

Racionalidad preargumentativa. Una reflexión en torno a la filosofía práctica de R. Maliandi

Gustavo Salerno*



97-114

Resumen

Ricardo Maliandi ha defendido la tesis de la existencia de una racionalidad preargumentativa en el marco de la fundamentación de una ética convergente que transforma y sintetiza aportes de la ética material de los valores y la ética discursiva. Este trabajo reconstruye la tesis en cuestión y plantea algunas críticas a la misma, especialmente inspiradas en los presupuestos filosóficos asumidos con la ética habermasiana y apeliana. Hacia el final se presenta un modo posible de reconsiderar la relación entre lo conflictivo y la racionalidad práctica.

Abstract

Ricardo Maliandi has defended the thesis about the existence of a pre-argumentative rationality, within the grounds of a type of convergent ethics that transforms and synthesizes contributions of material ethics of values and discourse ethics. This work reconstructs the thesis in question and raises some criticisms of it, mainly inspired by philosophical assumptions made with Habermas's and Apel's ethics. Finally, we present a possible way to reconsider the relationship between conflict and practical rationality.

* Universidad Nacional de Mar del Plata – CONICET
Correo electrónico: gustavosalerno1@gmail.com

Palabras clave: Razón – argumentación – convergencia

Keywords: Reason – argumentation – convergence

Fecha de recepción

18 de julio de 2016

Aceptado para su publicación

5 de agosto de 2016

Racionalidad preargumentativa: contexto y significado

Sobre el final de su obra R. Maliandi (1930-2015) volvió a plantear una idea que, desde el marco conceptual de referencia que adopta en su propuesta de fundamentación de una “ética convergente” resulta ciertamente atractiva, aunque también, en una medida similar, problemática. En efecto, ha sostenido que “la razón -y particularmente la razón en su uso práctico- puede expresarse también de un modo extraargumentativo o, para decirlo con mayor precisión, de un modo preargumentativo” (2006: 129; cfr. 1997: 69 y 2010: 194 y siguientes). La propuesta convergente que ofrece Maliandi comprende que el *ethos* está atravesado constitutivamente por la tensión entre lo armónico y lo conflictivo, y que la ética es la actitud filosófica que consiste en la búsqueda de fundamentos racionales de toda la textura de dicho *ethos*. La razón, justamente, tiene dos funciones principales y, al parecer, inconciliables, a saber: la de favorecer la armonía y la de reconocer que es imposible alcanzarla totalmente. Lo decisivo entonces reside en que “la única manera de compatibilizar aquella tendencia con este reconocimiento se juega en la praxis, en el esfuerzo volitivo para *minimizar* la conflictividad y *maximizar* la armonía” (Maliandi, 1998: 33). Pues bien, la comprensión del primero de estos esfuerzos se halla a la base de la tesis de la existencia de una razón preargumentativa.

La ética convergente de Maliandi ha resultado del propósito de transformación y síntesis, o mediación, entre la ética material de los valores y la ética del discurso (especialmente, de acuerdo a la formulación de Apel), y del intento de articular una pluralidad (restringida) de principios éticos que son constitutivos de la razón. Ese propósito y ese intento se intersectan en el marco del reconocimiento de un *a priori* de la conflictividad, que viene a subrayar que los esfuerzos señalados en el párrafo anterior modifican *de facto* conflictos contingentes, pero no eliminan el trasfondo conflictivo del *ethos* humano¹.

Maliandi señala que, si bien se suele comprender que las “acciones racionales” son aquellas que resultan susceptibles de justificación argumentativa, en rigor el carácter racional de las mismas está dado con anterioridad al intercambio de argumentos. Es decir, “una acción es racional no solo si está justificada sino ya por el mero hecho de ser justificable, y es justificable antes de haber sido fácticamente justificada, e incluso –como suele ocurrir– sin que la justificación tenga lugar” (2006: 129). En consecuencia, “es la justificabilidad la que hace lícitos los argumentos; los argumentos no inauguran la justificabilidad: solo vehiculizan la justificación” (2006: 129). Luego, en el marco de la formulación definitiva de su

¹ Toda la obra de Maliandi podría ser referida con relación a la idea que acabo de exponer. Por ello remito al repertorio bibliográfico que aparece al final de este trabajo. Una exposición reconstructiva del sentido que Maliandi otorga al *a priori* de la conflictividad es la que este presenta en el primer tomo de su *Ética convergente* (2010: v. esp. 21-200).

programa de fundamentación de la ética que ha presentado en tres volúmenes, Maliandi insiste:

Las acciones *justificables* lo son *mediante* argumentos. Por tanto, la justificabilidad misma, la *dignidad* de ser justificadas, no puede ser ya en sí argumentativa, no puede consistir en argumentos. Y, sin embargo, esas acciones son “justificables” porque son *racionales*. Su justificabilidad tiene que ser entendida como una *exigencia de la razón* (2010: 197)².

Correspondientemente a esta comprensión, la ética convergente plantea una determinación básica y característica de la racionalidad, a saber: “la oposición a lo conflictivo”. Esta “actitud” –o, como se dijo anteriormente, este “esfuerzo volitivo”– declina en exigencias igualmente racionales y concretas: la de evitar el conflicto (si aún no se ha producido), la de resolverlo (si es efectivamente soluble), la de regularlo (si no hay manera de que no se precipite), o incluso la de postergarlo (en caso de que, no pudiendo evitarlo, se pretende diferir su puesta en acto). Pero siempre lo racional implica la admisión de la inevitabilidad del conflicto.

