiado especulativo de lo puramente teórico, no siempre libre de unilateralidades y fundamentalismos, y sirva para lo que se reflexiona en última instancia en moral, a saber, para la acción justa, buena y correcta en la sociedad y en la historia.

3.1.- **Un comunitarismo liberacionista**

El principal mérito de la crítica de Osvaldo Guariglia a la "filosofía latinoamericana" en sus discursos liberacionistas más teológicos o más filosóficos, según las circunstancias, consiste en haberla caracterizado y ubicado categorialmente en términos de la discusión contemporánea en torno a la filosofía moral y política: se trata de una forma de comunitarismo, el cual, en términos generales, parte del "examen de las condiciones fácticas, esto es, existenciales, históricas, culturales, sociales y políticas, en medio y a través de las cuales una determinada tradición, en este caso la moral

---

[17] *Ibid.*, p. 8.

[18] En: Victoria Camps, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón (edit.), *Concepciones de la ética*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -EIAF-, Volumen 2. Madrid, Trotta, 1992.
Cortina, Adela (1995). La ética de la sociedad civil. Madrid, Anaya.

universalista, se ha ido extendiendo a partir de la Ilustración en las sociedades contemporáneas, en especial aquellas que forman parte del mundo católico y latino. En efecto, como ha sido destacado en el último tiempo por las corrientes denominadas genéricamente *comunitaristas*, el *sujeto moral* real es modelado por tradiciones religiosas, culturales y en general históricas, las que le confieren una *identidad narrativa*, que se constituye en su real naturaleza moral de la que no puede prescindir, so pena de convertirse en fantasma sin carne"[19].

Además de exacerbar este sentido contextualista de pertenencia, al colocarlo no sólo como origen de toda identidad moral de la persona, sino sobre todo como razón última fundamentadora de su compromiso ético y político, los comunitaristas latinoamericanos denuncian, a partir de su lectura de Heidegger y Levinas, el protagonismo dominador de un "yo trascendental" que ha entrado sin lugar a dudas en crisis. Acogiéndose a las críticas postmodernas a la razón occidental, instrumentalizada hoy como razón estratégica, la hacen responsable del ocultamiento del *Otro*, de la alienación de la *alteridad*, de la naturalización y objetivación de la subjetividad[20]: todo ellos impide el reconocimiento del otro como *Otro*. "También aquí, pues, se contrapone una forma *inauténtica* de identidad, la impostada por la cultura eurocéntrica, a las formas *auténticas*, emergentes de la cultura de los *marginados*, de los *pobres*. Sólo a través de la adopción de esa voz de los sin voz, es posible definir un proyecto de vida que exponga una forma, no universalista sino comunitaria, de justicia"[21].

La crítica de Guariglia al comunitarismo liberacionista destaca acertadamente la contradicción de la que parten en su señalamiento de la moral moderna universalista de herencia liberal como legitimación ideológica de la dominación. La critican desde el punto de vista teórico, porque no es comunitarista, pero viven gracias a su tolerancia y pluralismo. "En efecto, si como sostienen los filósofos de la liberación, la moderna sociedad capitalista es la que determina la concepción ética y política del universalismo kantiano, proponiendo una justicia procedimental adecuada para los *yoes* sueltos que son sus ciudadanos, es evidente que en las condiciones que ellos mismos reconocen no hay otra alternativa que aceptar esa forma amplia y al mismo tiempo exigente de institucionalización social y política, por tratarse de la única posible que asegure inclusive a los

---

[19] Osvaldo Guariglia, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, FCE, 1996, pp. 17-18.

[20] Valdría la pena caer en cuenta que este planteamiento y casi las mismas expresiones son las de Edmund Husserl en sus últimas obras: "La filosofía en la crisis de la humanidad europea" en: E. Husserl, *Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Nova, 1981, p. 135 ss. y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Critica, 1991.

[21] *Ibid.*, pp. 249-250.

adeptos a formas más comunitarias de asociación el espacio legítimo para realizarlas"[22]. Porque si no se parte de esta clase de pluralismo propio de la tradición liberal, como lo destaca recientemente J. Rawls, según lo mostraremos más adelante, ¿cómo se define entonces la forma de vida de comunidades social, cultural y étnicamente tan plurifacéticas, diferentes y complejas, como las de América Latina? Sólo "un *fundamentalismo* tan imposible como tiránico", podría ser la alternativa. Pero entonces, como lo sugiere Guariglia, los comunitaristas viven en la contradicción performativa.

