

Proposta de comunicación para o simposio "Antropoloxía e cooperación ao desenvolvemento".

Os principios éticos como interacción comunicativa. Apuntes para unha aproximación comprensiva ao fenómeno da diversidade cultural.

Jesús Manuel Díaz Suárez.

Estudante de postgrao . Dep. de Humanidades. Universidade da Coruña.

Tendo como fondo o coñecido debate entre "liberais" e "comunitarios" ao longo dos últimos anos estase a dar unha específica variante do mesmo no que os participantes (por exemplo, Ernesto Garzon Valdés e Héctor Díaz Polanco) manteñen posicións diverxentes, tanto na concepción como nas propostas, en aspectos que consideramos esenciais para a fixación de posturas diante do fenómeno da pluralidade ou diversidade cultural.

Por outra banda emerxe o interese en incorporar á reflexión ética o fenómeno da comunicación e o que pon en xogo.

Quere tratarse ambos problemas poñendo en relación determinada lectura de Kant coa problemática da comunicación como condición de posibilidade para a comprensión e ésta como condición para un posible discurso que non teña como única meta o control e dominio.

Palabras chave: Ética, comunicación, universalismo, diversidade cultural, minorías e dereitos humanos, Kant, Apel, reponsabilidade moral.

“¿Combátese por outra cousa que non sexan os dereitos?” A pregunta con que Etienne Tassin arranca no seu traballo *El hombre sin cualidad*<sup>1</sup> pode servir de frontispicio para o que segue. Tamén pode reformularse, e seguiría no fondo sendo a mesma, e enunciarse así: ¿hai algo máis alto polo que mereza a pena loitar que por principios?.Dúas aclaracións previas: non se di que non haxa algo polo que mereza a pena actuar que non sexan principios senón que iso polo que merece a pena actuar e chamamos principios é o “mais alto”. Se ligamos as dúas preguntas e dicimos que no fondo son unha estamos introducindo unha certa aporía xa que os dereitos son sempre dereitos materiais e os principios son por definición formais, abstractos. Non hai dereitos se non hai plasmación de contidos cognoscitivamente determinados<sup>2</sup> e non hai principios se non hai ausencia de contidos cognoscitivamente determinados e recoñecibles. No fondo e para o que nos vai ocupar a antinomia é a que tradicionalmente se ven sinalando como irresoluble dende a Declaración dos dereitos do home e do cidadán coa xa coñecida polémica para o establecemento do mesmo título:ou ben os dereitos do home non son os dereitos de cidadanía ou ben son dereitos dun home particular: o home dun Estado, sempre, éste, particular que é quen lle confire o rango de cidadán.

Quere isto dicir que se, por exemplo, collemos un dereito, deses chamados universais, o dereito “á liberdade de expresión” ten que haber unha diferenza, unha certa escisión ou separación de estatus entre o exercicio concreto e o principio que o sustenta. A liberdade de expresión é sempre un dereito concreto na medida en que o seu exercicio é un acto concreto (o acto de manifestar materialmente algo) mentres que para ser defendida como principio hai que facer unha renuncia expresa a calquera , en principio, contido;hai que facer abstracción dos contidos. Pola contra a censura é dicir a suspensión ou abstención do principio é sempre concreta, material.

Que o principio a dicir materialmente algo se fundamente nun principio abstracto e que, polo tanto, renuncia a enxuciar os contidos enuncia o vello principio kantiano do “único principio a priori do dereito”. Aquí, como en todo Kant, “a priori” quere dicir: de antemán para todo contido polo tanto válido universalmente; e, como consecuencia, tamén quere dicir: o que fai posible en xeral o dereito. Na posibilitas do dereito en xeral aniña a referencia a un principio que comporta a compatibilidade dos dereitos concretos coa forma da universalidade.

Pois ben e seguindo co anterior exemplo: só consensos (de feito) que poida haber en canto a estes ou aqueles contidos da expresión (do exercicio concreto da liberdade de expresión) non poden afectar á fundamentación do principio. O principio como tal ten que estar fundamentado nun radical non-consenso ou se se quere nunha ausencia de consenso ou renuncia a todo consenso ou tamén se se quere no consenso básico que establece que con arreglo ás conductas e prácticas materialmente

---

1 Rev Eidos nº 2 (2004) Pags 129-149

2 O dereito é sempre dereito a algo.Hai sempre un quid material e require unha conducta externa que plasme a súa execución.

constatábeis (para o caso, expresarse con arreglo a uns contidos determinados, éstos ou aqueles, pero sempre algúns) non pode haber verdades últimas, nin sequera por consenso. Os contidos, por sí sós non vinculan absolutamente o único que sí vincula absolutamente é o principio abstracto , o “máis alto”, neste sentido.

Kelsen<sup>3</sup> expresará o anterior apelando a unha fundamentación das regras do dereito baixo fórmulas que exclúan a súa lexitimidade moral. O Estado non pode facer xuízos morais; non pode establecer vínculos sobre a base de xuízos morais. A súa capacidade de coacción (o seu dereito a poder exercer a coerción xurídica) reside na ausencia de lexitimidade á hora de exuiciar prácticas e conductas materiais desde o punto de vista moral. Non importa, para o que queremos comentar, que haxa efectivamente vínculos (e moi fortes) entre as regras que regulan as conductas e as institucións que avalan tales regras (o Estado, por exemplo) o realmente importante é que tais vínculos ou teñen como referente o propio carácter material da regra como tal e polo tanto remiten ao propio ámbito do dereito ou remiten a cuestión tamén externas e empíricas sexan estas sociais ou políticas<sup>4</sup>.

Logo a “liberdade” á que se refire todo o anterior é unha liberdade material: hai liberdade porque hai ausencia de coacción, pero podería habela. Queda excluída a posibilidade de que esa liberdade se fundamente nunha lexitimidade moral (na lexitimidade de enxuiciar moralmente as conductas) amén de excluir a posibilidade de fundamentar esa liberdade en algo así como unha “verdade última”. Estamos ante a cuestión de que a natureza dos dereitos ven determinada pola súa natureza normativa, vínculos institucionais e carácter coactivo e a súa única caracterización non material é a súa pretensión de universalidade en canto á súa validez, que non veracidade. Aquí topamos de novo con Kant: que isto sexa así é posible na medida en que aceptemos a irreductibilidade entre o práctico e o cognoscitivo como fundamenteo da moralidade e ésta solidaria da que se da entre dereito e moral. O único principio do dereito adopta a forma do imperativo categórico en canto á súa pretensión de universalidade mais por iso mesmo é o que é, un principio, o dereito e os dereitos, polo demáis, son positivos, son empíricos. En Kant sempre vai haber un momento no que aparece o faktum da liberdade manifestándose sempre no seo dunha experiencia pero como irremisiblemente irreductíble ao empírico: é da dobrez ou da irreductibilidade ou da diferenza mesma entre estatus entre un ámbito e outro de onde xorde o faktum da liberdade. Mesmo poderíamos dicir que a liberdade é a dobrez mesma a irreductibilidade mesma. Solidario con éste está o postulado de non poder proceder xenéticamente de forma que do ámbito estricto dos principios se puidera derivar deductivamente sistema xurídico algún. Dito doutra forma: o sistema de garantías non é garantista en sentido absoluto. Sistema de liberdades e garantías só se poden constatar empíricamente e carecen de similitude coa forma do imperativo categórico. É rigorosamente kantiano dicilo así (“coa

---

3 Hans Kelsen. Teoría General del Derecho y del Estado. Mexico UNAM. Ed. 1949

4 Ver J Raz. El concepto de sistema jurídico. Mexico. UNAM 1986

forma do imperativo categórico”) porque é na máxima denominada imperativo categórico onde se observa a imposibilidade de derivación deductiva de sistema xurídico algún. O *poida* da máxima que promove a actuar de tal xeito que a máxima da conducta poida valer como norma universal, remite a un *poida* lóxico<sup>5</sup>, a un proceder por *mero concepto*: imposibilita a saber de facto se alguén actúa ou non consonte o imperativo categórico e tal imposibilidade abrangue ao propio axente. Agora ben, xustamente é esta renuncia a constituir un ámbito de lexitimidade moral do que deductivamente se seguirían enunciados para os dereitos e as conductas materiais a que fundamenta precisamente a posibilidade de pensar a política (o Estado, as leis, e a sociedade e mesmo todo conxuntamente) como o ámbito ou espazo de aparición da liberdade como algo continxente directamente ligado ao público, a conductas externas<sup>6</sup>. Máis aínda, a cuestión da política moderna xorde precisamente da diferenza de estatus e toda a variada tradición que vai de Hobbes a Kant, pasando por Adam Smith, móvese buscando unha saída para as enormes dificultades da conciencia moral<sup>7</sup>. En Kant singularmente para unha conciencia que pretende preservar a súa autonomía pero sobre a base da negación e o desarraigo. Do xogo de irreductibilidades entre discurso cognoscitivo e práctico e entre liberdade moral e dereito o único común, e común a toda criatura racional, que queda é a universal capacidade de xuízo. A común capacidade de enunciar xuízos de coñecemento e máximas (ou xuízos) de conducta, a común capacidade de enxuciar conductas ou absterse de facelo etc. Reside na “tipificación da facultade do xuízo” a fundamentación última da autonomía e ésta é, como capacidade, aquilo que fundamenta a pertenza á comunidade política o dereito a ter dereitos<sup>8</sup>.

É cousa sabida que, sobre certa lectura de Kant, Karl-Otto Apel<sup>9</sup> desenvolve unha proposta ética onde a lexitimidade do discurso moral estaría ínsita no mesmo uso da linguaxe e que en canto falantes formamos poate xa dunha comunidade lingüística ilimitada en canto a súa potencialidade (unha comunidade ilimitada de comunicación) poñendo en marcha principios polo mero feito de formar parte dela. Están aquí en xogo elementos xa citados unhas liñas antes e mesmo tamén a problemática sinalada como especificamente “política”. Se a constitución dunha comunidade ilimitada de comunicación é un elemento ínsitamente rexistrado no mesmo uso da linguaxe entón é un elemento formal (en sentido kantiano), é dicir, de antemán presente para toda comunidade. Será ésta ou aquela pero sempre será algunha: toda quere, pois, dicir: todas e cada unha. E por outra

---

<sup>5</sup> Ver Martínez Marzoa, “Alguns conexiones de la teoría kantiana del derecho” *Endoxa* n° 18, 2004 e “Lo ético y la mera lógica” *Isegoría* n 30, 2004.

<sup>6</sup> Realmente a liberdade da política ligada ao continxente non é en toda a tradición filosófica occidental (moderna ou non) algo que poida ser tomado como carencia. Xa en Aristótes ou Platón a falla de *akribeia* (clareza, exactitude) é algo consustancial na esfera do político tanto para un específico “modo de ser” como para a dialéctica interna da *areté*, respectivamente.

<sup>7</sup> Ver Ernst Tugendhat, *Lecciones de Ética*, Barcelona 1998.

<sup>8</sup> Etienne Tassin, *El hombre sin cualidad* op cit. 1

<sup>9</sup> Ver Apel K-O. *Tería de la verdad y ética del discurso*. Barcelon 1995

parte, e solidario do mesmo, podemos facer abstracción da facticidade mesma (esta comunidade en canto esta ou aquela en canto aquela aínda que sempre se parta de unha) na medida en que é na *possibilitas* da decisión práctica (entendendo por tal o uso da linguaxe) onde aniña a fundamentación dunha comunidade. Apel non só pretende fundamentar a súa proposta ética senón propoñer unha vía de aplicación. Hai unha parte (A) de fundamentación e unha (B) de aplicación. Unha ética *como* comunicación e unha ética *da* comunicación. Non podemos entrar aquí en detalles da proposta concreta de a Apel pero sí sinalar algúns que consideramos de enorme trascendencia para algunhas cuestións que conformaron o chamado debate entre comunitaristas e liberais. A ética do discurso de Apel comporta condo menos dúas cousas: unha primeira inclúe a consideración da comunicación como unha mediación necesaria para facer cumprir a aplicación concreta dunha capacidade universal e, unha segunda, a creación dun espazo común concreto e compartido. Segundo isto último comunicar é compartir e compartir é establecer vínculos, cando menos o vínculo da responsabilidade mutua. Segundo o primeiro establecer unha mediación para facer cumprir unha capacidade universal é, cando menos, recoñecer a un outro e recoñecerlle, neste punto, a mesma dignidade ca un mesmo. Logo poñer en xogo a comunicación coas pretensións de Apel significa poñer en xogo a responsabilidade e o recoñecemento e isto non é outra cousa que poñer en xogo na *possibilitas* da ética do discurso (nas condicións de posibilidade, na fundamentación) elementos que definen a súa aplicación. Nas condicións de posibilidade dunha proposta ética universal están incluído o xogo estratéxico da súa aplicabilidade. Hai, por así dicir, ínsitas na responsabilidade do que argumenta e fala o recoñecemento do outro coa súa realidade concreta (tamén coa súa diferenza) polo tanto tamén co recoñecemento da diferenza entre unha comunidade ideal e a real. A proposta conleva a aceptación dun círculo onde a irreversibilidade kantiana é asumida pero esta vez como unha sorte de *logos polemos* heraclíteo, de polos que se atraen e repelen. Non hai tránsito entre estatus pero sí hai un mesmo suxeito que é quen, por ser o mesmo, de transitar entre un ámbito e outro (de A a B e de B a A) entre a racionalidade ética e a racionalidade estratéxica. A ética reclama unha política.

Para o debate entre liberais e comunitarios a aportación de Apel non remata ahí. Falta saber se, por así dicir, a irreducibilidade kantiana se mantén como tal, é dicir se Kant se le desde Kant mesmo ou se se le desde Hegel e toda diferenza é un momento para un tránsito de superación etc. A cuestión non é baladí xa que a recepción de Apel alí onde é relevante unha política de recoñecemento (da diversidade e da pluriculturalidade) está condicionada por isto e onde o ámbito ético da comunicación é un paso para o ámbito político do recoñecemento e a responsabilidade é realmente responsabilidade civil mutuamente recoñecida no espazo da comunidade<sup>10</sup>. A cuestión novamente consiste en saber se o arraigo que implica esa comunidade e os seus vínculos materiais

---

10 Ver Taylor Charles El multiculturalismo y la política del reconocimiento. México. FCE 2003

anulan ou non a autonomía que sostén a decisión libre, no fondo sempre des-vinculada e desarraigada<sup>11</sup>.

---

11 Entre a abundantísima literatura ao respecto. Garzón Valdés, E. El problema ético de las minorías étnicas e Villoro, Luis. Aproximaciones a una ética de la cultura. Ambos en Ética y diversidad cultural Olivé León (comp). México UNAM 1993.