



¿ÉTICA UNIVERSAL O EUROCENTRISMO?

Por: **Karl-Otto Apel**

-
- *El Profesor Karl Otto Apel, nacido en 1922 en Dusseldorf, trabaja actualmente en la Universidad de Frankfurt. Es una reconocida autoridad en la reflexión ética desde el contexto de la reflexión filosófica. El presente trabajo, aparecido este año, es una traducción autorizada por: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft de Stuttgart, editores de UNIVERSITAS
Traducción de Jorge Echavarría C., profesor de la Escuela de Educación y Humanidades*

¿Tiene Europa una misión universalista? Una obvia pista de respuesta se nos da en la expresión “l’universel”. Desde la perspectiva de las antiguas naciones-estado y de sus “raison d’état”, Europa podría parecer el epitome de lo universal, pero ello puede ser examinado en un sentido más profundo: en tanto que unidad cultural, Europa constituyó una vieja tradición de pensamiento que propuso normas o valores universalmente válidos para todos los estados europeos, por ejemplo, en todos los renacimientos del “humanismo”, desde la antigüedad, las tradiciones de la “ley natural”, la “dignidad humana” y los “derechos humanos”. Pero Europa no es realmente el universal per se. Así, los órdenes político y legal de una Europa unida, una vez alcanzados, no constituirían el “orden legal cosmopolita” que Kant consideró deseable y, en último término, necesario (1): como máximo, Europa podría hacer el papel de un gran poder dentro de las Naciones Unidas, lo que aproximadamente son, todavía, los casos de los Estados Unidos, de China y de la ex-Unión Soviética. Sin embargo, las mismas Naciones Unidas podrían ser consideradas como una anticipación del orden legal cosmopolita soñado por Kant.

Esta situación sería similar en la esfera socioeconómica. Hoy se habla de Europa como “un fortín de riqueza”, ahora en pleno desarrollo, y, sin duda, experimentamos hoy por hoy -en Inglaterra, Francia y Alemania- el comienzo de una migración popular de los pobres del Tercer Mundo. Los Estados Unidos tratan de contener, por su parte, una inmigración de proporciones similares elevando una cerca en el Río Grande. Los problemas usuales en torno al derecho de asilo en los países mencionados, son igualmente bien conocidos.

La tradición europea de dignidad humana y de derechos que mencioné específicamente, que sin ninguna duda se pretende como universal, no es aceptada por toda la gente en cuanto a la validez universal de los modos cómo se han formado históricamente tales tradiciones hasta hoy día. Con frecuencia, se dice en el

Tercer Mundo que incluso esta tradición de ética universalista y de filosofía de la ley sería fundamentalmente “eurocéntrica”, es decir, expresión de intereses económicos y de poder de los países ricos del Primer Mundo. Esto es casi obvio si se mira desde el hecho de que hasta hoy no ha impedido que la supresión y opresión colonialista y neocolonialistas hacia el Tercer Mundo sucedan, pero en esencia lo han hecho ideológicamente posible. Reclamos similares se hacen desde, por ejemplo, la “teología” y la “filosofía de la liberación” en América Latina (2).

A estos retos reales que confronta la misión universalista de Europa, me gustaría hacer la siguiente réplica: es de hecho correcto que la filosofía universalista europea ha probado repetidamente ser un poder ideológico eurocéntrico en el contexto de su aplicación, el que siempre ha sido político y económico. En cualquier caso, es esta la impresión que las masas del Tercer Mundo han de tener de ello hoy día: Para tales masas, ha sido imposible articular sus propios intereses en una forma relevante, han sido incapaces de participar en las discusiones acerca de sí mismos y de sus relaciones con los estándares universalistas de los europeos, casi como en tiempos coloniales, y no pueden participar en las deliberaciones del Banco Mundial o en las reuniones “cumbre” de carácter político, ni tampoco a través de una representación más o menos adecuada de sus intereses, al menos en el modo que los votantes del Primer Mundo tienen asegurado. Y es que las élites que realmente los representan en el mundo, de una manera recurrente, han suscrito la perspectiva de intereses del Primer Mundo, al menos en lo económico, así sean o no conscientes de ello (3).