La pretensión de Guariglia al mostrar la contradicción en la que cae el comunitarismo en su crítica del liberalismo, no es descalificar sin más sus intenciones y aportes; busca más bien, como lo haremos nosotros mismos, cómo argumentar a partir de dicha crítica y de los señalamientos de los comunitaristas. Por ello concluye su estudio reiterando su propia concepción de moral como respuesta al desafío comunitarista: "la concepción del sujeto práctico del comunitarismo depende, en última instancia, para poder ser sostenible y no caer en romanticismos de una edad perdida, de la concepción del sujeto moral provista por el universalismo, es decir, una concepción que pone en el centro de la noción de sujeto práctico el núcleo de la capacidad argumentativa de deliberar, de integrar las exigencias del sistema de la moralidad propio de la sociedad como estructura normativa, impersonal y autónoma, con sus ideales evaluativos de la buena vida, y articularlos de modo tal que pueda, al mismo tiempo, proyectar su vida desde su propia perspectiva y desde la perspectiva de los otros miembros de la sociedad en tanto personas"[23].

3.2.- **Etica de la liberación vs. ética del discurso**

Precisamente en esta línea de complentariedad entre lo concreto y el contexto situacional por un lado, y por otro, el sentido de universalidad que se busca con la idea de persona moral y se alcanza argumentativamente, se desarrolla la ética del discurso. Antes de proponer nuestra propia interpretación de la versión habermasiana de la misma y de sus posibilidades para encauzar la discusión sobre la intención, el sentido y las tareas de una lectura latinoamericana de la moral contemporánea, queremos repasar brevemente los resultados a los que ha llevado el reciente debate entre la ética de la liberación y la ética del dircurso en la versión de Karl-Otto Apel[24].

---

[22] *Ibid.*, p. 252.
[23] *Ibid.*, pp. 253-254.
[24] Ver su último libro: *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Suhrkamp, 1998, donde procura de nuevo acercarse a los planteamientos liberacionistas, pp. 749, 798, 803, 805.

Enrique Dussel insiste en que la ética del discurso tiene que partir del presupuesto de una comunicación equitativa y simétrica, considerada como posible, cuando de hecho a la situación real actual (no ideal) del diálogo subyacen condiciones materiales de vida que no siempre lo hacen aparecer como posible. Por ello dichas condiciones se convierten en exigencias originarias de toda ética, por cuanto constituyen, como algo previo a cualquier contrato, acuerdo o consenso, la condición de posibilidad de participación de cualquier persona en el proceso comunicativo: su dignidad humana y el ser reconocida y aceptada como miembro de la comunidad. El punto de partida de la ética del discurso sigue siendo abstracto, mientras no pueda abrirse previamente a esta dimensión de la facticidad.

Los liberacionistas enfatizan con toda razón que no se trata de una simple reedición del así llamado economicismo marxista, inspirado en lecturas de la ciencia económica, sino de la tematización de algo más profundo en la raíz de las relaciones humanas: los derechos materiales, sociales y económicos, cuya designación como derechos humanos de segunda generación ya induce al equívoco en su minusvaloración moral. Sin ellos no es ni siquiera pensable un reconocimiento del otro como interlocutor válido. Pero tampoco se trata de una mera reedición del problema clásico de la intersubjetividad: el reconocimiento del otro como diferente y a la vez como sujeto de los mismos derechos exige un punto de partida más radical para la ética, que el que pretende constituir la comunicación libre de presiones. Esta debería poder dar pleno sentido al juicio moral acerca de las condiciones de pobreza absoluta, en las que se debate un porcentaje cada vez mayor de la población mundial, y acerca de la exclusión cada vez en aumento de quienes no son reconocidos realmente como miembros de la comunidad humana.

Precisamente el que a nivel internacional pueda hablarse de una especie de “bonanza del discurso moral”, pero al mismo tiempo la situación de muchos pueblos no mejore desde el punto de vista de los derechos económico-sociales y por tanto tampoco desde el de los derechos civiles-políticos[25], hace concluir a los liberacionistas que el problema no consiste en la posibilidad de convencer discursivamente a los escépticos acerca de un imperativo moral, como todavía parecieran pensarlo ingenuamente Apel y Habermas, sino en enjuiciar a los cínicos; éstos se sirven inclusive del mismo discurso ético para legitimar la doble moral: la de la dominación y la de la pretendida legalidad de las relaciones económicas y políticas internacionales.