De acuerdo a lo anterior, las obligaciones de evitar, resolver, regular y postergar *son* la racionalidad práctica misma. En este sentido, hay que considerar tanto que “las acciones racionales apuntan intencionalmente a la minimización de la conflictividad” (Maliandi, 2006: 130), como que “lo espontáneo de la razón, y en particular de la razón práctica es el rechazo de lo conflictivo de manera similar a como lo espontáneo en la razón teórica es el rechazo de lo contradictorio” (2010: 200). Intencionalidad y espontaneidad dan cuenta de la parcialidad –por así decir– que la razón tiene ante lo conflictivo.

Lo dicho puede ser suficiente para entender por qué Maliandi cuestiona la idea sostenida por Habermas y Apel referente a que racionalidad y argumentación se alcanzan una a otra, o la de que, al menos en el campo de la moral, ellas se “solapan”. Contrariamente, para la ética convergente la exigencia de justificación argumentativa es racional, pero no es en sí misma una exigencia argumentativa. Esta postura es sumamente peculiar en tanto se sostiene asumiendo, a la vez, el análisis reflexivo-trascendental por medio del cual se explicitan las condiciones *a priori* de posibilidad de la argumentación. En efecto, la pragmática trascendental de Apel comprende que al argumentar hemos asumido ya siempre (*immer schon*) una serie de presupuestos en el nivel performativo que pueden ser reconstruidos mediante reflexión estricta. Entre ellos, y ante todo, nuestra real pertenencia a una comunidad de comunicación. Maliandi coincide, en general, con esta compren-

² Subrayados en el original.

sión, aunque también entiende que “es necesario empezar por reconocer que tales condiciones [de posibilidad] no pueden ser, a su vez, argumentativas” (2006: 130; cfr. 2010: 198). Esta distinción no significa que las condiciones *a priori* tengan que ser consideradas como irracionales, como entiende Popper cuando se refiere a una “fe irracional en la razón” (Popper, 1988 II: 398. Cfr. Apel, 1985 II: 391 y siguientes). Más bien es preciso advertir que existen casos en los que un agente moral podría realizar acciones racionales sin elaborar los correspondientes argumentos justificativos, sea porque considera a estos superfluos, sea porque no se ha adquirido una capacidad suficiente para elaborarlos. Por ello, según Maliandi, habría que insistir en que los argumentos no instituyen la justificabilidad o racionalidad de una acción, sino que, al contrario, es la racionalidad la condición básica para que la argumentación pueda efectuarse.

Obsérvese, pues, la relación que según la ética convergente existe entre racionalidad, justificabilidad y argumentación:

... la decisión por la racionalidad es una decisión preargumentativa, pero no una decisión prerracional. Ahora bien, una exigencia preargumentativa no lo es meramente en el sentido de algo que precede inmediata o mediatamente a una argumentación. No solo porque, como es obvio, hay en general exigencias que no se cumplen, sino también porque lo preargumentativo, aunque por cierto preconiza el uso de la argumentación para resolver conflictos, no excluye, en principio, otros medios de resolución (Maliandi, 2006: 131).

Como derivación de lo expuesto, la ética convergente propone una reinterpretación de la “norma básica” defendida por Apel, es decir, de aquella exigencia de que, en caso de conflicto de intereses, estos se resuelvan mediante el intercambio argumentativo (en rigor, a través de discursos prácticos). Por lo pronto, para Maliandi esta “metanorma” no contiene una exigencia sino dos: “1) la de que los mencionados conflictos sean resueltos, y 2) la de que lo sean mediante argumentación. Y creo que ya la primera de tales exigencias puede calificarse como exigencia racional” (2006: 131). En esa primera exigencia se encuentra el referido carácter distintivo de la racionalidad práctica, a saber, la oposición a lo conflictivo. Pero para el filósofo argentino la prioridad otorgada a la impugnación de lo conflictivo (recuérdese: modalizada en evitación, regulación, resolución, o postergación) no es solo temporal, sino ante todo trascendental, pues ella es comprendida como *condición* de la segunda exigencia.

La cuestión que vengo reconstruyendo también podría ser considerada como la propuesta y justificación de una “razón ética originaria” o de, como el propio Maliandi expresa, la “prístina racionalidad de la razón”. Ella no consistiría en la

experiencia del otro (Lévinas, Dussel), o en la lucha por el reconocimiento (Hegel), ni en un *factum* de la moralidad (Kant), sino en la ya señalada intencional o espontánea oposición a lo conflictivo. En efecto, Maliandi ha entendido que

la exigencia de resolver o de paliar toda situación de conflicto pone en evidencia un tipo de *actitud* práctica (más que una `experiencia´). Esa actitud precede necesariamente al refinamiento argumentativo. Más aún: es la necesaria *condición de posibilidad* de la argumentación en general (Maliandi, 1996: 159)³.

Como puede verse, aquí reside una clara divergencia respecto del enfoque de Apel, toda vez que para este el uso de la argumentación presupone necesariamente que se ha reconocido y aceptado una metanorma, o norma básica, que contiene la exigencia de resolución argumentativa de todos los conflictos de interés.

Otro importante aspecto que se desprende de la tesis planteada por Maliandi es que la tendencia hacia la minimización de los conflictos –exigencia racional básica– revierte sobre quien la promueve y fundamenta, dado que la razón misma es conflictiva. Efectivamente, la razón es bidimensional, en el sentido de que junto a la función de fundamentación (en adelante: F), que apunta al apaciguamiento de los conflictos entre los principios que Maliandi llama “cardinales”, se encuentra la función de crítica (en adelante: K), que se corresponde con el reconocimiento de un *a priori* de la conflictividad (Maliandi, 1993: 58-76; 1997: 21-26 y 101-116; 1998: 30 y ss., 78 y siguientes; 2000: 63-82; 2010: 176-192)⁴. De tal modo, la razón debe poder ejercer una “expeditiva militancia” hacia (o a favor de) la impugnación de lo conflictivo, y no solo por los desequilibrios y desproporciones que son evidentes en un mundo globalizado, multicultural, mercantilizado, etc., sino ya por su propia constitución. La función F está presente en las exigencias de universalidad y conservación, así como la función K lo está a través de los principios de individualidad y realización. Sin embargo, en sentido sincrónico se enfrentan universalidad e individualidad, y en sentido diacrónico se oponen conservación y realización. Este entrelazamiento conflictivo de los principios cardinales impone una exigencia que se encuentra en un nivel superior, que como tal es meramente formal, y que Maliandi interpreta como un *metaprincipio*. De este modo, se señala que el cumplimiento óptimo de los principios cardinales es imposible, pero también que existen “grados” de compatibilidad entre ellos. En efecto, para la ética convergente, el *desideratum* racional consiste en aquella exigencia suprema

³ Subrayados en el original.

⁴ Maliandi agrega: “podría pensarse que lo normativo `da lugar´ a las oposiciones conflictivas. Pero también puede pensarse lo inverso, esto es, que hay conflictividad originaria, *pre-normativa*, a partir de la cual se estructura la normatividad” (1998: 94).

de maximización de la armonía entre los principios, o en la de que, en el caso de que los daños sean inevitables, estos sean a su vez equitativos.

Cuestiones problemáticas que plantea la tesis de Maliandi

Tanto la concepción de la racionalidad práctica como originariamente consistente en la oposición a lo conflictivo como la comprensión de esta exigencia como “preargumentativa” acarrea algunos problemas significativos si se tiene presente el programa de convergencia filosófico que diseña Maliandi. En particular, lleva a su límite el reconocimiento del carácter dialógico de la razón, el cual es asumido siguiendo a (o convergiendo con) la pragmática universal de Habermas y la pragmática trascendental de Apel. En el específico campo de la ética, y en relación al planteo apeliano, la idea de que la “norma básica” contiene dos exigencias en lugar de una deja planteados, por lo pronto, los siguientes interrogantes: ¿puede un conflicto moral por sí mismo exigir o demandar su resolución (o regulación)?; el reconocimiento de la conflictividad moral ¿implica invariablemente una oposición a lo conflictivo?; ¿es la justificabilidad preargumentativa de una acción una remisión a las certezas concienenciales individuales y, por tanto, un regreso al monologismo característico de la moderna filosofía del sujeto? El alcance de estos interrogantes no tiene aquí la forma de una impugnación de los logros que –efectivamente– acredita la ética convergente, sino que su consideración pretende contribuir a la discusión del proyecto de fundamentación de la ética que ella misma alienta.

Entonces, ¿es la oposición a lo conflictivo una *acción* que puede ser institucionalmente reconocida? En la medida en que la ética convergente asume los resultados de la reconstrucción pragmático-trascendental de los presupuestos normativos de la comunicación no puede escapársele que, como señala Apel, ya para Kant *la razón práctica demuestra su realidad y la de sus conceptos mediante la acción* (1985 II: 398). En concordancia con ello, por ende, ¿es posible concebir la impugnación del conflicto como una *acción comunicativa* en el sentido de Habermas o Apel? Recuérdese que, de acuerdo a la pragmática universal, este concepto “designa aquellas interacciones sociales para las cuales el uso del lenguaje orientado al entendimiento asume un papel de coordinación de la acción” (Habermas, 2003: 61; cfr. 1990: 67-107); y que, para la pragmática trascendental, el discurso argumentativo es la *metainstitución* válida para la legitimación de normas y para el comportamiento consensual (cfr. Apel, 1986: 166-167; 1985 II: 199-200; 1994: 91 y 156-163).

Para que la oposición al conflicto (bien en el sentido de evitarlo, resolverlo, regularlo o postergarlo) posea el sentido de una acción racional (y no se reduzca a una reacción irracional) es necesario que se realice una hermenéutica de las

condiciones socio-culturales, históricas, etc., en la que acontece la experiencia de lo conflictivo. Ahora bien, esta hermenéutica coloca ya siempre (*immer schon*) a cada actor moral en el terreno del discurso argumentativo. Qué sea un conflicto, porqué atenta contra mis (o nuestros) intereses, qué lo causa o produce, qué consecuencias presentes o futuras de él se siguen, requieren inevitable y necesariamente el uso de la razón práctica en forma argumentativa. Esto quiere decir: tengo que poder presentar razones que me (o nos) permitan comprender que la situación a la que me enfrento (y que me enfrenta, en la que me involucro) es “conflictiva”, y que el curso de acción que adopto es una respuesta a un conflicto. Al plantearme esto, he adoptado como interlocutores virtuales a los miembros de una comunidad ilimitada de comunicación, a la que yo mismo pertenezco como interlocutor discursivo. Que el conflicto una vez que se ha presentado puede llegar a regularse o resolverse mediante la argumentación incorpora, por cierto, un recurso práctico racional-procedimental sumamente valioso (con toda probabilidad, el único que cabe a una ética cognitivista posmetafísica); pero no nos inserta por primera vez en el medio lingüístico, sino que, una vez más, ya—siempre hemos estado instalados allí en tanto nos posicionamos crítica e interpretativamente frente a la realidad.

Como puede saberse, el giro lingüístico de la filosofía contemporánea ha sido continuado y profundizado en el sentido de un giro pragmático, en referencia a la triple relación signica enfatizada por Peirce, y hermenéutico, desde el último Wittgenstein hasta, por lo menos, Apel (cfr. Rorty, 1990; Gadamer, 2000; Recas Bayón, 2007). Desde entonces, las cuestiones de validez ya no se presentan solo en la perspectiva sintáctico-semántica del lenguaje sino, especialmente, en la dimensión pragmático-performativa de la comunicación. En efecto, ahora el lenguaje es concebido como el *medium a priori* de comprensión, y la unidad mínima de cualquier pretensión de validez como un acto de habla, o, si se prefiere, la afirmación de una proposición en actos de habla (cfr. Habermas, 1987: 391 y siguientes). Pues bien: ¿puede concebirse y practicarse la oposición a lo conflictivo como algo *en tanto que* algo si no se plantea como pretensión de validez ante los interlocutores? ¿Debe distinguirse aquí entre el discurso teórico que reza sobre la referida oposición (invariablemente expresado mediante argumentos), y este rechazo como tal (es decir, a la manera de la corporización del carácter preargumentativo de la razón)? Pero, si esto es así, ¿quién explicita el contenido preargumentativo de la “norma básica”?, o, lo que es lo mismo, ¿cómo tenemos el “saber” sobre ello (que yo, o que alguien, o que todos impugnamos el conflicto)?

Las anteriores preguntas permiten afirmar que para que la oposición a lo conflictivo sea conocida como tal (esto es: no como capricho, no como comportamiento irracional) por alguien, tiene que haberse admitido no solo un *a priori de la conflictividad*, sino también el *a priori de la argumentación* (pública): efectivamente, la “transformación semiótico-trascendental” de la *síntesis de la aperccepción* mediante la cual el yo “pone” a su objeto y a sí mismo como pensante (Kant), permite que

el sujeto último se identifique con la comunidad trascendental de comunicación (solo a través de la cual puede confirmarse la validez del conocimiento del mundo y del autoconocimiento). Ahora bien, si no se admite que también la impugnación de lo conflictivo está ya inserta en esta situación, entonces no solo es cierto que dicha actitud racional no puede transformarse en *argumento*, sino también que no rebasaría el “*status* de certeza vivencial, ciega para el sentido” (cfr. Apel, 1985 II: 211). Adicionalmente, ¿es que no todo conocimiento (por ejemplo, el saber acerca de mi rechazo a lo conflictivo) está ya—siempre lingüísticamente formulado? Evidentemente puede pensarse en algo así como en una “conversación del alma consigo misma”, en sentido platónico, y si bien es correcto que un “diálogo interior” semejante pone en acto el aprendizaje comunicativo del lenguaje,

sin embargo [esto] tampoco es suficiente para estabilizar el sentido del pensamiento, para corroborar la interpretación de las experiencias y para el examen crítico de la validez lógica de los argumentos, sino que se requiere la confrontación y el control efectivo en la comunidad real de comunicación, porque *el saber es esencialmente un discurso público*, y no puede existir un saber ni un lenguaje privado (De Zan, 2002: 149)⁵.

Si se repara en lo anterior entonces se advertirá que uno solo (o una de las partes contrapuestas) no puede determinar o decidir que entre él y yo se ha inaugurado un conflicto que debe dirimirse. En caso de que ello fuera así, nuestro *partner* requeriría (a nosotros o a terceros) razones mínimas para asumir lo que Maliandi ha llamado el “esfuerzo volitivo” de oposición a lo conflictivo. Esto quiere decir que el conflicto presupone como condición de posibilidad un rudimentario o básico reconocimiento mutuo de los “contendientes”, un suelo común sobre el cual se despliega lo conflictivo (una “situación hermenéutica” [Heidegger]), aunque eventualmente aquellos no admitan que el conflicto debe abordarse argumentativamente. Es para ello (y en razón de ello) que debe poder existir un “discurso” en el que cada una de las partes exprese (al menos para sí misma) que el otro es un *con*-tendiente. Por ello, puede decirse que si la oposición a lo conflictivo no consiste en un acto institucional (o es él mismo una institución) no existe *conflicto* y hay monólogo, no diálogo: monólogo del que quiere estar en conflicto sin alcanzarlo realmente.

Una manera parcialmente distinta de interpelar la tesis de la racionalidad preargumentativa, aunque complementaria a las anteriores, consiste en preguntar: ¿cuál es el *criterio* con el que identifico, o se puede identificar en general, que alguien se opone a lo conflictivo? Aquí parece hacerse presente la representación de la

⁵ Subrayados en el original.

consulta de un diccionario imaginario que solo estuviese en mi mente, experiencia que no puede constituirse en un criterio de verificación acerca de que yo, tú o nosotros efectivamente queremos, aprobamos o defendemos oponernos a lo conflictivo⁶. Pero todavía podría pensarse que si la oposición referida no es un acto institucional (o no es él mismo una institución pública) se perdería el presupuesto fundamental de la libertad, y, de este modo, el conflicto como tal dependería de una decisión (la decisión de que algo es para mí un conflicto, con independencia de los demás). Aquí, nuevamente, hay que enfrentar todas las dificultades que encierran las acciones unilaterales y, especialmente, la circunstancia de que en el campo moral el decisionismo no solo debe ser eliminado como una forma dogmática de “finalizar” el proceso o la situación conflictivos, sino también como una manera de “comenzar” o “inaugurar” el conflicto. El propio Maliandi afirma que “somos capaces de asumir nuestra dependencia de relaciones comunicativas. Aunque resulte paradójico, nuestra autonomía se establece precisamente cuando asumimos de hecho esa dependencia” (2000: 70). Y en sentido similar se refiere Apel, cuando expresa que

una decisión ante una alternativa, en tanto que acción *con sentido* para el que decide, presupone todavía el juego trascendental del lenguaje; porque *uno solo y solo una vez* no puede seguir una regla (Wittgenstein); e incluso la acción de decidirse, en cuanto acción con sentido, consiste por principio en seguir reglas públicamente” (1985 II: 212 n. 5)⁷.