A la luz de estos hechos, es, por supuesto, muy problemático observar los pre-requisitos y condiciones con los que las actuales instituciones de la economía global -el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, por ejemplo- definen los problemas de una política de desarrollo. (por ejemplo, el problema de la deuda y su

posible reducción para países del Tercer Mundo), sin toda la alharaca y proclamándolos como universalmente válidos.

Debe admitirse que aún tras el colapso de los estados socialistas del este, los argumentos de la teoría de la dependencia, inspirados a su vez por la teoría del Imperialismo, no han sido sin duda refutados. Aun si se asume que el desarrollo de un sistema global de mercado afincado en el sistema capitalista constituye un logro irreversible de la evolución cultural humana, lo que personalmente me inclino a creer, ello ciertamente no implica que las condiciones sociales y políticas que lo acompañan en las relaciones económicas corrientes entre el Primer y el Tercer Mundo sean moralmente justificables.

Es, por supuesto, extremadamente difícil el distinguir entre las circunstancias verdaderamente inevitables de los sistemas económicos globales y las condiciones del entorno del sistema que pueden ser influidas por medidas políticas objetivas y, entonces, ser consideradas también como moralmente aceptables. Por ello, los filósofos hoy día, a menos que quieran convertirse en demagogos, tienden a poner entre paréntesis las condiciones de una importancia realmente crucial para la concreción de una ética universalmente válida, es decir, las condiciones económicas y de política económica. Estas se dejan a los "expertos", pero tales expertos tienden a considerar las estimaciones morales y la crítica acerca de las condiciones del marco sociopolítico en el sistema económico global como meramente ideológicas, por ejemplo, las quejas en torno a la "explotación" de recursos y de mano de obra barata en el Tercer Mundo por parte de las multinacionales del Primer Mundo.

Por mi parte, pienso que argumentos hoy corrientes como los que expondré no pueden ser rechazados señalando circunstancias inalterables del sistema económico mundial: es un hecho que el Primer Mundo

(esto es, Europa, Norte América y, también hoy, Japón), es el responsable primordial de la crisis ecológica del planeta, causada por un enorme gasto de energía y la correspondiente emisión de contaminantes, y así, también, de la muy lamentada destrucción de los bosques tropicales lluviosos en los países del Tercer Mundo. Pero la crisis ecológica, y de ello no hay duda, constituye el reto más grande de hoy día para una ética responsable que una a toda la gente y que sería con mucho universalmente válida (4).

En este punto querría examinar el reto crítico a las proclamas de validez universal de las tradiciones e instituciones del Primer Mundo -y lo que ello implica como crítica al ideologismo eurocentrista-; reto que veo como grandemente justificado. Debemos ser honestos en medida suficiente y admitir que las realizaciones políticas y económicas de la unificación europea no significan de ningún modo el logro de los ideales de justicia universal a escala mundial. Por otro lado, hay un argumento capaz de restaurar de modo inmediato la afinidad interna entre la tradición intelectual europea y el requerimiento ético de universalidad, e igualmente, un hecho histórico que desde el comienzo de la conquista global por parte de Europa, la que estuvo siempre acompañada por la reflexión sobre las atrocidades cometidas por Europa, tales como el exterminio de los indígenas y el esclavismo contra los negros: todos los argumentos críticos contra el eurocentrismo estuvieron siempre enraizados en la filosofía universalista de Europa. Es también el caso de los conceptos de la teología latinoamericana y de la filosofía de la liberación, por ejemplo, acerca de la "teoría de la dependencia". Así, es casi inconcebible en tal sentido cómo una filosofía universalista como, por ejemplo, una ética y una filosofía de la ley verdaderamente capaces de generar consenso para todos los habitantes del planeta, pudiesen ser establecidos sobre bases distintas a las de la tradición intelectual europea. Ello parece confirmar la misión universalista de Europa, así sea en forma de una tarea para ser alcanzada en el futuro.

En este punto, quisiera retomar mi tópico en un sentido filosófico más estricto. Tratará de responder a la pregunta que da título a este texto desde la perspectiva que Jürgen Habermas y yo llamamos "ética discursiva" (5). Sin embargo, a fin de presentar el problema de justificar la ética en el contexto dialéctico en este modo, discutiré brevemente la pregunta de discusión ética y meta-ética: ¿Qué piensan los destacados filósofos hoy día de la necesidad o posibilidad de una ética universal, es decir, de una ética global para toda la humanidad?

Argumentos en contra y a favor de una ética universalista

Es notable, y desde mi punto de vista, al menos irritante, el fenómeno de que para los filósofos contemporáneos que son considerados prominentes, el pensar en una ética universalista es algo ni deseable o necesario o, en cualquier caso, imposible. Una ética universalista es considerada como algo ni siquiera deseable por los proponentes del postmodernismo, tales como Michel Foucault y Jean-François Lyotard. Sospechan, dicen, de una forzada violación de las diferencias individuales en los modos de vida en nombre de la universalidad. Neopragmáticos norteamericanos como Richard Rorty (6) o neo-aristotélicos británicos, como Alasdair MacIntyre (7) están en este campo en tanto que piensan que una ética universal verdaderamente válida les parece imposible ya que cualquier ética debe estar condicionada por la "base contingente de consenso" (Rorty) de una tradición cultural particular. Por último, los neo-aristotélicos alemanes como Herman Lübbe y Odo Marquard, disputan tanto la necesidad como la posibilidad de una ética post-convencional y universal: el intento por evaluar la convencionalidad (esto es, las convenciones e instituciones de la tradición propia) contra criterios universales de razón, es mirado por estos filósofos como más dañino que benéfico (8).





Antes de discutir en detalle estas posiciones, me gustaría primero enunciar lo siguiente: si ellas fuesen correctas o tales opiniones hubiesen alcanzado su confirmación total, ello apuntaría a una confirmación indirecta de las posiciones críticas que los intelectuales del Tercer Mundo tienen hacia un universalismo que consideran eurocéntrico, caso en el que la misión de tal eurocentrismo habría de ser rechazada tanto desde dentro como desde fuera. Con ello, sin embargo, la posibilidad de una macroética de igualdad reconocida por todos, tal como los derechos humanos, y de corresponsabilidad en la solución de problemas que atañen a toda la humanidad como es el caso de la crisis ecológica, deberían ser igualmente rechazados en nuestro mundo contemporáneo.

Trataré enseguida de sumarizar los lineamientos de la crítica al universalismo a la luz de la ética discursiva, al tiempo que plantearé refutaciones a los mismos. Me limitaré al tratamiento de dos pensadores franceses, Michel Foucault y Jean - François Lyotard. En un comentario a su último trabajo en varios volúmenes, la "Historia de la sexualidad", Michel Foucault deplora la transformación de la ética clásica griega del "souci de soi", esto es, de la autorrealización del individuo en un modo bello de vivir, por la ética estoico-cristiana radicalizada por Kant como "una ley universal que se impone del mismo modo a todos los hombres razonables" - Les Nouvelles littéraires, 29 de mayo de 1984. En este contexto, articula el apasionado rechazo del universalismo ético: "la búsqueda de una forma moral que fuese aceptable por todo el mundo en el sentido de que todos deberían someterse a ella, me parece catastrófica" - Les Nouvelles littéraires, 28 de junio de 1984. Poco después, Foucault fue confrontado por el problema de la proclamada validez de los derechos humanos en términos universales, y él, como intelectual progresista, se puso, por supuesto, de su lado. ¿No es esta una contradicción de Foucault, similar a la contradicción entre su apasionada crítica del poder y la tesis, derivada de Nietzsche, de que todos los argumen-

tos, incluyendo los propios, no son más que maquinaciones del poder, la expresión de la “voluntad de poder”?

El rechazo emocional de lo universalmente válido es aún más sesgado y paradójico en el libro de Jean-François Lyotard “La condición postmoderna” (9) que en el mismo Foucault. Aquí la crítica se dirige al intento de Habermas para explicar el postulado de la validez universal de la verdad y las normas morales como una idea regulativa de formación de consensos en los discursos argumentativos. Lyotard ataca esto así: “¿Puede encontrarse la legitimidad en un consenso al que se ha llegado a través de la discusión, como Habermas afirma? Un consenso de este tipo es una violación a la heterogeneidad de los juegos de lenguaje, y la invención es siempre producto del disenso” (10).

En una primera lectura de este pasaje, podríamos pensar que este alegato a favor del disenso significa simplemente un estímulo a retar críticamente todas las demandas de validez que se asumen como capaces de encontrar el consenso discursivo y, más allá, a todos los dogmas. Ello, por tanto, significa que todos los casos fácticos de consenso que los humanos podemos lograr en el discurso no podrían corresponder a la idea regulativa de un consenso definitivo en tanto que universalmente válido, pero permanecerían en un estado en el que la crítica se hace necesaria. Con ello, Lyotard estaría discrepando contra todos los teóricos del discurso y del consenso: Charles Peirce, Habermas y conmigo, también. Pero Lyotard también enfila baterías contra la noción de una meta regulativa de la formación argumentativa de consensos, que está presupuesta aún en los ataques críticos más agudos. El declara: “... como he mostrado en el pragmatismo científico, el consenso es sólo un estado particular de la discusión, no su meta. Su meta está en la parología, al contrario (11).

De inmediato se hace evidente que este veredicto no

puede ser aplicado a la misma argumentación filosófica de Lyotard sin hacer refutación de sus proclamas de validez. Casi en este punto se hace claro que hay una relación interna entre cualquier reclamo de validez de cualquier argumentación, y su igualmente proclamada capacidad de consenso. Pero tal vez Lyotard tiene en mente que es precisa y únicamente esto lo que sería capaz de generar consenso: el que, por principio, no debe buscarse el consenso en controversias acerca del contenido en las ciencias y, de ningún modo, en ética - debido a la heterogeneidad de juegos de lenguaje- y que incluso no deberíamos esforzarnos por alcanzar consenso. Pero esta interpretación es incluso cuestionable, porque el decurso de la teoría la lógica del discurso argumentativo nos fuerza al consenso en tanto que se encuentren razones capaces de consenso para la doctrina de que no debe esperarse un consenso. Tales razones se desarrollan inesperadamente, por ejemplo -en un caso trivial- cuando se descubre que los oponentes comenzaron con premisas diferentes o incluso con diferentes perspectivas o paradigmas de juegos de lenguaje.

Pero el centro de la polémica de Lyotard contra el postulado de consenso y de su formación radica no en el alcance de la teoría, sino, realmente, en la práctica, en la esfera de la ética. Su principal preocupación es aparentemente la idiosincrasia creativa de los múltiples “modos de vida” del hombre. Tales modos de vida, en consonancia con Wittgenstein, forman el contexto de los múltiples juegos de lenguaje. La idiosincrasia tiene que ser protegida contra la toma de control y la asimilación por parte del sistema y la forma de pensamiento racional instrumental y funcionalista dominante hoy, particularmente en Europa y en el capitalismo. La afinidad con la crítica de los intelectuales latinoamericanos sobre el eurocentrismo que mencioné más arriba, es inmediatamente aparente. De hecho, la crítica al eurocentrismo cita frecuentemente al postmodernismo y a sus críticas de la racionalidad, el universalismo y el consenso. En tales casos, la



pluralidad y la diferencia se esgrimen en São Paulo y México del mismo modo que en el Colegio Internacional de Filosofía, contra la identidad y la unidad de la razón. Pero, examinándolo más de cerca, podemos preguntarnos por la productividad ética de tales polarizaciones.

Si la única reserva se hace para colocar ciertos tipos de racionalidad -tales como la tecnológica-instrumental, estratégica, y la razón funcionalista de base sistémica- en su lugar, o sólo para distinguir entre la razón como relevante para la verdad teórica, o las de tipo ético-normativa y estético-expresiva, la crítica hacia una razón unificada de nuevo choca con los proponentes de una ética discursiva, y esto porque ellos han venido criticando la monopolización hecha desde las formas citadas de racionalidad desde hace décadas (12). Por encima de todo, se han visto en dificultades para mostrar que la formación discursiva de consenso -y en este sentido, formación éticamente relevante de consenso, también-, no es siquiera posible en los tipos de racionalidad citados arriba: nadie puede ser convencido por manipulaciones tecnológico-instrumentales ni estratégicas.

Pero si la crítica de la racionalidad en nombre de la diferencia y la pluralidad se condensa en el disputar toda unidad e identidad racional -incluyendo aquella unidad de razón presupuesta en el postulado de la formación de consenso a partir de la argumentación-,

esta crítica no sólo se anula a sí misma como crítica, sino que se vuelve en contra de los modos de vida cuyas idiosincrasias habrían de ser protegidos contra la toma de control eurocéntrica. Si sólo hubiera realmente una incommensurable diversidad entre los modos de vida humana, si el solo acto de reconocimiento de los disensos fundamentales fuese la meta última de la comunicación humana, ¿qué sentido tendría la comunicación entre los diversos modos de vida, lo que, frecuentemente y de forma correcta, es citado como una alternativa éticamente relevante para situar estratégicamente conflictos de intereses? El asumir a priori la diferencia y el disenso fundamental solamente, ¿no llevaría a conclusiones similares a aquellas que, como nos relatan, muchos de los primeros colonizadores tendieron a hacer cuando se enfrentaron por primera vez con indígenas y negros? Todos ellos consideraron seriamente la posibilidad de que aquellos, completamente extraños, no fuesen criaturas humanas y, por tanto, pudiesen matarse o convertirse en meros instrumentos de trabajo, en esclavos.

Hoy día, la respuesta sería que el ataque postmodernista a la unidad de la razón no debería ser tomado en el modo anterior. Lo que quiere indicarse es más el reconocimiento de la imposibilidad racional de anular el disenso fundamental en pro de valores éticos últimos o de axiomas evaluativos, en modo similar a lo propuesto por el sociólogo Max Weber cuando habló del politeísmo de valores últimos que la humanidad habría

de abrazar.

En la situación mundial actual, en la que por primera vez las diversas culturas y modos de vida tienen que convivir y trabajar juntos en un orden mundial pacífico que cubriría todo el planeta, la ética de valores pluralistas es enteramente compatible con una ética normativa universalista. Como ya Kant había propuesto, la búsqueda de la felicidad, esto es, la autorrealización en el sentido de una buena vida y la correspondiente selección de los valores más elevados, debería ser asumida ampliamente por los individuos y grupos con formas particulares de vida. Al mismo tiempo, empero, debe insistirse en que aquellas normas que regulan la cohabitación (y que, más allá de ello, permiten la cooperación responsable), al tocar con los problemas de lo humano, sean reconocidas por todos como universalmente válidas y obligantes. Tales normas universalmente válidas, de igualdad y co-responsabilidad de todos y cada uno, de hecho tendrían que limitar la latitud libre de los diversos modos de existencia, la amplitud de las diversas evaluaciones en tanto que autorrealización (el foucaultiano "souci de soi"), en todos los momentos (14).

En otras palabras, lo que debe demandarse hoy día no es la profundización de las diferencias particulares y del "souci de soi" de los modos individuales de vida contra las normas universalmente válidas, sino una relación de complementariedad de una ética normativa universalmente deontológica y una ética de valores neo-aristotélica enraizada en los modos de vida; pero es aquí, desde Kant, donde una ética universalista y deontológica debe tener prioridad sobre una ética de autorrealización: incluso desde los días del universalismo del derecho romano inspirado en el estoicismo, la consideración acerca de los intereses individuales diferenciados ha progresado siempre donde la realización moral y legal de unos derechos humanos iguales lo han hecho. Este error, permítaseme la brusquedad, es la falacia de aquellos postmodernistas

que, sobre las huellas de Nietzsche y Foucault, ahondarían en las diferencias individuales de un modo no dialéctico en contra de la unidad y la universalidad de la razón normativa.

Sin embargo, la ética discursiva como ética de la formación comunicativa de consensos busca esencialmente como su tarea moral la mediación comunicativa entre las normas universales de una ética deontológica y los valores de autorrealización, posiblemente inconmesurables, de los diversos modos de vida. Esta mediación tiene que ser regulada por la formación argumentativa de consensos en las discusiones prácticas; en otras palabras, en lo posible no por medios estratégicos, los que incluyen no sólo la violencia abierta, sino también negociaciones que operan sólo con ofertas y amenazas y no permiten una discusión de la justificación de las demandas de validez.

No entraré en detalles acerca de la ética discursiva, pero una vez más me gustaría retomar la avasalladora polémica de Lyotard contra la formación argumentativa de consensos. En contraste con el concepto de Foucault citado antes, querría enunciar esta convicción: si en los miles de conversaciones en los que casi todos los problemas cotidianos de la humanidad se abordan más o menos discursivamente en todos los planos, se buscase al máximo el disenso en lugar del consenso, ello sería "catastrófico". Esto mismo es cierto si asumimos con Lyotard que la unidad solidaria de la humanidad, el "nosotros", hoy día se ha roto o se ha mostrado como una ilusión (15). Como planteé, soy de la opinión de que esta unidad de la humanidad y de la historia, que fue sólo una visión de los filósofos europeos del siglo XVIII, hoy se ha convertido en una realidad irreversible en lo tecnológico, lo económico, lo político y lo ecológico. Del mismo modo, tiene que convertirse en una realidad moral: en una forma de solidaridad y de corresponsabilidad. Desde estas consideraciones y otras semejantes, concluyo que la misión universalista de Europa queda como posibilidad y como tarea en el

campo de la ética. Hasta qué punto esta tarea sea llevada a efecto y si puede ser suficientemente distinguida de un mero poder de la ideología eurocentrista, es algo que queda para ser examinado.

NOTAS:

1. Kant: Idea para una historia universal de carácter cosmopolita.

———: Sobre la paz eterna.

2. Fernet-Betancourt, R. Posiciones latinoamericanas.

Dussel, E. Filosofía de la liberación.

Dussel, E. "Cohabitación e interpretación de los pobres: la práctica de la liberación". En Fernet-Betancourt, R. Ética de la liberación.

3. Senghaas, D. Imperialismo y fuerza estructural: Análisis sobre reproducción dependiente. Riveiro, Darcy. As Américas e a civilização.

4. Apel, Karl-Otto. "La crisis ecológica como problema de ética discursiva" en Ofsti, A. (ed.) Ecología y ética.

5. Habermas, J. Conciencia moral y acción comunicativa.

———. Comentarios sobre ética discursiva.

Apel, K.-O. Transformación de la Filosofía.

———. Discurso y responsabilidad.

6. Rorty, R. Contingencia, Ironía y solidaridad.

———. Ensayos filosóficos.

7. MacIntyre, A. Tras la virtud.

8. Lübke, H. La filosofía después de la Ilustración. Marquard, O. Dificultades con la filosofía de la historia.

———. Adiós al Principio.

Recomiendo la lectura de los trabajos de Lübke, Marquard y Dussel (nota 2) en forma paralela. Así, el

lector entenderá que entre la crítica al eurocentrismo que viene del Tercer Mundo y el Eurocentrismo aplaudido por los pragmatistas neoconservadores no puede haber diálogo. En algún modo, se suman a la infortunada confirmación de la "teoría de la disensión" de Lyotard.

9. Lyotard, J.-F. La condición postmoderna.

———. La controversia.

10. Op. cit. p. XXV.

11. Op. cit. p. 66.

12. Habermas, J. Tecnología y ciencia como ideologías.

———. Aspectos de la racionalidad de acción.

———. Teoría de la acción comunicativa.

Apel, K.-O. "Las presuposiciones comunes de hermenéutica y ética: tipos de racionalidad más allá de la ciencia y la tecnología". En Sallis, J. (ed) La fenomenología y las ciencias humanas.

13. Weber, M. La política como profesión.

———. El significado de la razón y los valores.

14. Apel, K.-O. "Una macroética planetaria para la Humanidad: la necesidad, la aparente dificultad y la eventual posibilidad". En Deutsch, E. (ed). Cultura y modernidad: perspectivas de la filosofía del Este y del Oeste.

———. El problema de la macroética y la corresponsabilidad. En Grifioe (ed) ¿Qué derecho tiene la ética?

15. Confróntese el debate entre Lyotard y Rorty (en la Revista Critique 456 de mayo de 1985).

(Traducción de la versión inglesa, aparecida en Universitas (2) 1993)