[25] Ver la enfática posición a este propósito de Eduardo Rabossi en el XIII Congreso Interamericano de Filosofía, “Los derechos humanos económicos. Crítica a ciertos argumentos liberales” en las Memorias, *op. cit.*, pp. 968-976.

El que no entremos a detallar la defensa de Apel, no significa que descalifiquemos la fuerza de sus argumentos. Más aun, pensamos que su insistencia en el sentido pragmático trascendental de la ética del discurso contiene elementos insuperables para comprender el imperativo catégorico mismo en la constitución de la persona moral: ¿por qué hay que ser moral?

El mismo Apel considera que los argumentos contra el cínico, urgidos por la filosofía latinoamericana de la liberación, pueden terminar en cierto fundamentalismo, al insistir los liberacionistas en que las actuales posiciones de la filosofía moral, política y del derecho, son eurocéntricas desde su origen y sus pretensiones, lo que en cierta manera las descalifica para un auténtico diálogo desprejuiciado y con sentido. Al sentirse aludido Apel, se pregunta por el sentido que puedan tener las conferencias internacionales de diversa índole en torno al problema de la justicia, de los derechos humanos y de la paz, y por el grado de sensibilidad moral que manifiestan los medios de comunicación y la opinión pública en general a propósito de dicha problemática: " ¿Deberíamos ahora nosotros, los filósofos, reaccionar cínicamente a este juego humanitario de palabras en los medios para demostrar que comprendemos las intenciones de este juego?"[26].

Al filósofo sólo le quedan pues las armas del lenguaje. Su poder, en principio no violento, de llegar a convencer, puede ser también complementado por el poder estratégico: éste puede generarse en el poder comunicativo y articularse en la democracia participativa para legitimar el derecho como producto de procesos políticos, tanto a nivel nacional como internacional. Esta es, a mi modo de ver, la tesis desarrollada en los últimos escritos de Jürgen Habermas en torno a la filosofía política y del derecho[27].

Antes de presentar dicha tesis conviene, sin embargo, indicar un aspecto no suficientemente destacado por los liberacionistas en su reconstrucción genética de la moral moderna en relación con su sentido emancipatorio para sociedades oprimidas. Ciertamente la crisis de la modernidad ha puesto definitivamente al descubierto lo que ya se sabía sobre la razón hegemónica y protagónica de los metarrelatos y de las cosmovisiones omnicomprensivas modernas. Pero no debe olvidarse que precisamente la moral religiosa, y no sólo su versión autoritaria normativa, sino también su sentido heróico y mesiánico, en el que parecen alimentarse algunas expresiones liberacionistas, también pertenece a una tradición no menos

---

[26] Ver Apel, 1995, p. 124.

[27] Ver: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, 1992 (V. e.: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 1998, y sus últimos ensayos: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie.* Suhrkamp, 1997.

dominadora y cínica que la que se está criticando. El dogmatismo propio de la tradición religiosa debe reconocer sus riesgos para poder entrar en diálogo con otras versiones postmetafísicas de la moral moderna. La modernidad que ha hecho crisis, es la que terminó en el reduccionismo de las modernizaciones. Sólo que algunos procesos de modernización también han dejado sin piso a una moral religiosa que pretendiera ser ella misma fundamento de lo público.

Si se toma pues este sentido de lo público como punto obligado de referencia para valorar las distintas posiciones y propuestas, hay que reconocer que ni siquiera varias decadas de guerra fría o inclusive de violencia interna, buscando romper la resistencia del cinismo, han podido demostrar que no fuere todavía posible volver a apostar a una resolución comunicativa, dialogal y concertada, procedimental o estratégicamente, de los conflictos de la sociedad actual. Resistirse a intentarlo sería una nueva forma de cinismo.

4.- **Etica para ciudadanos**

Queremos ahora ensayar si es posible indicar algunas soluciones a las preguntas justificadas de los liberacionistas, acudiendo a la distinción y a las relaciones entre moral, ética, política y derecho que pueden establecerse desde una concepción comunicativa de la razón práctica. La distinción entre tres usos de la misma, propuesta por J. Habermas, nos ha servido para sugerir que la filosofía latinoamericana de la liberación se orienta precisamente en su intención y en el sentido de las tareas que propone en la dirección del uso ético de la razón práctica.

Se trata aquí de la dimensión ética que constituye al ciudadano en su accionar diario: para ello busca de alguna manera apropiarse de su “propia historia vital, así como también de las tradiciones y el contexto vital que han determinado el propio proceso de formación”[28]. Desde esta perspectiva podemos afirmar que “la vida que para mí es buena afecta también las formas de vida que nos son comunes”. Ya desde Aristóteles “el ethos del individuo se mantenía referido e incluido en la polis del ciudadano”[29]. Por ello en “los discursos ético-políticos se trata de la clarificación de una identidad colectiva que debe dejar espacio para la multiplicidad de proyectos vitales individuales”[30].

Antes de considerar en qué consiste la distinción entre el uso moral y el uso ético de la razón práctica, que es lo que más nos interesa aquí, debemos mostrar cómo accedemos a estos dos usos, sin olvidar que el uso pragmático está íntimamente

[28] Habermas, 1990, p. 10.
[29] *Ibid.*, p. 12.
[30] *Ibid.*, p. 24.

ligado con la tradición empirista y con la racionalidad estratégica instrumental: quien quiere un fin determinado y se comporta racionalmente, quiere y busca los medios para alcanzarlo. Pero como no siempre hay claridad sobre los fines, en el límite de los fines indeterminados o en conflicto, el uso ético será el que oriente a los ciudadanos y a las comunidades sobre lo bueno para ellos. Y es nuevo el límite, es decir, donde lo bueno para unos puede no serlo para otros, en aquella frontera entre lo bueno y lo justo, donde el uso moral puede orientarnos y despejar el horizonte en el que se pueda fijar la complementariedad entre moral, ética, política y derecho.

4.1.- **La sensibilidad moral**

Pero antes de acercarnos a estas distinciones es importante volver sobre el fenómeno moral: ¿cómo se nos da lo moral? La fenomenología de lo moral, tanto en los desarrollos de E. Husserl, como en la discusión actual a partir del ya clásico trabajo de P. F. Strawson "Freedom and Resentment" (1962)[31], insiste en que la moral es de sentimientos y experiencias concretas, así se deba formular en juicios con pretensión de universalidad. Precisamente el paso de la sensibilidad moral, del sentimiento de humanidad (Hume) a los juicios morales propios de la razón práctica, a las razones y motivos para justificar determinadas acciones y explicar los sentimientos que ellas provocan, es lo que más ocupa hoy a la reflexión filosófica sobre el fenómeno moral[32].

Este no es el lugar para profundizar en cada uno de los elementos de una ética para ciudadanos[33]. Pero queremos destacar desde el punto de vista de la sensibilidad moral el significado que ella ha ganado con respecto a la opinión pública en relación con fenómenos como los denunciados, entre otros por la filosofía de la liberación: violación de derechos humanos, miseria y pobreza absoluta, represión, guerras y armamentismo, etc. En esta misma línea habría que pensar en la sensibilidad cada vez más 'pública' con respecto a la problemática ambiental, a la de género y a la de lo multicultural y pluriétnico. En todos estos casos la

---

[31] P. F. Strawson, "Freedom and Resentment" en: P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and other Essays*, London, Methuen, 1974, pp. 1-25.

[32] Me he ocupado de esta problemática en mi trabajo "Etica fenomenológica y sentimientos morales" en : *Revista de Filosofía*, número especial II/III, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1996, pp. 139-154; allí examino la recepción del tema de los sentimientos morales por parte de J. Habermas (*Conciencia moral y acción comunicativa***.** Barcelona, Península, 1985), E. Tugendhat (*Dialog in Leticia*, Suhrkamp 1997) y J. Rawls (*A Theory of Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1972, ver: §66, p. 437).

[33] Ver mi ensayo: "Etica para ciudadanos" en: Fabio Giraldo y Fernando Viviescas (compil.), *Pensar la ciudad*, Bogotá, Tercer Mundo/CENAC/Fedevivienda, 1996, pp. 287-309; ademas: Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1995.

sensibilidad moral es tanto más reveladora de las "cosas mismas", cuanto más se dé lugar en estricto sentido fenomenológico a la percepción, manifestación y expresión de los sentimientos de quienes efectivamente tienen la experiencia de la injusticia, la represión, la violación de sus derechos, la discriminación, la exclusión.

4.2.- **Desde un pluralismo razonable**

La sensibilidad moral antes que fundamentar la moral busca expresiones para denunciar su negación, apelando al sentimiento de humanidad y de equidad que subyace al sentido de lo público. La denuncia, la censura y la crítica, el reclamo de "por qué", la búsqueda del público, manifiestan la vocación comunicativa de los sentimientos morales. La comunicación en un primer nivel de comprensión en el sentido más amplio de su dimensión hermenéutica, va configurando identidades culturales. Desde ellas y entre ellas se articula el reconocimiento del otro como diferente y a la vez como interlocutor válido. Un uso hermenéutico de la comunicación ya en la misma conversación cotidiana, constituye sentido, expresa las vivencias y experiencias, reconstruye las tradiciones, se refiere a los contextos para que puedan ser comprendidos y compartidos por otros.

Pero comprender a otro no obliga a estar de acuerdo con él, así como comprender otra cultura no exige identificarse con ella. John Rawls lo ha expresado agudamente en forma de pregunta: "¿Cómo es posible que exista por tiempo prolongado una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por doctrinas razonables, aunque incompatibles, de índole religiosa, filosófica y moral? En otras palabras: ¿Cómo es posible que puedan convivir doctrinas omnicomprensivas profundamente opuestas aunque razonables y que todas ellas acepten la concepción política de un régimen constitucional?"[34].

Como es bien sabido, para Rawls la solución se da sólo a partir de un pluralismo razonable, en el que las doctrinas omnicomprensivas se reconocen recíprocamente, pero son neutralizadas para lograr un consenso entrecruzado sobre aquellos mínimos que fundan la justicia como equidad en el liberalismo político y no ya en alguno de dichos metarrelatos. Todo esto sólo es posible, si se distingue claramente entre filosofía moral y filosofía política[35] y entre lo no público y las razones públicas que consolidan el núcleo fundamental de este renovado contrato social[36]. Gracias a esta distinción se constituye en su especificidad el sentido de lo político y en su línea del derecho. Pero también esta tajante distinción

[34] John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. XVIII.
[35] *Ibid.*, p. XV.
[36] *Ibid.*, Lecture VI.

radicaliza la discontinuidad entre moral y política en el liberalismo.

A partir de este modelo, hay que acentuar ante todo que no es la sola tolerancia, de la que precisamente puede ufanarse el cínico, la que posibilita el diálogo; es necesario llegar al reconocimiento del otro como interlocutor válido, ya que debe aportar a la discusión desde la diferencia; la actitud pluralista es razonable porque sin las razones del otro no podrán ser superadas aquellas situaciones conflictivas, cuya solución no se alcanza con la mera comprensión. Requieren de acuerdos mínimos, del "consenso entrecruzado". Como también lo requieren aquellas situaciones que en la sociedad sólo pueden aprovecharse para el bien común mediante la cooperación. En ambos escenarios, el del conflicto y el de la cooperación, tiene que ser posible llegar comunicativamente a ciertos puntos de vista comunes.

El comunitarismo, también el de los liberacionistas, tiene aquí su espacio de acción, en el reconocimiento radical de toda alteridad, pero a la vez su gran desafío, porque allí donde el comunitarismo niega el pluralismo, comienza todo fundamentalismo. Los Zapatistas de Chiapas lo han formulado finamente, cuando en entrevista para el periódico *El Espectador* de Bogotá[37] el subcomandante Marcos anunciaba: "Ahí vamos a estar dando lata, haciendo encuentros, convenciones, peleando o escribiendo, hasta que nos maten o nos den el mundo que estamos pidiendo. Que no es un mundo para zapatistas. Un mundo donde quepan los zapatistas pero también los otros, quienes quieran que sean los otros...".

4.3.- **Hacia el consenso entrecruzado**

La necesidad de superar el pluralismo razonable para llegar a aquellos mínimos éticos o políticos que puedan constituirse en base de entendimiento y cooperación social, nos olbiga a establecer la distinción entre los diversos usos de la razón práctica. Como lo puede destacar Rawls, a partir de su consistente modelo estructural de un pluralismo razonable para poder llegar al consenso entrecruzado, el desafío para las sociedades actuales consiste en poder servir para la convivencia y realización de todos sus miembros, sin que ningún grupo particular se apropie de ellas. La pregunta por tanto es cómo se llega a partir de concepciones omnicomprensivas y globalizantes, como las de la religión, la moral, la filosofía, y como las que parecen postular los comunitaristas como principios de identificación de las comunidades y de los colectivos, cómo se llega a aquellos mínimos que ayuden a solucionar los conflictos entre los máximos y a favorecer la cooperación entre los ciudadanos.

---

[37] *El Espectador*, Bogotá, enero 5 de 1997, pp. 10 y 11 A.

Se busca ahora el principio puente para la estructura propuesta, el que permita pasar de aquellas intuiciones morales, de tradiciones no cuestionadas, de valores establecidos por la costumbre, todos ellos vinculados a cosmovisiones con pretensiones absolutas, a un consenso entrecruzado sobre mínimos. La comunicación, probada en su uso hermenéutico para la comprensión de otras culturas y establecimiento de la alteridad, también tiene que poder ayudar a complementar el pluralismo, dado que por su naturaleza y en su uso discursivo nos permite formular el principio general de toda normatividad, no sólo moral, sino también jurídica: "sólo son válidas aquellas normas de acción con las que pudieran estar de acuerdo como participantes en discursos racionales todos aquellos que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas"[38].

Este principio comunicativo de toda normatividad es el fundamento por una parte de la moral universalista y por otra del derecho, teniendo en cuenta que éste, dada su ubicación en el espacio público, su relación con la identidad colectiva y su naturaleza coactiva, debe su estatuto a formas específicas de comunicación y gana su legitimidad gracias a determinados procesos políticos.

La distinción entre moral y derecho, sin negar su estrecha complementariedad, ayuda a dar todo su peso a la política y exige a la vez que ésta sea reconstruida en el más auténtico sentido aristotélico a partir del uso ético del “poder comunicativo”. Por tanto: el principio comunicativo de toda normatividad se articula en el uso moral de la razón práctica como principio puente para llegar a los juicios morales con pretensión de universalidad; pero también dicho principio comunicativo puede ser aprovechado como transformador en los procesos políticos, en los que con base en el uso ético de la razón práctica, partiendo de contextos diferentes e identidades culturales, se llega a unos mínimos constitucionales. Con ellos podemos ir aprendiendo a solucionar concertadamente aquellos conflictos, que parecieran negarse a ser resueltos, a no ser por vías violentas, y a proponer aquellas acciones y formas de cooperación que permitan realizar mejor los ideales de vida de los grupos sociales y de las personas mismas.

4.4.- **Para democratizar la democracia**

De esta forma la práctica social del pluralismo razonable lleva, mediante luchas y movimientos políticos, a lo que se ha llamado en Latinoamérica “democratizar la democracia”, o si se quiere en otro sentido, a consolidar una democracia participativa en la que se complementan la autonomía privada y la autonomía pública, las libertades de los modernos y las libertades de los antiguos,

[38] J. Habermas, 1992, p. 138.

un sentido representativo y un sentido directo de la democracia, en una palabra, lo mejor de la tradición liberal y del constitucionalismo republicano. La democracia participativa se constituye así en el principio puente, en el sentido de J. Habermas, para dinamizar la propuesta estructural del liberalismo político de J. Rawls[39].

Este sentido participativo de democracia, en el que se genera derecho y en el que se lo puede reconstruir genéticamente, como garantía de su legitimidad, permite concebir la forma jurídica, que no deja de ser racionalidad estratégica, como instrumento necesario de estabilidad, de convivencia e inclusive de eficiencia. Un derecho recuperado por los ciudadanos, como forma procedimental de acuerdos, puede entonces servir para defensa de los derechos humanos fundamentales, tanto de los civiles y políticos, como de los económicos y sociales. El sentido de las luchas por los derechos humanos cambia de sentido: éstos dejan de ser sólo un objeto, casi que un pretexto, de tales luchas para convertirse en exigencias morales y éticas fundamentales, reconocidas y consagradas como tales en el derecho positivo de los pueblos. El derecho puede cambiar así de rostro: de su función como defensor de los intereses de un poder político, entregado al poder económico, a una función emancipadora: la que desde sus fuentes políticas legitima y convoca auténticos movimientos libertarios. Porque el derecho se ha convertido entonces en correa de transmisión de los intereses de solidaridad (Habermas) hacia la esfera del poder político, para poder determinar la "económica" (Dussel) de acuerdo con los principios de la justicia como "equidad" (Rawls).

Conclusión

Todo lo dicho anteriormente exige naturalmente una concepción más modesta, menos protagónica de la filosofía y de la actividad académica en general, pero precisamente por ello más eficaz para lo que se busca con el discurso emancipatorio. Sólo así es posible la comunicación que hemos defendido. Como lo enfatizaba un economista y un político latinoamericano hace poco "el pensamiento científico sobre la sociedad estaría orientado por el estatuto ético de la libertad, como condición necesaria para la búsqueda de la verdad"[40]. En este horizonte es posible que en el campo de la política se presente "la oposición entre una actitud académica pura, orientada por el rigor científico de la investigación, y una actitud más comprometida con la

[39] De esta forma quisiera interpretar el importante debate entre Habermas y Rawls en: en: *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, No. 3, March 1995, continuado por Habermas en *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp, 1997.

[40] Fernando Henrique Cardozo, "Conocimiento y práctica política" en : Orlando Fals Borda (comp.), *Participación popular: retos del futuro*. (Registro del Congreso Mundial de Convergencia en Iinvestigación Participativa, Cartagena de Indias, junio de 1997), Bogotá, ICFES/IEPRI/COLCIENCIAS, 1998, p. 12.

transformación de las estructuras sociales”[41]. Lo perjudicial es la unilateralidad de una y otra actitud; en la segunda, por ejemplo, el proyecto político de cambio social es la prioridad y el rigor científico queda relegado a segundo plano. La unilateralidad puede articularse más perniciosamente en el ámbito de los valores y de las concepciones éticas: el académico se presenta como abogado de valores puros, en cierta manera superiores a las contingencias de la vida política. La academia sería el lugar de la ética de la convicción, mientras a la política le tocaría la ética de la responsabilidad.

La conclusión de Cardozo ante el peligro de la unilateralidad y de la desarticulación entre la academia y la política, es precisamente la necesidad de urgir la convergencia entre ética y política: “En una sociedad democrática, no deben y no pueden existir ‘monopolistas’ del valor, de la verdad, de los ideales de cambio. Si creyéramos que los que actúan en la política tuviesen el monopolio en la definición de los valores, el pensamiento político académico estaría reducido a un saber de tipo técnico, que podría utilizarse en forma indiferente para cualquier proyecto de cambio social. Si creyéramos, al revés, que los intelectuales y académicos tuvieran el monopolio de la ética, que la pureza de la academia fuera el único espacio para la afirmación de valores auténticos, la actividad política quedaría reducida a una acción de tipo técnico, de maximización de intereses definidos sin referencia a ninguna perspectiva ética”[42].

La solución, dado el peligro de los monopolios, de la dicotomía, de las unilateralidades, es el diálogo entre el filósofo, el científico y el político, para determinar y relacionar discursivamente los diversos usos de la razón práctica, tanto el moral, como también el ético y en especial, en el caso del político, el pragmático. De este actuar comunicativo surgirá seguramente la “convergencia entre ética y política”[43]. Este diálogo viene sobre todo provocado por el desarrollo de la democracia en América Latina: se van ampliando los espacios de participación y los movimientos sociales van profundizando el sentido mismo de la cooperación y la solidaridad. Un sentido radical de participación democrática ayuda a superar una concepción tradicional de democracia dentro de los límites convencionales del ejercicio del derecho al voto, y hace de la política el espacio de la discusión pública, de los movimientos sociales, del entendimiento entre personas y grupos, en el esfuerzo por

[41] *Ibid.*, p. 13.
[42] *Ibid.*, p. 15.
[43] Este es el título del libro que recoge las intervenciones de Colombianos, Españoles y Franceses en el Coloquio sobre ética y política en el Congreso de Convergencia de Cartagena de Indias de 1997: Guillermo Hoyos Vásquez y Angela Uribe (compil.), *Convergencia entre ética y política*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1998.

darle oportunidades a un ‘poder comunicativo’ que se teje en la sociedad civil.