Las problemáticas que comportan la concepción de Maliandi respecto del carácter racional y preargumentativo de la oposición a lo conflictivo se advierten también al repasar su caracterización de, justamente, la razón. Como adelanté hacia el final del primer apartado de este trabajo, Maliandi sostiene que “es preciso comenzar por distinguir la función de la fundamentación (F) de la función crítica (K). La razón no se limita a una sola de esas funciones, sino que solo es auténtica razón cuando ejerce a ambas” (2000: 64), y, además, cuando ninguna de esas funciones monopoliza a la otra. En el presente contexto, se podría decir que la “doble exigencia” que contiene, según Maliandi, la norma básica apeliana (recuérdese:

⁶ De todos modos, como señala Apel, con el *a priori* del lenguaje “no se pone en tela de juicio la existencia de la *certeza subjetiva de la experiencia interna*, por ejemplo: la certeza de que siento dolor o la *certeza cartesiana* de que pienso o de que tengo una determinada representación. Lo único que se niega es que se pueda *privilegiar gnoseológicamente* esa certeza, precisamente en cuanto a certeza meramente subjetiva, y que se le conceda un *primado* (gnoseológico) frente al conocimiento intersubjetivamente válido del mundo externo” (Apel, 2002: 55).

⁷ Subrayados en el original.

la oposición al conflicto y la exigencia de resolverlo mediante argumentos) se correspondería con las funciones o dimensiones de la razón recién mencionadas. De hecho, ellas “se complementan y compensan mutuamente”, y corresponden al “equilibrio estructural de la razón misma”. Asimismo, hay que tener en cuenta otra circunstancia significativa en relación con el concepto de razón: la de que

se argumenta *para* un receptor que se comporta, a la vez, como argumentante, y de quien se esperan asentimientos u objeciones; pero acaso más éstas que aquellos. Así convergen crítica y dialogicidad: los argumentos piden tácitamente ser `puestos a prueba´ frente a contraargumentos. Más que una mera `operación´, la razón requiere `cooperación´ (Maliandi, 2000: 66-67; cfr. 2006: 130c).

Entonces, analítica y reconstructivamente podrían distinguirse los siguientes elementos que intervienen en la tesis de la racionalidad preargumentativa: *i*) el reconocimiento de las estructuras conflictivas, de su multiplicidad y diferencialidad (K), y de su oposición a ellas; y *ii*) la búsqueda de orden, armonía y fundamentación (F) a través de discursos prácticos en los que se atiende a los intereses de todos los posibles afectados. Ahora bien, si esta descripción es correcta, entonces se nos impondrían rápidamente varios interrogantes: ¿es K, como lo es la oposición a lo conflictivo, una dimensión racional aunque preargumentativa? Asimismo, ¿es la impugnación del conflicto la que insta al discurso, es decir, lo preargumentativo a la argumentación, como recurso para regular o resolver los conflictos? Esta promoción, ¿es equivalente a un estímulo identificable empíricamente o se trata de una condición trascendental de posibilidad? Sin embargo, los interrogantes no son menores si la caracterización antes realizada fuera inválida, ya que, entonces, ¿cuál es, en rigor, la relación de la oposición a lo conflictivo con las dimensiones K y F? Vale decir, si, aunque preargumentativa, el rechazo del conflicto es una instancia racional y además un componente constitutivo de la norma básica, entonces nos encontraríamos ante una ordenación paradójica de los mismos componentes a los que nos referimos, o sea: reconocimiento, oposición y tratamiento de lo conflictivo. Si este es el caso, lo que llama la atención es que lo “pre”-argumentativo no sería tal, ya que K supone el empleo de argumentos que dan cuenta de la multiplicidad y diferencialidad de lo conflictivo. Por otro lado, sería incongruente pensar en una secuencia del tipo oposición-reconocimiento-tratamiento, por lo siguiente: ahora lo “pre”-argumentativo tendría el carácter de tal, pero entonces resultaría que hay oposición a lo conflictivo antes de su reconocimiento, como anteriormente indiqué.

Las dificultades que implica la oposición a lo conflictivo en los términos definidos por Maliandi reaparecen nuevamente si se considera que la ética convergente por él diseñada se autocomprende como una variante de la fundamentación ética pro-

puesta por la ética del discurso. Las correcciones y modificaciones que propone Maliandi (esp. 1991, 1993, 1998, 2004 y 2011) no alcanzan a la convicción de Apel y Habermas acerca de que la búsqueda racional de la verdad requiere intercambio argumentativo. En efecto, luego del giro lingüístico (y en especial, a partir de la transformación semiótica de la filosofía trascendental kantiana impulsada por Apel), ha de quedar claro que “aunque pueda haber diálogo sin razón, no hay razón sin diálogo” (Maliandi, 2000: 65). La particular relación que se establece entre *logos* y *dia-logos* es correlativa a la percatación de que el *curso* de la razón es un *discurso* en el que los argumentos se pro-ponen y se contra-ponen por y entre los interlocutores. Es, como sostiene la pragmática trascendental, “la condición de posibilidad de la realización del pensamiento intersubjetivo” (Apel, 1986: 82-83; cfr. 1994: 276 y siguientes.).

El discurso es, como se señaló, un examen crítico argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada. En efecto, en la argumentación hay presuposiciones pragmáticas “inevitables” (o “trascendentales”, según entiende Apel) que, en su conjunto, la definen: *i*) carácter público e inclusión; *ii*) igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación, *iii*) exclusión del engaño, y *iv*) carencia de coacciones (Habermas, 2003: 35 y siguientes.; cfr. 1999: 29-78; 2000: 40-141). Por tanto: si la oposición a lo conflictivo ha de entenderse en sentido racional preargumentativo, entonces ese desempeño de la racionalidad práctica no se halla alcanzado por los presupuestos recientemente enumerados. Al menos si se adopta el marco general de la pragmática (universal) habermasiana y (trascendental) apeliiana, como lo hace la ética convergente, resultaría posible todavía pensar que un agente que asume la impugnación del conflicto lo hace bien en el sentido del solipsismo metódico, bien para introducir un beneficio propio en el tratamiento del conflicto, bien para engañar a sus ocasionales interlocutores, bien bajo los efectos de una coacción.

Dos propuestas para repensar la relación entre la oposición al conflicto, la racionalidad y la argumentación

Es evidente que Maliandi no piensa que el carácter preargumentativo de la *oposición a lo conflictivo* guarde relación con una negativa por principio al diálogo (como interrupción o simulación del intercambio argumentativo), que sea una estrategia arbitraria, tendiente a la manipulación o burocratización de la comunicación, interponiendo deliberadamente recursos que obturen la evitación, regulación o resolución de un conflicto, ni que la admisión de lo conflictivo conduzca al escepticismo ético (es decir, a que este reconocimiento se convierta en la causa de la imposibilidad de abordarlo racionalmente). Sin embargo, la condición racional y preargumentativa de la oposición a la que me estoy refiriendo impone algunas de las dificultades que aquí he ido enumerando. Con todo, creo que sería posible pensar que su formula-

ción es válida en tanto componente ya siempre presente en las situaciones conflictivas que quieren considerarse moralmente si, provisionalmente, se la caracterizara de otro modo. Entre las alternativas posibles, quisiera aquí destacar las siguientes: que su contenido consista en alguna forma de a-racionalidad preargumentativa; o que se trate de una instancia racional y argumentativa.

El rechazo de lo conflictivo podría consistir, en un primer sentido, en una tendencia volitiva que no se encuadra en ninguna forma de racionalidad argumentativa. Vale decir: la oposición a lo conflictivo no podría ubicarse en, ni necesitar de, una articulación lingüística precisamente porque su procedencia no es ya propiamente racional (sin que, no obstante, ello implique que sea "irracional"). Así, la teoría moral no solo no rechazaría los sentimientos o afectos de los agentes, sino que, por el contrario, tendría que considerarlos ya *ab initio* de la reflexión ética, en la medida en que ellos manifiestan el impulso de oposición a lo conflictivo. Que tal tendencia pudiera proceder, por ejemplo, del "alma", del "espíritu", de la "vida", o del *pathos*, podría explicar que la oposición al conflicto no consista ella misma en argumentos, sino virtualmente en su fomento. Como puede advertirse, obviamente restaría aún explicar en este caso cuál es la conexión entre lo volitivo y lo racional⁸.

De todos modos, si este fuera el caso (es decir: si la oposición a lo conflictivo fuera la "manifestación" o una "figura" de un impulso a-racional y preargumentativo),⁹ no dejarían de aparecer nuevas dificultades. Por ejemplo, debería todavía explicarse el carácter público de la impugnación, vale decir, de qué forma es públicamente accesible el sentido del rechazo a lo conflictivo. Según parece, las dificultades provenientes del solipsismo metódico reaparecerían ya que

por mucho que la *manifestación fáctica del sentido* (la *aletheia* en el sentido de Heidegger) sea siempre relativa a cada situación, la *verdad objetiva de las pretensiones de validez* no está, en cualquier caso, suficientemente determinada por la manifestación fáctica del

⁸ El propio Maliandi ha planteado y caracterizado el modo en que la razón *está* en conflicto pero también en relación de complementariedad con el *pathos*. Si bien existe una apreciable diferencia entre la cantidad de estos estudios y la que corresponde a trabajos en que aborda la conflictividad que *tiene* la razón (es decir, entre sus dos dimensiones y entre los principios que las representan) –siendo estos últimos los más numerosos–, lo cierto es que puede vislumbrarse en aquellas consideraciones un curso de investigación posible y actual, en que podría quedar reinscrito el problema de la relación entre lo preargumentativo y lo racional. Cfr. Maliandi, 2013: 141 y siguientes.

⁹ ¿Es la oposición a lo conflictivo una "figura" del pensar o de la razón? Lenk recuerda que Wittgenstein afirma en *Philosophische Grammatik* que "pensar puede muy bien compararse con dibujar figuras –y ciertamente no solo descriptoras (reproductoras de acciones) sino también prescriptoras– las cuales `dibujan´ una figura de la acción que *ha de ser* realizada conforme a ella" (Lenk, 2005: 64-65).

sentido. Antes bien, enjuiciarlas supone una evidencia que tiene que ser *válida contrafacticamente*; esto es: válida para una comunidad ilimitada de interpretación (Apel, 2002: 145-146)¹⁰.

Los “excesos” o “defectos” de la razón (y en particular, del racionalismo ético) son constantemente denunciados. Según se sostiene, las teorías posmetafísicas y poskantianas, como la ética del discurso, dejan sin explicitar una serie de presupuestos o preferencias programáticas como la suposición de que los “afectados” e “interlocutores” de la comunidad real de comunicación tienen la medida del “hombre medio europeo”. De tal modo, se piensa que el individuo es una suerte de autómeta, que puede responder ya–siempre racional y argumentativamente ante cada requisitoria o demanda. Más aún, ha de aceptar únicamente como moralmente válidas aquellas expresiones de actores que tengan la capacidad de construir toda una serie de argumentos formulados con consistencia lógica. Pero cuando esto sucede se produce el sacrificio de otros aspectos constitutivos de lo humano, que también tienen incidencia en la acción moral.

En efecto, Benhabib sostiene que el racionalismo ético es “una posición teórica que ve el *juicio moral* como el núcleo de la teoría moral y que desatiende el hecho de que el ser [*Self* en el original] moral no es un gémetra moral, sino un ser material, finito, suficiente y emotivo” (2006: 66). Benhabib intenta ampliar el espectro de alcance de fundamentación de la ética del discurso (por ejemplo, respecto de a quiénes han de tomarse como “afectados” –*Betroffen*– en la validez de la norma discutida), y concibe que

si no se entiende la comunicación en sentido estrecho y exclusivamente como lenguaje y se ven en los gestos corporales, la conducta, las expresiones faciales, las mímicas y los sonidos también como modos de comunicación no lingüísticos pero lingüísticamente articulables, entonces la *comunidad de comunicación ideal* se extiende mucho más allá de la persona adulta capaz de habla plena y acción reconocible (Benhabib, 2006: 74-75 n. 30).

Por tanto, el contenido de la oposición al conflicto podría defenderse si, resignificando la forma de racionalidad admitida por las teorías morales de referencia, pudiera comprenderse como una instancia no solo anterior a la argumentación, sino también distinguible respecto de la razón. La vulnerabilidad, la sensibilidad, las creencias, las expectativas, los sentimientos, la experiencia acumulada, todo ello podría resultar fuente para oponerse al conflicto. Para la *teoría moral* ello no

¹⁰ Subrayados en el original.

implica fecha de vencimiento alguno; simplemente insinúa que en el comienzo de su elaboración deberá colocar “lo otro de la razón” (una vez más, no necesariamente computable como “irracional”). Quizá hay en ello parte del sentido de la afirmación de Maliandi arriba transcripta acerca de que la ética consiste en un esfuerzo volitivo para minimizar la conflictividad y maximizar la armonía, o de que la “razón ética originaria” trata sobre una actitud. De ese modo, la oposición a lo conflictivo podría comprenderse arracional y preargumentativamente.

No obstante, una alternativa como la anterior resulta incompatible con una ética inscrita tras los logros de los giros lingüístico, pragmático y hermenéutico. No es en sí misma inválida, pero al parecer no se complementaría con el marco en que se inscribe una concepción ética que admite la aprioridad y la tridimensionalidad del lenguaje, la bidimensionalidad y la dialogicidad de la razón, y el carácter procedimental del principio del discurso. Pero la oposición al conflicto podría resultar plausible –precisamente dentro del contexto de fundamentación propuesto por Apel y Maliandi– si se considera que porta un contenido racional–argumentativo.

Como ya he señalado, la oposición a lo conflictivo se halla sin dudas en estrecha relación con la dimensión K de la razón. Es decir, tengo que poder admitir y reconocer la inevitabilidad de los conflictos para que, de la forma que sea, me oponga a ellos. En rigor, esta oposición podría pensarse como la consecuencia ética de la dimensión K (cfr. Maliandi, 2010: 195-196). No de otro modo puedo entender la aseveración de Maliandi acerca de que la significación prístina de la razón “está vinculada, a mi entender, con la exigencia de equilibrio, de equidad, de armonía. El conflicto, la injusticia, son la quiebra de la armonía, y es esto lo que repugna a la racionalidad” (1996: 159). De hecho, suponer lo contrario –es decir, que el rechazo de lo conflictivo nada tenga que ver con K– es hacerse la idea de quien, patológicamente, ve consistir la moralidad en una constante puesta a prueba de los agentes y del medio moral: generar conflictos porque sí, y solo conflictos.

¿Tendría (o tiene en efecto) realidad objetiva la impugnación en cuestión? Si su contenido es ya una expresión racional, ¿en qué consiste? Si ha sido diseñada (y es constantemente configurada) argumentativamente, ¿qué clase de acción comporta? La respuesta a estos interrogantes puede verse surgir no solo desde el contexto de la ética del discurso, sino también desde la propia ética convergente. Maliandi afirma:

lo social es conflictivo, pero toda sociedad es también una maquinaria de instituciones *organizadas para resolver o evitar conflictos*. Aunque tales instituciones suelen convertirse de hecho en nuevos factores de conflicto, no se puede prescindir de ellas ni desconocer que su sentido genuino está en la oposición a lo conflictivo (2000: 80).

Si se piensa, por ejemplo con Kohlberg, que la racionalidad discursiva es producto del desarrollo evolutivo de la conciencia moral, también puede pensarse que la humanidad acredita las instituciones culturales como productos históricos, sociales y político-morales. Efectivamente, ellas están allí no solo a la manera de instrumentos de desempeño estratégico instrumental (aunque puedan devenir en ello), sino más bien como recursos racionales para evitar, resolver o regular conflictos. En este sentido, tanto la justificación como ya la constitución de las instituciones que son concebidas para la resolución de conflictos teniendo en cuenta los intereses de todos los afectados (es decir, en un sentido “prístino”), no puede ser más que discursiva. Incluso, podría forjarse un concepto o idea de “acción institucional” que incluyera no solo las instituciones histórico-materiales desarrolladas por un obrar colectivo, sino también aquellas “actitudes” (Maliandi) de cada actor moral que puedan ser presentadas, descriptas, criticadas, problematizadas y revertidas lingüísticamente. El propio Apel se ha ocupado también de destacar la relevancia de la filosofía de las instituciones de A. Gehlen, la cual

ha mostrado que las instituciones tienen una cierta función de descarga. No podemos vivir buscando fundamentaciones últimas de la ética, todos los días y en cada acción. Tenemos necesariamente que vivir en un mundo en el que las instituciones significan una descarga de fundamentaciones últimas e, incluso, del recurso a fundamentos últimos de la razón. Por supuesto, también hay situaciones en las que no funcionan las descargas y en las que sería un error recurrir a ellas... Se trata de que en la parte B de la ética del discurso, en la problemática de la implementación, la restricción de las normas ideales ya no se debe a las interacciones particulares de los hombres sino a los condicionamientos generalmente válidos de las instituciones y sus coerciones fácticas (Apel, 2000: 114; cfr. 1985 I: 119-214).

Si lo que vengo apuntando está bien encaminado, entonces las instituciones son ellas mismas una acción ya siempre racional y argumentativa, que expresan y responden a la exigencia de rechazar lo conflictivo. Las instituciones son, en este contexto (y solo en este contexto), la razón misma, o si se prefiere, precisamente la oposición a lo conflictivo *en tanto que* expresión racional y argumentativa. Tienen ellas como tales un sentido cognitivo reconstruible, y son la expresión de un “saber”. Por ello pueden ser cuestionadas, y, cuando se piensa siempre en su sentido prístino son públicamente accesibles y están libres de coacciones. La oposición a lo conflictivo es una institución, más exactamente una acción institucional orientada al entendimiento y a la resolución de conflictos. De esta forma, incluso la autonomía y la libertad de cada agente moral pueden comprenderse en relación a su capacidad crítica y reflexiva para juzgar las instituciones con las que está comprometido.

También, por cierto, es lícito reconocer que el “funcionalismo”, el “organicismo” o el “institucionalismo” son por sí mismos insuficientes para abordar el complejo entramado de la realidad social, política y ética. Esta complejidad requiere –también y al mismo tiempo– el compromiso auténtico de la comunidad de comunicación de la que formamos parte, ya que, como dice Apel, “somos moralmente responsables de configurar y transformar las instituciones sociales, es decir, de intentar configurar estas instituciones de modo tal que favorezcan la implementación social de la moralidad” (Apel, 1999: 26). Por ello también se refiere al discurso argumentativo como la única *metainstitución* de la que disponemos para la legitimación de normas y para el comportamiento orientado al entendimiento.

En consecuencia, ni la racionalidad ni la argumentación son por sí mismas instancias suficientes para garantizar la minimización de lo conflictivo. Sin embargo, ambas resultan necesarias e indispensables, *a la vez*, para comenzar a pensar en tal posibilidad.

Fuentes

- Apel, Karl-Otto (1985), *La transformación de la filosofía (t. 1-2)*, Madrid, Taurus.
- Apel, Karl-Otto (1986), *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa.
- Apel, Karl-Otto (1994), *Semiótica Filosófica*, Buenos Aires, Almagesto.
- Apel, Karl-Otto (1999), “La globalización y la necesidad de una ética universal”, *Erasmus*, nº 1, pp. 7-28.
- Apel, Karl-Otto (2000), “Ética del discurso y globalización. La ética ante las coerciones fácticas e institucionales de la política, el derecho y la economía”, *Erasmus*, nº 2, pp. 99-119.
- Apel, Karl-Otto (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis.
- Benhabib, Seyla (2006), *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa.
- De Zan, Julio (2002), “La exclusión del otro”, *Erasmus*, nº 2, pp. 140-157.
- Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus.
- Habermas, Jürgen (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
- Lenk, Hans (2005), “Juegos esquemáticos”, en Lenk, Hans y Skarica, Mirko, *Wittgenstein y el giro pragmático en la filosofía*, Ediciones del Copista, Córdoba, 2005, pp. 61-87.
- Maliandi, Ricardo (1991), *Transformación y síntesis*, Almagesto, Buenos Aires.

- Maliandi, Ricardo (1993), *Dejar la posmodernidad*, Buenos Aires, Almagesto.
- Maliandi, Ricardo (1996), "El debate actual entre la ética discursiva y la ética de la liberación", *Concordia Reihe Monographien. Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag, Aachen*, Band 20, pp. 145-160.
- Maliandi, Ricardo (1997), *Volver a la razón*, Buenos Aires, Almagesto.
- Maliandi, Ricardo (1998), *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*, Buenos Aires, Almagesto.
- Maliandi, Ricardo (2000), "La bidimensionalidad de la razón y la ética convergente", en Fernández, Graciela (comp.), *El otro puede tener razón*, Suárez, Mar del Plata, pp. 63-82.
- Maliandi, Ricardo (2004), *Ética, conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos-UNLa.
- Maliandi, Ricardo (2006), *Ética, dilemas y convergencias*, Buenos Aires, Biblos-UNLa.
- Maliandi, Ricardo (2010), *Ética convergente. I: Fenomenología de la conflictividad*, Buenos Aires, Las cuarenta
- Maliandi, Ricardo (2011), *Ética convergente. II: Aporética de la conflictividad*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- Maliandi, Ricardo (2013), *Ética convergente. III: Teoría y práctica de la convergencia*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- Recas Bayón, Javier (2007), *Hacia una hermenéutica crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Bibliografía referida

- Gadamer, Hans-Georg (2000), *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra.
- Habermas, Jürgen (1990), *El pensamiento posmetafísico*, Madrid, Taurus.
- Habermas, Jürgen (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, Jürgen (2003), *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Buenos Aires, Paidós.
- Popper, Karl (1988), *La sociedad abierta y sus enemigos (t. 1-2)*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Rorty, Richard (1990), *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós.