

*COMPLEMENTARIEDAD Y DIFERENCIAS
ENTRE LAS TRADICIONES FRANKFURTIANA Y LATINOAMERICANA:
A PROPÓSITO DE LA TENSIÓN ETICIDAD - MORALIDAD*

Adriana María Arpini

e-mail: aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

Resumen

La dialéctica moralidad/eticidad –cuyos principales referentes son Kant y Hegel– atraviesa toda la modernidad occidental y se complejiza en América Latina en relación con la situación colonial. Proponemos explorar dos formulaciones críticas de dicha tensión dialéctica, una se apoya en la tradición frankfurtiana, a través de los Escritos sobre moralidad y eticidad de Jürgen Habermas y otra estriba en la tradición de pensamiento latinoamericana a través de la contraposición entre *Ética del poder* y *moralidad de la protesta* de Arturo Roig. Entre ambas es posible establecer relaciones de complementariedad e identificar divergencias.

Palabras clave: *Moralidad, eticidad, eticidad del poder, moralidad de la protesta, crítica.*

Abstract

The morality/ethics dialectics—whose main referents are Kant and Hegel—crosses all Western modernity and becomes more complex in Latin America in relation to the colonial situation. We propose to explore two critical formulations of such dialectic tension—one supported by the Frankfurt tradition in Jürgen Habermas's Writings on Morality and Ethics, and the other by the Latin American thinking tradition in the opposition between The Ethics of Power and the Morality of the Protest by Arturo Roig. Between both formulations, it is possible to establish complementarity relationships and to identify divergences.

Key words: Morality, ethics, ethics of power, morality of the protest, critique.

Original recibido / submitted: 11/2018

aceptado/accepted: 12/2018

La expresión “teoría crítica” remite al célebre texto de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937) donde el autor sostiene que

“Tanto la fructuosidad, para la transformación del pensamiento presente, de las conexiones empíricas que se van descubriendo, como su aplicación a los hechos, son determinaciones que no se reducen a elementos puramente lógicos o metodológicos, sino que, en cada caso, sólo pueden ser comprendidas en su ligación con procesos sociales reales. (...) El que de todos modos se impongan nuevas tesis es fruto de relaciones históricas concretas” (Horkheimer, 1998: 229)

La indisoluble relación dialéctica entre teoría y praxis, así como el señalamiento del anclaje histórico de los procesos de conocimiento caracterizan las producciones, por cierto diversas, de los filósofos que suelen agruparse bajo el apelativo de Escuela de Frankfurt desde su nacimiento hasta la actualidad. Los desarrollos de la ética del discurso de Jürgen Habermas y Karl Otto Apel quedan comprendidos dentro de esta caracterización general. No es esta sin embargo la única tradición de pensamiento crítico que se desarrolla en el siglo XX con especial vigencia en los días que corren. Existe una tradición crítica latinoamericana, cuyos antecedentes pueden remontarse hasta el siglo XVII y tiene en el siglo XIX importantes formulaciones en las obras de José Martí, Simón Rodríguez, Eugenio María de Hostos entre otros. Esta tradición alcanza en el siglo XX importantes expresiones filosóficas, plasmadas en obras como *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981) de Arturo Andrés Roig, o *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998) de Enrique Dussel, para mencionar sólo dos muy características.

En todos los casos se buscó la reformulación de una eticidad cuyo dinamismo favoreciera el libre desarrollo de formas diversas de moralidad subjetiva, superadoras del nivel de mero apaciguamiento de la existencia. En esta indagación convergieron las diversas prácticas de pensamiento antes aludidas, entre las cuales es posible señalar complementariedad, así como tensiones y diferencias. La autenticidad y vigor de cada una de esas pesquisas depende de su capacidad para reformular la relación entre moralidad y eticidad con apoyo en

sus propias tradiciones de pensamiento. Ahora bien, la dialéctica moralidad/eticidad –cuyos principales referentes son Kant y Hegel– atraviesa toda la modernidad occidental y se complejiza en América Latina en relación con la situación colonial. En los límites de esta presentación exploramos dos formulaciones críticas de dicha tensión dialéctica, una apoyada en la tradición frankfurtiana, a través de los *Escritos sobre moralidad y eticidad* de Jürgen Habermas y otra que estriba en la tradición de pensamiento latinoamericana a través de la contraposición entre *Ética del poder y moralidad de la protesta* de Arturo Roig. Advertimos que es posible establecer relaciones de complementariedad, así como identificar divergencias.

Mientras que la propuesta anclada en la tradición frankfurtiana y asumida por Jürgen Habermas aspira a completar y profundizar el proyecto de la modernidad mediante una superación crítica de la razón instrumental por la racionalidad comunicativa; en la tradición latinoamericana la crítica a la modernidad estuvo y está atravesada por la relación colonial de los saberes y las prácticas, cuya superación requiere partir de nosotros mismos, mediante un acto de afirmación antropológica y axiológica, que en el caso de Arturo Roig queda sintetizado en la categoría de «*a priori* antropológico».

Esta diferencia contextual, que pone las condiciones de posibilidad de la reflexión en uno y otro caso, también marca diferencias en los desarrollos teóricos. Aunque es posible asimismo señalar puntos de convergencia. Veamos.

La tensión entre moralidad y eticidad en la propuesta filosófica de Jürgen Habermas

Recordemos que Habermas entiende por “acción comunicativa” la operación social en que los planes de acción de “sujetos capaces de lenguaje y acción” quedan coordinados a través de “acciones de habla” en que los hablantes pretenden “inteligibilidad” para lo que dicen, “verdad” para el contenido de lo que dicen, “rectitud” para sus acciones de habla en relación con el contexto normativo vigente, y “veracidad” para sus actos de habla como expresión de lo que piensan. (Habermas, 1987, I: 24 y ss.)

Como concepto complementario introduce el de “mundo de vida” para referirse al “saber de fondo” sobre el que se sostiene la “normalidad” de una

“situación de habla”; es el trasfondo de lo sabido y familiar, “los mundos socio-culturales de la vida”, donde la interacción de los agentes constituye el medio en que se reproduce la vida sociocultural. (*Id.*, 30 y ss.)

A partir de conceptos weberianos y durkheimnianos, Habermas elabora la idea de “racionalización del mundo de la vida”, focalizado en los umbrales de la modernidad. Así el proceso de modernización puede ser concebido como proceso de racionalización. Donde el concepto de “mundo de la vida” traduce la categoría hegeliana de “eticidad”, despojándola de adherencias metafísicas.

En los estudios de filosofía moral y del derecho de Habermas se advierte la tensión entre, por un lado, el intento de reformular la filosofía moral, política y jurídica de Kant; y por otro, un desprecio de matriz hegeliana por el moralismo abstracto. Contradicción que se despeja si se tiene presente –como señala Manuel Jiménez Redondo– que Habermas pretende recurrir a medios kantianos para reconstruir la categoría hegeliana de “eticidad”.

Frente al universalismo abstracto de Kant, Habermas sostiene que no hay más razón que la que parte de lo existente; frente al contextualismo moral de Hegel, da a la teoría de la razón práctica la forma kantiana de reconstrucción de las condiciones y presupuestos universales de la acción comunicativa y de su forma de reflexión “el discurso”. Toma conjuntamente a Kant y a Hegel, oponiéndose a ambos. La versión procedimental del principio de universalización pretende ser una mejor representación conceptual de las estructuras de la conciencia práctico-moral moderna; no comporta respuesta material, la que debe ser buscada por los agentes morales mismos. A lo sumo puede ilustrar a los agentes morales acerca de lo que en condiciones modernas nadie ignora. Más, también es experiencia moderna la de la fragmentación y desarticulación de las formas de vida. Se plantea, entonces, la cuestión de cómo se articula la universalidad de “todos los seres capaces de lenguaje y acción” con la particularidad de una forma de vida en que un individuo o un colectivo ponen y realizan lo que consideran su bien.

¿Cómo afirmar la universalidad sin prescindir de las circunstancias concretas de la acción? ¿Universalidad o contextualismo?

La estrategia de la ética del discurso estriba en la argumentación que, al ser una forma de reflexión de la acción orientada al entendimiento, se hace extensiva a una “comunidad ideal de comunicación” que comprende a todos los seres

capaces de lenguaje y acción. Así, su universalismo no es abstracto. Quienes intervienen en la argumentación –búsqueda cooperativa de la verdad– lo hacen como libres e iguales, es decir, autónomos. Prescindiendo de la concepción de un “bien del hombre” vinculante para todos. En tales condiciones la justicia queda abstraída de lo que se pueda entender por “vida buena”. Han de ser normas que permitan un proceso público de legitimación y aseguren una textura social en la que cada uno pueda perseguir su propia concepción del bien. En síntesis, la racionalización de los mundos de vida modernos es la condición de posibilidad de la ética del discurso.

El universalismo de la ética del discurso exige un proceso de aprendizaje por el que cada uno asimila que no puede suponer que el otro ponga como premisa de organización de su propia vida una misma concepción del bien, pues lo que cada quien considera orden objetivo del mundo, puede no serlo para otro con razones fundadas. El nuevo orden objetivo del mundo no tiene fundamento compartido, sino que se sostiene en un *overlapping consensus*.

La tensión entre un concepto universalista de moral y un contexto culturalista de la eticidad no se resuelve a no ser por la referencia a la historicidad del obrar teórico-práctico de los sujetos. En efecto, los valores culturales trascienden los decursos fácticos de la acción; se condensan formando síndromes históricos o biográficos de orientaciones valorativas, a cuya luz los sujetos pueden distinguir la ‘vida buena’ de la reproducción de la ‘simple vida’. Pero las ideas de la vida buena no son representaciones relativas a un deber ser abstracto, acuñan de tal suerte la identidad de grupos e individuos, de modo que constituyen parte integrante de la cultura o personalidad de que se trate. Así, la formación del “punto de vista moral” va de la mano de una diferenciación en el terreno de lo práctico: las cuestiones morales (justicia) pueden distinguirse de las cuestiones evaluativas (vida buena) y sólo resultan accesibles a una discusión racional adentro del horizonte problemático de una forma de vida históricamente concreta. [Etapas posconvencional de la conciencia moral]. El mérito de Hegel consiste en haber hecho valer contra Kant esta visión realista de las cosas.

Por otra parte, Habermas se pregunta si las objeciones de Hegel a Kant afectan a la ética del discurso. Dejaremos de momento las objeciones contra el *formalismo* y el *universalismo*, sobre las que ya se ha dicho algo, para referirnos a las objeciones contra la *impotencia del simple deber* y contra el terrorismo de

la *pura intención*. Según la primera, dado que el imperativo categórico exige una separación entre ser y deber ser, no ofrece indicaciones de cómo proceder; según la segunda, dado que establece un corte entre las exigencias puras de la razón y el proceso de formación del espíritu y sus concreciones históricas, se sugiere una política cuya meta es la realización de la razón y, por mor de la consecución de fines más altos, acabaría aceptando acciones inmorales.

Como las morales están cortadas al talle de la posibilidad de quebranto de seres que se individualizan por socialización, han de cumplir siempre dos tareas a la par: la intangibilidad de los individuos haciendo valer la dignidad de cada uno (principio de justicia) y la protección de relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que se mantienen como miembros de la comunidad (principio de solidaridad). Ambos principios tienen su raíz en la necesidad de compensación de seres que se individualizan por vía de socialización.

Las éticas del deber se han especializado en el principio de justicia; las éticas de bienes en el bien común. Pero ya Hegel observó que se yerra cuando se los opone entre sí. Hegel se vuelve contra el universalismo abstracto de la justicia (Derecho moderno, Kant), pero rechaza también el particularismo concreto del bien común (Aristóteles, ética tomista de bienes). La ética del discurso hace suya esta intención hegeliana para desempeñarla con medios kantianos.

En el reconocimiento recíproco de sujetos que orientan sus acciones por pretensiones de validez están ya contenidas las ideas de igualdad de trato y de solidaridad como obligaciones normativas que no superan los límites del concreto mundo de vida. Pero la ética del discurso apunta más allá, presupone que la acción orientada al entendimiento se generaliza extendiéndose a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción. “El discurso práctico, en virtud de sus exigentes propiedades pragmáticas, puede garantizar una formación de la voluntad común, transparente a sí misma, de suerte que se dé satisfacción a los intereses de cada individuo sin que se rompa el lazo social que une objetivamente a cada uno con todos”. (Habermas, 1991: 111)

Hegel sigue teniendo razón aun en contra de la ética del discurso pues las ideas morales no tendrían ninguna consecuencia para la práctica si no pudieran apoyarse en la fuerza impulsora de las motivaciones y en la vigencia social de instituciones reconocidas. Así, toda moral universalista depende del sostén y

apoyo que le ofrezcan las formas de vida. Necesita de una cierta concordancia con las instituciones sociales y políticas que encarnan ideas jurídicas y morales posconvencionales. De igual modo se imponen en las sociedades actuales, no sin dificultades, la realización de unos derechos fundamentales. Sin tal testimonio, aún imperfecto y fragmentario, las conceptualizaciones de la ética del discurso no habrían podido formarse, pues no dependen de la marcha de espíritu absoluto sino a los esfuerzos y sacrificios colectivos de los movimientos sociales y políticos.

Ahora bien, dado que el discurso no puede por sí mismo ser el encargado de cumplir las condiciones para que los afectados puedan participar, sucede que si las relaciones sociales existentes representan una burla para las exigencias de una moral universalista, las cuestiones morales se convierten en cuestiones de ética política. Se trata de cuestiones relativas a una política que se pone por meta transformar las formas de vida desde un punto de vista moral. Estas son –para Habermas– cuestiones relativas a la desobediencia civil.

“El filósofo moral no dispone de ningún acceso privilegiado a las verdades morales. En vistas de las cuatro grandes vergüenzas político-morales que afectan a nuestra propia existencia: en vista del hambre y la miseria del Tercer mundo; en vista de la tortura y la violación de la dignidad humana en los «Estados de no-derecho»; en vista del creciente desempleo y de las disparidades en la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas de Occidente; en vista, finalmente, del riesgo de autodestrucción que el armamento atómico representa para la vida de nuestro planeta; en vista de hechos tan provocadores como estos, la concepción restrictiva que acabo de exponer acerca de lo que puede dar de sí una ética filosófica quizá resulte decepcionante; pero en todo caso también representa un aguijón: la filosofía no revela a nadie su responsabilidad política. (...) Y a tal fin las ciencias históricas y sociales pueden contribuir mucho más que la filosofía. Por eso permítanme concluir con una frase que escribió Horkheimer en 1933: “Para superar el carácter utópico de la idea kantiana de una Constitución Perfecta, es menester una teoría materialista de la sociedad” (Habermas, 1991: 130) [La cita de Horkheimer corresponde a “Materialismus und Moral”, en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, lg. 2, 1933: 175].

Cabe preguntar si es posible una profundización de esa “concepción restrictiva de la ética filosófica” en el sentido de una “teoría materialista de la ética”. Aun reconociendo que el discurso práctico permite achicar la brecha entre teoría y práctica incorporando aspectos de la historia social, no parece que la teoría se deje atravesar por la materialidad de los hechos. Antes bien, la relación teoría – práctica permanece como una de exterioridad. Para terminar de cerrar esa brecha en la perspectiva de una dialéctica dispuesta a sumergirse en el fárrago de la historia, tal vez resulte pertinente atender al problema de las necesidades.

Rescate de una moral de la emergencia por Arturo Roig

“La ley mata ¿Quién mata a la ley?” es el interrogante planteado por José Martí que Roig utiliza como epígrafe de sus “Prolegómenos para una moral en tiempos de ira y esperanza” publicado en 2002. La tensión que introduce el interrogante muestra un divorcio entre derecho y justicia, señala una brecha entre las dimensiones objetiva y la subjetiva del saber práctico moral, que remite a las concepciones diferentes de Kant y Hegel. Mientras que el primero, en virtud del imperativo categórico, coloca la decisión del obrar en el sujeto racional autónomo; el segundo entiende que la “libertad infinita” del sujeto debe ser contenida por el derecho, dando paso a la eticidad, cuyo sujeto es, en última instancia el Estado, ámbito de lo racional y universal. Así, con apoyo en la Filosofía de la Historia, el sistema de la eticidad hegeliano cumple la función de ordenamiento práctico-moral a costa de la subjetividad y bloquea –según entiende Roig– toda posibilidad de emergencia. En contra de Hegel, los filósofos de la sospecha –Kierkegaard, Nietzsche, Marx– operan un rescate del ser humano como sujeto de la moral, revitalizando aquella afirmación de Spinoza acerca de que “no hay nada más valioso para el hombre que el hombre mismo”. (Cf. Roig, 2002: 10).

Surge para el filósofo mendocino la necesidad de profundizar la función crítica de la filosofía, y hasta promover un cierto inmoralismo, pues lo que está en juego es una experiencia del ser y de la vida, entendida como fuerza emergente, enfrentada a estructuras de civilización organizadas sobre valores y códigos opresivos. Para ello se propone rescatar y mostrar la estructura teórica de una

tradición moral latinoamericana, a la que denomina “moral de la emergencia”, surgida de los movimientos sociales, cuyas formas de expresión no han sido académicas, sino a través de las voces de hombres de acción y de palabra. No es una “moral filosófica, sino una moral vivida “desde abajo”; lo cual no le resta potencialidad como una forma de “pensamiento fuerte”, que José Mariátegui caracterizó como “moral heroica”, y que constituye el espíritu del humanismo latinoamericano desde el siglo XVIII. Esa tradición moral –asegura Roig– muestra puntos de contacto con la filosofía contemporánea, especialmente con la ética del discurso de Apel y Habermas.

La caracterización de “fuerte” referida al pensamiento latinoamericano y la categoría de “emergencia” aluden a formas de pensamiento y de praxis asumidas en una filosofía que se ocupa de los modos de objetivación a través de los cuales se autorreconoce y autoafirma un sujeto histórico determinado (*a priori* antropológico). Ahora bien, dado que los modos de objetivación son históricos, no siempre se logra a través de ellos formas plenas de afirmación de subjetividad. Antes bien, se han de considerar una serie de comienzos y recomienzos, como sucesivas emergencias, que ofrecen un marco socio-histórico diferente de aquel que en Europa enmarcó el surgimiento de la ética discursiva.

La emergencia de sectores sociales subalternos se dio entre nosotros desde el siglo XVIII –aun cuando puedan registrarse antecedentes a partir del comienzo mismo de la conquista–, en el contexto de la situación colonial, o de la «colonialidad del poder y del saber» para utilizar la expresión acuñada por Aníbal Quijano (2000). De modo que nuestra ilustración no se planteó como búsqueda de la mayoría de edad en contraposición a una minoría culposa según la caracterización kantiana, sino como formas de emergencia, en sucesivos comienzos y recomienzos, que se planteaban la quiebra de las totalidades opresivas. Hecho que fue expresado de modo creativo por intelectuales cuya originalidad fue “fruto del encuentro con lo único que nos hace originales, la realidad” (Cf. Roig, 2002: 110) y excedió los marcos de la cuestión moral involucrando también las dimensiones política, económica y social. Son representativos de dicha tradición textos como *El evangelio americano* de Francisco Bilbao (1864), *Sociedades americana de 1828* de Simón Rodríguez (1842), *Moral social* de Eugenio María de Hostos (1888), *Hacia una moral sin*

dogmas de José Ingenieros (1917), entre otros. Más allá de las diferencias, la escala de valores sobre la que se organizan los textos mencionados acentúan el disenso respecto de la eticidad vigente y se expresan como resistencia, presionando sobre los límites de la estructura normativa, mediante un ejercicio vivo de la función utópica y una afirmación de alteridad como lo no comprendido en los marcos de la lógica imperante. La reflexión de quienes actuaron en momentos de emergencia social y política, promovió un reordenamiento de los saberes teóricos y de las prácticas políticas, que implicó la resemantización y redefinición del régimen categorial necesario para la construcción de una objetividad diferente, nueva.

Tal es el caso de José Martí, cuya producción teórica y acción política es considerada por Roig como un fecundo ejemplo del reordenamiento de saberes y prácticas antes aludido. Para señalar la alteridad acuña la categoría de “hombre natural”. Tanto para Hegel como para Rousseau el hombre americano era un “ser natural”, “buen salvaje” sumergido en la naturaleza y consecuentemente marginado de la historia, en el marco de una dialéctica civilizatoria excluyente. Con los riesgos del caso, Martí utiliza esa categoría como expresión de una conciencia moral que enfrenta las leyes establecidas, principio subversivo, corrosivo de la eticidad vigente. Se trata del hombre ajeno a la ciudad, en el sentido que toma distancia respecto de todo lo que es tenido por civilización. El cual, con una conciencia moral fruto de su sometimiento, emerge a través de las grietas de su propia enajenación con una voz de protesta y de denuncia. “Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros” –dice José Martí en “Nuestra América”–. Su dialéctica no pone el acento en el momento de la síntesis, sino en el de la negación, pues se mantiene al margen de las garantías de universalidad que el Estado (la institucionalidad colonial) les ofrece (en el juego perverso de la subordinación).

“Y derriba la justicia acumulada en los libros, porque no se administra en acuerdo con las necesidades del país” –dice Martí–. Las necesidades son –para Roig– el aspecto esencial de la moral de la emergencia. En el contexto colonial esas necesidades no son atendidas porque no se considera valioso ni tan sólo el conocerlas. ¿Qué hacer? “Pues, volvemos hacia nosotros mismos, ejercer una forma de reconocimiento de lo que nos negamos a conocer” –asevera Roig (Roig, 2002: 115). Con un lenguaje intensamente performativo, Martí conmina a

cumplir con lo que es condición de todo saber y de toda moral, que Roig denomina “*a priori* antropológico”. El cual puede ser leído –como el mismo autor lo indica– como una versión del conatus spinoziano en cuanto necesidad e impulso de “perseverar en el ser” (Spinoza, 1979: 191-192)¹. Sólo desde ese conocerse y valorarse a sí mismo es posible un reordenamiento de los saberes y las prácticas. “Aquel *a priori* es una misma cosa con la afirmación de nuestra dignidad, la que únicamente es posible sobre el presupuesto de la dignidad de todo lo humano” (Roig, 2002: 115)².

“Se trata de una moral emergente que busca afirmar sus propios principios en un horizonte de universalidad y en la cual la dignidad –principio sin el cual los demás bienes se dan falaces e inseguros– es la necesidad primera, la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de necesidades y de los abigarrados modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas. (Roig, 2002: 115-116).

Roig caracteriza la moral emergente como “una dialéctica entre subjetividad y objetividad, dos niveles de la moral, de los cuales el primero ha jugado en la historia de nuestra América, en los momentos de emergencia, un papel irruptor respecto del segundo. Se trata de una subjetividad que, necesitada de un criterio para orientar su “duro trabajo” (*die hart Arbeit*) se apoya en una convicción moral centrada en aquel valor supremo, el de la dignidad humana” (*Id.*, 116). De esta manera invierte las afirmaciones de Hegel en el § 187 de *Principios de la filosofía del derecho*, donde afirma que la liberación consiste en el duro trabajo de la cultura, es decir, la eticidad, contra la mera subjetividad, es decir la subjetividad no incorporada al sistema, o que se niega a serlo (Hegel, 2004: 186-187).

Si de *a priori* se trata, cabe recordar que la fórmula del imperativo kantiano, de la cual se infiere la idea reguladora de “un reino posible de fines”, se centra en la categoría de “dignidad humana”. Pero ¿se trata de un imperativo formal o

¹ Espinosa, Baruch de (1979), *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición preparada por Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, parte III, Proposiciones VI y VII.

² Roig cita a Martí: “Porque si en las cosas de mi patria me fuera dado preferir un bien a todos los demás, un bien fundamental que de todos los del país fuera base y principio, y sin el que los demás bienes serían falaces e inseguros, ese sería el bien que yo prefiriera: yo quiero que la ley primera de nuestra república sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre”. (“Con todos y por el bien de todos”, Discurso del 26/11/1891, disponible en: http://www.damisela.com/literatura/pais/cuba/autores/marti/discursos/1891_11_26.htm).

material? Tanto el “reino de los fines” como la “dignidad” –interpreta Roig– en cuanto horizonte de posibilidades (no ajena a lo utópico), dejan de ser puramente formales. De ahí la relación no accidental que se puede establecer entre “dignidad” y “necesidades” (Cf. Kant, 1996: 83-100).

A partir de las consideraciones anteriores, Roig establece algunos principios de interpretación de la dignidad humana: 1- Principio conativo de perseverancia en el ser (*a priori* ontológico, de inspiración spinociana); 2- Principio de auto y hetero-reconocimiento (*a priori* antropológico, formulado a partir de una reelaboración de las consideraciones de Hegel sobre el comienzo de la filosofía (Hegel, 2012; Roig, 1981); 3- Principio de la naturaleza intrínseca del valor humano (*a priori* ético axiológico, presente ya en Kant (1996) y Marx (1984); 4- Principio del duro trabajo de la subjetividad o de la emergencia de los oprimidos (*a priori* ético-político, inversión de la relación moralidad/eticidad de Hegel en la Filosofía del derecho). De la interpretación que se dé a la dignidad humana a partir de estos principios, surgirá el criterio para la evaluación de las necesidades de modo que estas no sean las de la reproducción del capital, sino las de la vida digna.

Coincidencias y divergencias

En cuanto a las coincidencias y divergencias entre ambos filósofos, comenzaremos por señalar que ambos se inscriben en diferentes derroteros de una racionalidad crítica, cuyos antecedentes son en un caso los de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, y en el otro la interpretación de dicha criticidad desde la tradición de pensamiento crítico latinoamericano.

Si centramos la atención en el modo de comprender y resolver la tensión entre moralidad y eticidad, habremos de tener en cuenta que ambos rechazan las morales del “Egoísmo Racional” –la denominación es de Jürgen Habermas–, que se expresa en el discurso pragmático de las políticas neo-liberales y se justifica a sí misma sobre las virtudes del egoísmo, la eficacia y la oportunidad política, las cuales requieren una fuerte racionalidad en los medios, desembarazándose de la reflexión sobre los fines como medida de sí misma. Lo justo y lo injusto quedan más allá del sistema, el cual se justifica en función de su propia capacidad de perduración y reproducción en relación con un proyecto de

sociedad donde la mercancía es el eje categorial ordenador de los valores y normas de conducta.

Ambos reconocen la conveniencia, e incluso la necesidad de un Humanismo basado en un acuerdo universal sobre Derechos Humanos (DUDH, 1948), aunque advierten acerca de la esquizofrenia que supone su convivencia con las morales del egoísmo racional.

Ambos reconocen los aportes de las “Morales Filosóficas” con sus variantes: el neo-aristotelismo, el neo-kantismo, el neo-marxismo, las morales de género, la ética del discurso, la ética de la liberación y la teología de la liberación. Su valor radica en que, más allá de contradicciones y diferencias teóricas, su discurso está “como pegado sobre la piel de los hechos y en cada uno se juega la responsabilidad intelectual de los grupos sociales que la sostienen” (Roig, 2002: 148). Esto vale especialmente para la propuesta habermasiana cuando se refiere a los casos de desobediencia civil.

Ahora bien, Roig da un paso más allá de las morales filosóficas, agrega las “Morales de la Emergencia”, las cuales surgen de un ámbito menos institucional y más social. Se trata de una “justicia desde abajo” –según la llama Ernst Bloch (2011)–, ejercida por movimientos sociales que, con diversos grados de espontaneidad y en circunstancias diversas, expresan de modo constante sus requerimientos de libertad, igualdad, respeto por la dignidad mediante formas diversas de resistencia, desobediencia y disenso, con la voluntad no siempre clara de quebrantar todo lo que oprime y aliena. (Roig, 2002: 149).

“Las morales emergentes –dice Roig– son un pensar y un obrar, dado en la misma praxis social, expresado espontáneamente y sin pretensiones teóricas por sectores de población femenina, campesina, indígena, negra, mestiza, proletariado industrial, sectores de los suburbios, clases medias empobrecidas, niños arrojados a la calle y la masa, en nuestros días creciente, de desocupados y parados, abandonados a las medidas derivadas de un sistema que ha hecho opción entre riqueza financiera y vida humana, desconociendo que la verdadera riqueza es precisamente la vida humana y, por cierto, la vida humana realizada dignamente” (Roig, 2002: 153).

En síntesis algunas de las convergencias que podemos señalar entre los desarrollos críticos de Roig y Habermas a propósito de filosofía práctica, cabe mencionar:

- La centralidad que ambos autores otorgan a los valores de dignidad, justicia y solidaridad.
- El interés por proveer herramientas para la fundamentación y funcionamiento de la democracia participativa y deliberativa.
- La revisión crítica de la modernidad, especialmente de las elaboraciones modernas de la tensión entre moralidad y eticidad, que tiene en Kant y Hegel a sus principales referentes.

En cuanto a las divergencias, podríamos puntar que:

- Son diferentes las condiciones contextuales de posibilidad de sus respectivos discursos. Razón por la cual son diferentes también los recursos para la fundamentación.
- Habermas lleva adelante una reflexión que si bien tiene objetivos prácticos, se mantiene en el nivel del debate filosófico académico, mientras que el interés de Roig es dotar de elementos para una fundamentación teórica de una «moral emergente», hincada en la materialidad de las necesidades –incluso de aquellas que suelen ser calificadas de culturales o espirituales–. Emergencia que está presente espontáneamente, con mayor o menor grado de autoconsciencia, en la realidad socio-histórica.
- Mientras la ética del discurso busca resolver la tensión moralidad/eticidad mediante una racionalidad dialógica que en última instancia opta por la desobediencia civil; Roig reconoce en la emergencia una disrupción, un disenso radical, una ruptura por donde emerge la necesidad de otra lógica.

Bibliografía

- Bloch, Ernst (2011), *Derecho natural y dignidad humana*, traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Dykinson.
- Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta.
- Espinosa, Baruch de (1979), *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición preparada por Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional.
- Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, versión española de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.

- Habermas, Jürgen (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, traducción e introducción de Manuel Jiménez Redondo, Barcelona, Paidós.
- Hegel, G. W. F. (2004), *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (2012), *Introducción a la historia de la filosofía*, Estudio introductorio, edición bilingüe y traducción de César Ruiz Sanjuan, Madrid, Escolar y mayo.
- Horkheimer, Max (1998), “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría crítica*, traducción de Edgardo Albizu y Carlos Luis, Buenos Aires, Amorrortu.
- Kant, Immanuel (1996), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Edición bilingüe de José Mardomingo, Barcelona, Ariel
- Martí, José (1975), “Nuestra América”, en *Obras Completas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, Vol. 6, 15-23.
- Marx, Karl (1984), *Manuscritos de 1844*, Versión de Emile Bottigelli, Buenos Aires, Cartago.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (Compilador), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Roig, Arturo Andrés (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica. [Segunda edición corregida y ampliada: Buenos Aires, Una ventana, 2009]
- Roig, Arturo Andrés (1997), “Las morales de nuestro tiempo: un reto para las nuevas generaciones”, en Adriana María Arpini (Compiladora), *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*, Mendoza, EDIUNC, 7-14.
- Roig, Arturo Andrés (2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC.