

Pelícano

ISSN 2469-0775

DOI: 10.22529/p

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba

EL VUELO DEL PELÍCANO

PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO

María Cristina Liendo: Acerca del Pensamiento Latinoamericano

Estela Fernández Nadal: El ser humano: infinitud atravesada por la finitud. La dimensión vida-muerte en el pensamiento de Franz Hinkelammert

Cecilia Inés Luque: La máquina vs el misterio. Tribulaciones de la modernización desigual y contradictoria en Brasil

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Mario Rojas Hernández: Crítica ético-racional objetiva del positivismo del poder

Juan Ezequiel Rogna: Del snob al gestor: una propuesta kuscheana para re-pensar al sujeto político desde el peronismo

Gabriel Luis Bourdin: Marcel Jousse y la antropología del gesto

Ana Victoria Britos Castro: Interpelaciones a la dinámica estado/sociedad civil en la lógica de la colonialidad del poder. Una revisión de la Bolivia contemporánea

Mateo Paganini: Locura y colonización. Irrupciones autobiográficas en los testimonios del reino de Araucanía y Patagonia

Guadalupe Estefanía Arenas Pacheco: Una aproximación al pensamiento inculturado en el itinerario intelectual de Juan Carlos Scannone

Victoria Casado Tolosa: Exotismo e indianismo: un sujeto político místico

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

Luis Miguel Baronetto: Angelelli: mártir del Concilio

Guillermo Alejandro Barón Del Pópulo: La intuición de una América Latina distinta. Entrevista a Rolando Concatti sobre la revista Alternativa Latinoamericana

NUEVAS NARRACIONES

Porfirio H. Calsín Zapana: Breve reseña revista AymaraQuechua

Directora

Cecilia Padvalskis (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Editor

Octavio Pedoni (Universidad Nacional de Jujuy, CONICET - Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Correctora

Marcela Bricca (Colegio Nacional de Monserrat, Argentina).

Traductor

Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Comité editorial

Carlos Martínez Ruiz (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Silvia Anderlini (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

José María Bompadre (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba – Instituto de Culturas Aborígenes, Argentina).

Patricia Scherman (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Carlos Asselborn (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Comité académico

Nancy Bedford (Garrett-Evangelical Theological Seminary, USA; e Instituto Universitario ISEDET, Argentina); Horacio Cerutti (Universidad Nacional Autónoma de México, México); Rogelio De La Mora V. (Universidad Veracruzana, México); Carlos Domínguez Morano (Facultad de Teología de Granada, España); Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Francesca Gargallo (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México); Noemí Girbal (CEAR. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina); Marcelo González (Universidad Nacional de San Martín, Argentina); Francis Gonsalves (Vidyajyoti College, India); Michael Löwy (Directeur de Recherche émérite du CNRS, Francia); Eduardo Mattio (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Martín Morales (Pontificia Universidad Gregoriana, Italia); Beatriz Moreyra (CONICET, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Guillermo Nieva Ocampo (Universidad Nacional de Salta, Argentina); Gustavo Ortiz (Universidad Católica de Córdoba, Argentina) †; Lila Perren (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Germán Plasencia (Colegio de Saberes, México); Pablo Quintanilla (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú); Eugenio Rubiolo (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Aaron Saal (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Héctor Samour (Universidad de Centroamérica José Simeón Cañas, El Salvador); Arturo Sandiano (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Carlos Schickendantz (Universidad Alberto Hurtado, Chile); Daniel Vera (Universidad Nacional de Córdoba. Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

**Revista Pelicano**

ISSN 2469-0775

Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Católica de Córdoba
Sede Centro. Obispo Trejo 323 B° Centro. X5000IYG - Córdoba - Argentina
Tel. (54) 351 4219000. **Correo:** pelicano@uccor.edu.ar - **Sitio web:** pelicano.ucc.edu.ar

Volumen 2 – 2016



Orientaciones para la presentación de trabajos

Esta revista de la Universidad Católica de Córdoba es una publicación periódica anual de artículos de investigación científica, originales y de revisión, sobre temáticas de Historia, Psicología, Filosofía, Letras y Ciencias de las Religiones, escritos por investigadores de la propia institución y externos a ella.

Pelícano es una revista plural que sólo exige calidad científica, para lo cual se vale de un sistema de arbitraje basado en dos evaluaciones con reserva de identidad de los autores y evaluadores, estos últimos integrantes del Comité Editorial de la Revista y especialistas externos convocados al efecto. El Consejo de Redacción de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués. El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen y deberán ajustarse a las Instrucciones para los autores.

Las contribuciones que se recepcen podrán obedecer a la siguiente estructura interna de la publicación:

- 1) **El vuelo del Pelicano.** Sección en la que se puede participar sólo por invitación o pedido expreso de la Revista Pelicano. Consiste en un Dossier con artículos (hasta siete) originales que debaten en torno a un tema o eje temático común, y que persiguen objetivos similares entre sí. Estarán supervisados por uno o dos coordinadores como máximo, quienes escribirán una “presentación general” de la propuesta, que rescate los principales aportes individuales.
- 2) **El asalto de lo impensado.** De participación libre. Consiste en artículos de revisión e investigación científica que exponen, de manera exhaustiva, los resultados originales de proyectos de investigación individuales o colectivos. Abarca también las investigaciones que analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo de las ciencias sociales, humanas y/o teorías y desarrollos conceptuales en el ámbito de la filosofía, psicología, las ciencias de las religiones, la historia y la literatura, con el fin de dar cuenta de los marcos teórico-epistemológicos, metodologías y estados de las investigaciones en cuestión. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica y por su rigor teórico y metodológico. Además por la argumentación reflexiva y crítica sobre nuevos problemas teóricos y prácticos.
- 3) **Las formas de la memoria.** De participación libre. Ocasionalmente Pelicano publicará traducciones de documentos relevantes para el estudio de las Humanidades, como así también entrevistas a personalidades destacadas en dichas disciplinas. Como también artículos y/o trabajos en homenaje a algún autor o personalidad destacada.
- 4) **Nuevas narraciones.** De participación libre. Consiste en comentarios bibliográficos breves en la que se presentan los aportes científicos de un libro de reciente aparición en el mercado editorial (hasta cuatro años). No se atiende solamente al contenido, sino a una revisión crítica y contextual de su contenido.

El Consejo Editorial de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués. El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen.

Para más información de los requisitos que deben cumplir los artículos o trabajos que se envíen: <http://pelicano.ucc.edu.ar/pdf/autores.pdf>



Índice

EL VUELO DEL PELÍCANO

PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO

Presentación (5-6)

María Cristina Liendo: Acerca del Pensamiento Latinoamericano (7-21)

Estela Fernández Nadal: El ser humano: infinitud atravesada por la finitud. La dimensión vida-muerte en el pensamiento de Franz Hinkelammert (22-32)

Cecilia Inés Luque: La máquina vs el misterio. Tribulaciones de la modernización desigual y contradictoria en Brasil (33-39)

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Mario Rojas Hernández: Crítica ético-racional objetiva del positivismo del poder (40-59)

Juan Ezequiel Rogna: Del snob al gestor: una propuesta kuscheana para re-pensar al sujeto político desde el peronismo (60-68)

Gabriel Luis Bourdin: Marcel Jousse y la antropología del gesto (69-81)

Ana Victoria Britos Castro: Interpelaciones a la dinámica estado/sociedad civil en la lógica de la colonialidad del poder. Una revisión de la Bolivia contemporánea (82-94)

Mateo Paganini: Locura y colonización. Irrupciones autobiográficas en los testimonios del reino de Araucanía y Patagonia (95-105)

Guadalupe Estefanía Arenas Pacheco: Una aproximación al pensamiento inculturado en el itinerario intelectual de Juan Carlos Scannone (106-115)

Victoria Casado Tolosa: Exotismo e indianismo: un sujeto político místico (116-121)

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

Luis Miguel Baronetto: Angelelli: mártir del Concilio (122-145)

Guillermo Alejandro Barón Del Pópolo: La intuición de una América Latina distinta. Entrevista a Rolando Concatti sobre la revista Alternativa Latinoamericana (146-155)

NUEVAS NARRACIONES

Porfirio H. Calsín Zapana: Breve reseña revista AymaraQuechua (156-159)



Crítica ético-racional objetiva del positivismo del poder

Objective Ethical-Rational Critique of the Positivism of Power

Mario Rojas Hernández¹

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
marohez@outlook.com

Modo de citar: Rojas Hernández, M. (2016). Crítica ético-racional objetiva del positivismo del poder. *Pellicano*, 2. Recuperado de <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/pelicano/article/view/1120>

Resumen

Este trabajo expone en primer lugar la tesis del “positivismo del poder” y algunas preocupaciones y preguntas que motivan el análisis y crítica filosóficos de esta tesis. En segundo lugar, se exponen concepciones que representan complementos inmanentes del positivismo del poder. En tercer lugar, se extraen algunas de las consecuencias prácticas desastrosas y éticamente reprochables de la tesis en cuestión. Por último se aportan argumentos trascendentales para defender, por un lado, que la posición sometida a crítica se enreda en una “autocontradicción performativa”, por lo cual se refuta a sí misma –en cuanto autocontradictoria–, y es por lo tanto falsa. Esto demuestra a la vez que sí existen normas, criterios y principios estrictamente éticos que son base constitutiva de determinadas acciones morales o éticas, y por ende, que sí *hay acciones fundamentales que no se reducen al positivismo del poder ni consisten en el ejercicio de la política del poder*, y a la vez, que hay principios normativos con base en los cuales se puede ejercer la crítica ético-racional legítima de éstos. Se exponen, por otro lado, sólo algunos de esos principios éticos fundamentales ya siempre presupuestos por quien argumenta seriamente para defender la tesis aquí puesta en cuestión.

Palabras clave: Positivismo del poder, crítica, autocontradicción performativa, principios éticos.

Abstract

This paper describes in first place the thesis of “positivism of power” along with some concerns and questions that give rise to the critique and philosophical analysis of this thesis. In second place, special conceptions that represent immanent complements of the so-called thesis of the positivism of power will be exposed. In third place, some of the disastrous and ethically blameworthy practical consequences of this thesis will be extracted. Finally, transcendental arguments will be provided to defend, on the one hand, that this position, when it is subject to hard-nosed criticism, becomes entangled in a “performative self-contradiction”, and therefore it becomes self-refuted as long as it contradicts herself, thus showing that it is false. This proves that *they do exist strictly ethical norms, criteria and principles that are the constitutive basis of certain moral or ethical actions*, and therefore, that there are indeed fundamental actions that are not reduced to the positivism of power nor the mere exercise of the politics of power, and this leads to prove that there are normative principles which allow to make a rational-ethical criticism of this type of illegitimate display of power. On the other hand, there will be exposed only some of these fundamental ethical principles that are necessarily presupposed for whom seriously argues to defend the so-called thesis.

Key words: Positivism of power, Critic, Performative Self-Contradiction, Ethical Principles.

¹ Profesor-investigador de tiempo completo de la Academia de Filosofía e Historia de las ideas. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.



En este trabajo expongo en primer lugar (I) la tesis del “positivismo del poder” y algunas de las preocupaciones y preguntas principales e irrecusables que motivan el análisis y crítica filosóficos de la tesis expuesta. En segundo lugar (II) expongo las que considero son concepciones también típicas de nuestra época en diversos ámbitos de la sociedad (mundial) actual y que representan complementos inmanentes de la concepción del positivismo del poder. En tercer lugar (III) extraigo algunas de las que considero son consecuencias prácticas desastrosas y éticamente reprochables de la tesis en cuestión, vinculando esto con la mentalidad, las actitudes y formas de acción orientadas por las concepciones o enfoques expuestos en I y II; aquí continúo con la presentación de preocupaciones que motivan el análisis y la crítica de esta tesis. Por último (IV) aporto argumentos trascendentales para defender argumentativamente lo siguiente: por un lado, que la posición aquí sometida a crítica se enreda en una “autocontradicción performativa” (K.-O. Apel, W. Kuhlmann) en cuanto que ella misma, como posición que debe ser argumentada, contiene y presupone lógicamente determinados principios éticos, es decir, que la acción de afirmar esa tesis, comunicarla a otros y de argumentar (aportar razones) a favor de ella ante los otros, de defenderla de objeciones y críticas por parte de los otros, presupone lógicamente –i.e. de modo necesario, en sentido trascendental (Kant) – determinados principios éticos. Esto significa concretamente que quien así habla, comunica y argumenta *no actúa* en el sentido de la tesis del positivismo del poder ni se trata en ello del mero ejercicio de la política del poder, sino que actúa propiamente en sentido moral, o ético. De lo que se sigue que esa tesis no es sostenible, pues se refuta a sí misma –en cuanto autocontradictoria–, y es por lo tanto falsa. Esto demuestra al mismo tiempo que sí existen normas y valores morales, criterios y principios estrictamente éticos que son base constitutiva de determinadas acciones morales o éticas, y acorde con esto, que hay acciones morales o éticas que pueden llegar a justificarse como objetivamente válidas con base en ellos. Se demuestra por ende que *hay acciones fundamentales que no se reducen al positivismo del poder ni consisten*

en el ejercicio de la política del poder, y a la vez, que hay criterios, parámetros o principios normativos con base en los cuales se puede ejercer la crítica ético-racional legítima de éstos. Con base en esto desarrollo, por otro lado, sólo algunos de esos principios éticos fundamentales ya siempre presupuestos por quien argumenta seriamente para defender la tesis aquí puesta en cuestión.

I. El positivismo del poder

Para poder entender lo que se va a exponer y criticar aquí como “positivismo del poder” es preciso primeramente explicitar lo que se ha entendido por “poder”; y para ello es necesario a su vez recurrir el concepto clásico de Max Weber: “*Poder* significa la probabilidad (*Chance*) de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esta probabilidad” (Weber, 1997, p. 43). Vittorio Hösle por su parte, después de analizar varios características de lo que se piensa como “poder” resalta dos puntos problemáticos en la definición dada por Weber y propone una definición transformada: “Influencia (poder en sentido amplio) es toda oportunidad (*Chance*) de una persona o asociación –de quien posee la influencia– de imponer la propia voluntad contra la resistencia de una persona o asociación –del sometido a la influencia– o de impedir que el sometido a la influencia ejerza resistencia” (Hösle, 1997, p.339; para las características del poder analizadas por Hösle, *ibid.*, pp.394-396).

Ahora bien, para el “positivismo del poder”, como puntualiza Hösle, no existen pretensiones de validez, mucho menos normativas, “por encima de las relaciones de poder” (Hösle, 1996, p. 129; también Hösle, 1990, p. 244; 1997, p. 90, 113). En el caso extremo se puede derivar de lo anterior, y de hecho se ha derivado –pues es forma típica de pensar de muchos–, la posición de que en la comunidad política, en la interacción humana, todo es luchas por el poder; todo se reduce a la mera manipulación de las fuerzas políticas de la situación con el fin de ganar en la lucha por la imposición de mis o nuestros (del grupo) intereses, metas y preferencias; el “conocimiento” lo es sólo de lo necesario y útil para la conservación y



ampliación del poder; y las acciones dirigidas a la lucha y búsqueda del poder, y la comprensión que se tiene de las mismas, no requieren ni recurren a consideraciones morales.

Es con base en lo anterior que se puede llegar a sostener entonces que la “política del poder” tiene la última palabra, esto es, la idea de que una comunidad política tiene que buscar obtener, conservar y acrecentar el *propio poder* y tiene que buscar imponerlo a los otros –sin considerar los *derechos* de éstos, pues tales no existen. El “poder” se convierte de este modo en el fin en sí mismo de una comunidad política o de un individuo o de grupos dentro de ésta. De manera que tanto en el ámbito de la práctica, acción y organización políticas como en el de la teorización científico-social y filosófica nada puede o podría impedir afirmar la *violencia* como fin en sí mismo, último, y como razón última (¿?) de la política, de la acción individual y colectiva.

En este contexto se puede escuchar –por ahora sólo brevemente– algunas de las cosas que ha planteado Nietzsche y que considero se conectan estrechamente con el asunto aquí tratado, y de las que de hecho se derivado posiciones como la criticada aquí. Conforme a la “moral de los más fuertes” de Nietzsche “es inmoral decir, en un entendimiento más profundo: tú no debes matar” (F. Nietzsche, de los manuscritos de 1888, cit. en Schröder, 2005, p.54). Para Nietzsche la prohibición de dañar o herir a los otros se muestra como “voluntad de *negación* de la vida, como principio de disolución y de decadencia” (Nietzsche, 1967a, §259, p. 147). De forma más radical aún: “Vivir es *esencialmente* apoderamiento, daño, sometimiento de los extraños y los débiles, subyugación, dureza, despojo, imposición de las propias formas, anexión, y como mínimo, del modo más suave, explotación (...) (y en cuanto) un cuerpo es un cuerpo viviente y no uno moribundo (...) deberá ser la voluntad viviente de poder (...) porque *vive* y porque la vida es justo voluntad de poder” (Ibid., pp.147-148). Todo lo cual resulta claro –lo cual no significa objetivamente válido– si se ha partido –infundada, dogmáticamente– de que: “Nada es verdadero, todo está permitido” (Nietzsche, 1967b, §24, p. 280), y de que: “Lo que es bueno para mí, es bueno en sí: lo que no puede ser

sino el juicio del poderoso, acostumbrado a prescribir valores” (de la *Voluntad de poder*, cit. en Reboul, 1993, p.81). A lo que se suman además otras linduras: el principio fundamental de la “moral de los poderosos” sostiene que “se está permitido actuar a discreción, o ‘como quiera el corazón’, contra seres de rango inferior, contra todo lo extraño, y de todas formas ‘más allá del bien y del mal’” (Nietzsche, 1967a, §260, p.150); la idea de que “cada voluntad tiene que tomar como igual a cada voluntad es un principio *enemigo de la vida*” (Nietzsche, 1967b, II, §11, p.222). No es entonces nada raro llegar a esto: “Lo que asegura a un pueblo dominio, victoria y esplendor, para horror y envidia del vecino, es lo que pasa por noble, primordial, criterio y sentido de todas las cosas” (de *Así hablo Zarathustra*, cit. en Reboul, 1993, p.95). Conforme a todo esto, como bien puntualiza Schröder, la prohibición de causar daño y hasta de matar a los que –según Nietzsche– valen menos no está sólo permitida sino mandada por mor de la elevación del tipo “ser humano” (Schröder, 2005, p.54).²

Como es sabido Carl Schmitt concibe y determina la esencia de “lo político” como la relación amigo-enemigo. El problema fundamental es: cómo se determina o decide quién es el enemigo. Schmitt responde a esto lapidariamente: “sólo cada uno de ellos (de los participantes) puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el caso de conflicto concreto actual la negación del propio modo de existencia, y si es por eso rechazado o combatido para preservar la propia forma esencial de vida” (Schmitt, 1996a, p.27 (paréntesis míos), véase pp.66-67). Ante esto se tiene que preguntar: ¿cuál es el criterio –o existe alguno– para determinar y decidir *correctamente* quién o si alguien es enemigo o que otro grupo

2 Véase sobre estas afirmaciones de Nietzsche los excelentes análisis hermenéuticos y críticos de Reboul; Schröder, cap. II; Höhle, 2013, cap. 10; también Habermas, 1989, cap. 4. No puede dejar aquí de mencionarse que estos análisis críticos de Nietzsche ponen de manifiesto que sus tesis no se sostienen. Así, Schröder sostiene: “Cuando Nietzsche se precia de haber ‘dirigido y enjuiciado la moral desde la vida’ da a conocer que habla en nombre de una instancia normativa objetiva más elevada. Pero Nietzsche meramente decreta lo que él debiera haber hecho comprensible”, 2005, p.55.



humano distinto al propio ha de ser visto y tratado como enemigo? La respuesta de Schmitt es: porque el otro amenaza la propia existencia. Pero esto ¿en qué sentido?, ¿se trata de una lucha o guerra de *legítima defensa*? No es así para Schmitt. Pienso que aquí se trata simplemente de que el Estado puede llegar a *pensarse, sentirse o verse a sí mismo* amenazado en cuanto a lo que constituyen sus principios de organización, sus normas, valores, costumbres, territorio, bienes técnicos y materiales, honor, sentido de identidad, su memoria histórica, necesidades, intereses, como quiera que él defina o conciba todo esto. Que sea amenazado, cómo, dónde y cuándo, eso sólo lo decide el Estado mismo. ¿Con base en qué? La respuesta de Schmitt es terrible: en la sola y pura –no fundamentada ni fundamentable– *decisión*. Para más precisión: “La decisión, considerada normativamente, ha nacido desde una nada” (Schmitt, 1996b, pp.37-38; cf. von Krockow, 2001, pp.106, 116). ¡La decisión es fundamento último sin fundamento normativo! Su valor se lo da el ser tomada, efectuada. No hay un más atrás al que retrotraer la decisión como fundamento de validez. Ella se justifica (?) en cuanto que es necesaria en el caso extremo, caso que es fijado como tal *por la decisión misma*. Como interpreta Krockow, el apelar a normas generales nos arrebataría –según Schmitt– la posibilidad de la decisión; por ello, para Schmitt, “la auténtica decisión tiene que estar libre de toda normativa” (von Krockow, 2001, pp.103-104).³

En relación con el actuar en la política y lo que se llama propiamente la “Realpolitik”, explica bien Meyer que para quienes ejercen o buscan el poder “lo importante es que el diagnóstico de la realidad le sea útil como instrumento para legitimar su posición y deslegitimar la de sus adversarios. Para el político, es un asunto secundario que los argumentos que explican la naturaleza de un problema o situación sean falsos o verdaderos, acertados o erróneos: lo importante es si respaldan o perjudican su discurso político, si son o no de utilidad en la lucha por el poder. Aquí, la verdad sólo es útil en la medida en que

se le puede instrumentar” (Meyer, 2013, p.42). De acuerdo con el realismo político los principios de la moral y el derecho internacional no tienen sentido si no están respaldados por elementos de poder (véase Morgenthau, 2001, caps. 2, especialmente el 3 y 8; también Meyer, 2013, p.404).

Ahora bien, considero que la concepción aquí expuesta y que será objeto de crítica está estrechamente vinculada con otras concepciones típicas de nuestra época en los ámbitos políticos, económicos, culturales, educativos, académicos, militares, y de mucho de la mentalidad común y corriente –en los medios de comunicación por ejemplo–. Considero que cada una de ellas se apoya en las otras, es apoyada por las otras, y a su vez apoya a las demás, en diversos grados o niveles de entrelazamiento entre ellas. Me interesa principalmente remarcar que todos estos enfoques articulan y conforman una –para decirlo de forma muy general– manera de comprender el mundo, enfrentarlo, actuar en él y ante los demás sujetos, intentar conformarlo. A partir de ellos se llega a que, problemas, contenidos y fines del análisis y la teoría, y la forma de abordar la realidad, enfrentarla, responder a ella, se planteen y orienten de ciertas formas muy específicas. Sostengo que existe en diversas formas y en diversos grados de conexión inmanente, derivación y dependencia recíproca, y alcance, una trabazón entre estos enfoques que hace aún más complicado su reconstrucción y crítica racionales; ella dificulta escudriñar el peso que tiene cada uno y las relaciones entre ellos a la hora de plantear problemas y soluciones a ellos en las ciencias sociales y las humanidades. Decisivo es que con base en ellos se estructura y conforma una muy específica manera de concebir, orientar, organizar y ejercer el “poder” en la comunidad política y entre las comunidades políticas –y que en los ámbitos académicos (i.e. educativos) ha conducido a desastres–.⁴ Sin embargo, no es objetivo de este trabajo entrar a exponer y analizar en detalle las diversas formas de conexiones y trabazones entre ellas; me interesa por ahora sólo lo que

³ Véase sobre esto Höfle, 2013, p. 280; sobre Schmitt, von Krockow, cap. II.2, III.2.; Lilla, cap. 2; Höfle, 2013, pp. 278-281.

⁴ En Rojas Hernández (b) he planteado los problemas que considero surgen o provocan en el ámbito educativo desde la trabazón de estos enfoques.



tiene que ver con el positivismo del poder. Así, antes de plantear aun sea sólo algunos aspectos esenciales de este vínculo (III) es necesario exponer de qué concepciones estoy hablando (II).⁵

Las preguntas filosóficas que se pueden plantear en relación con lo anterior son: ¿en verdad consiste o se reduce la inter-acción humana en la comunidad política a acciones estratégicas de poder, a la lucha por el poder?, ¿es sólo esto lo que articula, estructura y posibilita la acción y organización socio-política?, ¿en verdad actuamos todos los individuos sólo con base en la búsqueda y el ejercicio del poder?, ¿es ésta realmente la única forma de buscar y ejercer el poder político?, ¿la política, o lo político, se reduce a eso?, ¿no se puede entonces distinguir racionalmente entre usos legítimo e ilegítimo del poder? El gran problema ético es aquí que si no hay criterios ni principios morales, normativos, objetivamente válidos –y si no existen criterio ni parámetros conceptuales, lógicos, teóricos, de validez objetiva–, entonces no hay modo de poder determinar qué es legítimo o ilegítimo, justo o injusto, racional o irracional ni diferenciar y decidir así de modo igualmente racional entre ellos. No hay así modo de criticar estrictamente (i.e. filosóficamente y de modo objetivamente válido) ni de decidir en torno a si lo *fácticamente dado* (económico, social, político, educativo, religioso, cultural) es bueno o malo, legítimo o ilegítimo, racional o irracional. Todo juicio, acción, y meta se puede hacer depender

entonces de valoraciones y decisiones subjetivas (individuales o de grupo) no más fundamentables, y esto quiere decir, en el caso extremo, arbitrarias. Así, a fin de cuentas, nada puede impedir ir a parar, justo, en el mero “decisionismo”, el cual tiene que afirmar lapidariamente que sólo cada uno puede *decidir por sí mismo* sin más criterios para determinar si lo que decidió es *correcto* (legítimo, justo, racional) –como ya vimos arriba. Es la *decisión pura* liberada de todo momento o componente normativo. Para el “decisionismo” no se puede fundamentar racionalmente (i.e. mediante argumentos) la opción y decisión por una determinada norma moral o por otra, por una determinada acción o por otra cualquiera, por un medio y una meta u otros: “el decisionismo sólo aparece cuando la fundamentación última es sustituida por la decisión última” (K.-O. Apel, cit. en Cortina, 1985, p.44).

Ante lo expuesto es preciso no pasar por alto de ninguna manera que, por un lado, el enfoque del positivismo del poder, vinculado de diferentes formas y grados con los otros enfoques expuestos, sí ha(n) ejercido y sigue(n) ejerciendo una enorme influencia en la conformación o estructuración del pensar, querer y actuar humanos en los diferentes ámbitos económicos, sociales, políticos, educativos, militares, incluido el religioso. Considero que hoy en día esto se ha radicalizado aún más, en especial en los ámbitos de la economía y la política. Esas concepción están realmente presentes en el mundo actual, siguen siendo de enorme peso e influencia, se siguen imponiendo y propagando. Por otro lado, con ellos no se trata de meras elucubraciones huera de unos individuos encerrados en sus cubículos, oficinas, empresas, laboratorios, sino de formas de pensar, sentir y actuar muy arraigadas en nuestras sociedades. Defiendo por eso que no se puede simplemente separar la manera en que un individuo piensa y concibe el mundo de la forma en que lleva su vida individualmente y en grupo, y en que actúa e interactúa en la academia, el parlamento, la empresa, como amigo/a, como profesionalista, etc.; *innumerables individuos y grupos piensan y conciben el mundo en la manera expuesta y, acorde con ello, actúan, luchan, buscan alcanzar sus metas y satisfacer sus gustos, preferencias, intereses* de las

5 No es meta de este trabajo la crítica argumentativa a los enfoques que expongo en seguida. El presente es parte de una serie de trabajos en los que me abocaré a la crítica de cada uno de ellos, en el intento de fijarlos como representantes de un cierto tipo de racionalidad –muy limitado y desastroso– al que opondré, como necesario y legítimo, otro tipo de racionalidad desde el que es posible y efectiva la crítica y refutación de aquéllos. Hay afortunadamente mucho trabajo crítico sobre este asunto; pero aun así, hay todavía cosas a desarrollar en este sentido crítico. Remito por ahora a las referencias bibliográficas de mi artículo Rojas Hernández (b), donde se indican trabajos que han llevado a cabo crítica fundamental de estas concepciones. Con mucho de lo que se va a exponer se puede vincular todavía la concepción económica del individuo egoísta, la tesis del egoísmo universal, pero por cuestiones de espacio no abordé este asunto que trató ampliamente en Rojas Hernández (d), (e), y en otro artículo en preparación sobre la crítica de la racionalidad económica.



formas más agresivas, egoístas, despiadadas, excluyentes, aniquiladoras. Todo ello actualmente, sostengo, en el marco general de un sistema económico capitalista que se asienta en inmensa medida justo en un enfoque como el del positivismo del poder, la política del poder derivada de él, y en sus vínculos con los demás enfoques expuestos, sistema económico que por su parte promueve y refuerza al mismo tiempo la inculcación y el mantenimiento en el pensar y sentir humanos actuales de las creencias, principios, valores, ideales, fines, constitutivos de, e implicados en esos enfoques.⁶ Terrorífica es la defensa de todo eso, como teórico formado y de modo consciente, cuando se afirma que así se defiende y realiza lo racional, la libertad y la justicia.⁷ Aporte fundamental *contra* tal posición (tesis) y las posibles consecuencias que puede tener, y que de hecho ha tenido, es, para empezar, la refutación filosófica de la misma. De capital importancia para la reflexión ético-crítica es también poder abrir posibilidades para plantear seriamente qué pensar y hacer, i.e cómo poder proyectar formas de pensar, querer y actuar individual y colectivo que *de modo legítimo* se opongan a la tesis aquí puesta en cuestión, de manera que esto pueda permitir a su vez proyectar posibles soluciones a los terribles problemas de un país como el nuestro, México, caracterizado por enormes carencias, rezagos, defectos, opresión, explotación, ignorancia, jerarquías, exclusiones, pobreza, corrupción, ejercicio indiscriminado del poder político y económico, un país en donde tal parece que esa mentalidad de poder y la “cultura del chingar” son endémicos.⁸

II. Enfoques complementarios del positivismo del poder

A. La “falacia naturalista” y la presunta neutralidad valorativa de las ciencias (de la ciencia empírica de la naturaleza y de las ciencias sociales basadas en positivismo)

6 Sobre esta tesis mía, véase mis trabajos Rojas Hernández, 2008; 2011b, cap. 24; también (d) y (e).

7 Remito a la exposición de muchas de estas manifestaciones terroríficas de muchos individuos en variados ámbitos de reflexión, acción y organización socio-política, en Rojas Hernández (b), (d), (e).

8 Véase sobre esto Rojas Hernández (c), de próxima publicación.

De acuerdo con el concepto moderno de la ciencia empírica de la naturaleza y con la filosofía científicista-positivista que lo pretende sustentar-apuntalar se niega validez cognitiva y universal al conocimiento práctico, a la moral o la ética, de la forma siguiente:

i) Se afirma que la ciencia (empírica de la naturaleza) trata y tiene que ver con “hechos”; sólo ella proporciona *conocimiento* y éste lo es sólo de hechos empíricos, constatables empíricamente. Ella describe y explica la realidad (empírica, física, material). La ciencia intenta conocer cómo *es* el mundo, la realidad.

ii) El concepto de “real” o “realidad” aquí presupuesto o afirmado es el de la *realidad objetiva empírica* (física, material).

iii) Por ende, la ciencia nada tiene que ver con la moral, con lo normativo, ella es *neutral valorativamente*: ella no valora ni prescribe normas ni establece valores; la ciencia es independiente de valores. La ciencia se ocupa de, y con, *lo que es*, no con *lo que debe ser*. El mundo o la realidad es como es, en el mundo no hay valores.

iv) Decisivo para este enfoque es que –de modo lógico– a partir de *hechos* no es posible *derivar* ninguna norma moral, ningún principio normativo. Más precisamente: a partir de proposiciones *descriptivas* sobre *lo que es* no es posible derivar proposiciones *prescriptivas* sobre *lo que debe ser*. Pretender efectuar esto es caer en una “falacia naturalista”, i.e. en un razonamiento falaz en cuanto se cree poder pasar lógica, legítimamente, de enunciados descriptivos a enunciados normativos o prescriptivos. Pero un tal paso es lógicamente incorrecto. No se puede pasar entonces lógicamente del nivel descriptivo (del ser) al nivel normativo (del deber). A este principio se le llama el “principio de Hume”.

v) De lo anterior se pretende derivar que la moral o la ética, los juicios morales y de valor, no son conocimiento, y no se puede *fundamentar científicamente*, más aún, de modo racional, la validez universal la ética; no es posible demostrar que hay normas morales o principios normativos racionales, universalmente válidos. De ahí que ningún juicio, enjuiciamiento o crítica sobre el carácter bueno o malo de los actos humanos, ni sobre las normas y valores que los rigen, regulan y orientan, puede



pretender *validez racional* ni ser *conocimiento* de la realidad.

vi) De manera que sólo la ciencia proporciona “conocimiento objetivo”, válido universalmente, el cual es “conocimiento intersubjetivo”, su validez es “validez intersubjetiva”. Como conocimiento objetivo sólo puede valer –como expone Apel–: 1. las *constataciones empíricas*, valorativamente neutras de la ciencia, formuladas en juicios de hecho comprobables empíricamente, y 2. las *inferencias lógicas* realizados a partir de aquéllas (Apel, 1999c, p.127; véase Apel, 1985, T. II, pp.359 y ss0).

vii) Que el conocimiento científico (natural, y social en sentido amplio) es objetivo es lo mismo que decir que es *valorativamente neutral*. La “neutralidad valorativa” es pensada entonces como *condición sine qua non* del conocimiento racional, i.e. científico, y justo esta “idea de objetividad científica priva a las normas y juicios de valor de toda pretensión de validez intersubjetiva” (Cortina, 1985, p.40). De manera que –conuerdo por completo aquí con Apel y Cortina–: “El irracionalismo ético constituye, pues, en buena medida una consecuencia del científicismo” (Ibidem). Sólo es racional entonces el discurso sobre los hechos, y el discurso sobre las normas es irracional. Un juicio moral que establezca que tal y tal acto, actitud, fin, es inmoral, más precisamente, moralmente ilegítimo, injusto, malo, es, para la concepción científica del mundo y para el científicismo positivista, incapaz de verdad o falsedad. Los juicios morales –según tal enfoque– no expresan ni son conocimiento; los juicios morales carecen de sentido; los juicios de valor son sólo subjetivamente válidos, están basados en los sentimientos subjetivos de los individuos y son algo acerca de los cual sólo caben decisiones irracionales, pues no hay fundamentos racionales (objetivamente válidos) para su aceptación.

Éste es el enfoque ha permeado y sigue permeando también las ciencias humanas y sociales. Así, se afirma que tampoco en éstas hay que involucrar –por anti-científico– proposiciones normativas o juicios de valor sobre el objeto de estudio. En ellas se trata sólo de observar, describir y explicar, sin involucrar valoración ni juicio moral –en el peor de los

casos, mucho menos un juicio ético crítico– sobre lo observado y fácticamente dado. Si las ciencias humanas y sociales quieren obtener estatuto de *ciencias* tienen que adoptar, o tienen que amoldarse, a los cánones de las ciencias empíricas de la naturaleza.⁹

B. El relativismo y el escepticismo (teóricos y prácticos)

Se sostiene que *no existen criterios teóricos ni prácticos universales* (de validez objetiva) y/o que es imposible demostrarlos como tales, o sea:

i) No hay criterios, principios, estándares de evaluación cognoscitiva y moral absolutos, universales.

ii) La *validez* de los mismos es siempre relativa a determinados esquemas conceptuales, marcos teóricos o contextos socioculturales particulares. Su validez es *relativa* ya sea a la sociedad o cultura de que se trate, a la teoría o concepción defendida, a la época histórica, incluso al o los grupos de poder en turno o a las preferencias e intereses de los grupos dominadores en turno, etc.

iii) Las *pretensiones de conocimiento* (teórico y práctico) se hacen, o deben hacerse, siempre desde el marco conceptual o teórico, o el contexto histórico-sociocultural (horizonte de comprensión) al que pertenece quien plantea una pretensión de validez, evalúa, juzga y crítica teóricamente otros sistemas de creencias o normas morales.

iv) Hay sólo una pluralidad de marcos conceptuales, teóricos o contextos socioculturales u horizontes de comprensión.

v) Por todo lo anterior se llega a afirmar – como expresión del relativismo moral-cultural radical–, que cualquier sistema de creencias o sistema moral es tan bueno o igualmente válido como cualquier otro.

vi) O como expresión del escepticismo radical, se afirma que no hay tales categorías ni principios teóricos y prácticos ni puede nuestra razón demostrarlos ni se necesitan.¹⁰

⁹ Sobre la asunción y el desarrollo de esta concepción de “ciencia” en las ciencias sociales y humanas, y para la crítica de la misma cf. Miranda, 1996; Wellmer, 1991; Habermas, 1993, cap. 4; Hollis, 1998, cap. 3; Hösle, 1997, 3.4; 1999b; Wallerstein, 2005, cap. 2. (Véase nota a pie 4 arriba).

¹⁰ Para la crítica y refutación filosófica del relativismo moral-cultural, véase mi libro Rojas Hernández, 2011b;



C. Racionalidad técnico-instrumental y estratégico-instrumental

La tesis es aquí que nuestra racionalidad consiste única y exclusivamente en, y se reduce a la racionalidad técnico-instrumental y estratégico-instrumental. Una racionalidad ética o valorativa no cabe en esta concepción. Se trata con esto a la vez de la reducción completa de la racionalidad de la interacción social a la racionalidad estratégica. Se puede hablar propiamente de “racionalidad teleológica” “racionalidad con arreglo a fines” o “racionalidad medio-fin”, y es ésta la que a su vez se divide en las dos formas de racionalidad señaladas.

La “racionalidad técnico-instrumental” consiste en que se es racional (o más racional) en cuanto se encuentren y apliquen los *mejores medios*, es decir, los más adecuados y eficientes, para lograr o alcanzar determinados *fines*. En la idea de esta racionalidad está implicado el que no se puede discutir ni decidir racionalmente (mediante argumentación) sobre “fines” ni “valores últimos” de nuestras creencias, hipótesis, teorías, métodos, o de nuestras acciones, normas, sistemas de normas, planes, proyectos, ideales, etc. Ellos no son ni pueden ser objeto de las ciencias (naturales y sociales), es decir más precisamente, que no se puede determinar ni decidir de modo racional entre varios de ellos cuál es el mejor, más valioso, preferible, a fin de cuentas, cuál es el más racional. Se trata de que simplemente se *establecen* (postulan) ciertos fines, y entonces la reflexión, la investigación, el sujeto o grupo en cuestión, se dedican a encontrar los mejores medios para conseguirlos. Establecer, ponerse, un fin es una actividad subjetiva que no requiere de más fundamentación; los fines se eligen, se deciden, y para tal elección-decisión no hay más razones. La decisión a favor de uno u otro posee el mismo valor o estatus (?), ambas decisiones son equivalentes; las razones son para la determinación y elección de los medios. Sólo así se efectúa reflexión científica, racional.

El establecimiento de los fines de nuestras acciones queda remitido al subjetivismo o a la arbitrariedad de cada quien, o de un grupo de

sujetos, pues a fin de cuentas dependen de preferencias e intereses subjetivos, acerca de los cuales, nuevamente, no se puede discutir ni determinar cuál es más valioso, racional, o si son racionales como tales. Los fines y su contenido *pueden ser los que sean, los que se quiera*, el asunto es que uno se ponga un fin; puesto (postulado, formulado, representado, afirmado) un determinado fin, lo decisivo es la búsqueda de los medios más adecuados para alcanzarlo. La razón no es entonces razón sobre fines (con respecto a fines) sino sólo sobre medios. Así, la razón es reducida así a razón técnico-instrumental: si quieres lograr o conseguir tal y tal cosa, entonces haz tal y tal, o sea, utiliza los medios más apropiados para lograr más eficientemente la meta que te hayas propuesto. Y esto significa que se es más racional o propiamente racional *en cuanto se utiliza los mejores medios* en el menor tiempo y con el menor gasto o desperdicio de trabajo y recursos posibles, en el logro del fin propuesto. Esto es expresión de un mero “imperativo hipotético”: si quieres X entonces haz (tienes que hacer) Y. Ésta es una mera *recomendación* en torno a los medios. Como se ve, con ello se deja fuera de la reflexión y discusión –por irracional supuestamente– la cuestión de si los fines propuestos son en sí mismos racionales, objetivamente válidos, relevantes, los mejores y más apropiados, y en el ámbito práctico, si son buenos, justos, moralmente legítimos, moralmente correctos. Esto ya no importa, lo que importa es actuar técnico-instrumentalmente, lo que importa (?) es lograr la meta. La razón no consiste en responder a aquello, sino en la respuesta con respecto a los medios necesarios. Racional es entonces la afirmación (Höslé, 1987, 14, n. 6; también, Höslé, 1997, cap. 3.3): si se quiere X, entonces se debe Y; y no es racional la afirmación sobre si Y es como tal moralmente legítima, justa, racional. Esto último no puede ser –supuestamente– decidido mediante la razón.

Ahora bien, se habla de “racionalidad estratégica” cuando lo que se *utiliza como instrumento o medio*, para lograr los propios fines personales, son las expectativas de los otros sujetos actuantes, es decir, se trata de ser capaz de captar cuáles son los planes de acción de los otros sujetos, qué persiguen éstos y cómo

para el ámbito estrictamente teórico, Rojas Hernández (a) por aparecer.



piensan lograrlo, para poder aprovecharse de eso y de la situación, y ser uno el que logre imponer sus intereses, alcanzar sus fines, lograr el beneficio; y esto porque todos saben que todos los demás están pensando y planeando hacer lo mismo. Como precisa Habermas, la *acción es estratégica* cuando se la considera “bajo el aspecto de observancia de reglas de elección racional y evaluamos su grado de influencia sobre las decisiones de un opositor racional” (Habermas, 1987 I, p.367), es decir, cuando consideramos los posibles planes, decisiones y modos de acción de otros sujetos y tratamos de manejar a nuestra conveniencia la situación y lo que podemos obtener del conocimiento del posible curso de los planes de acción de los otros. Se trata así de una instrumentalización recíproca: “los actores, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica aplican su pensamiento medio-fin a objetos acerca de los cuales ellos saben que, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica, hacen lo mismo con respecto a ellos mismos” (Apel, 1999b, p.36).

Preguntas de suma relevancia para una concepción de la racionalidad ética serían por el contrario éstas: ¿en verdad no es posible reflexionar, determinar y decidir *racionalmente* si los fines últimos propuestos son racionales, legítimos, ni decidir de la misma forma cuáles de entre una variedad son mejores, más racionales, más adecuados o superiores? ¿Por qué es preferible elegir y decidirse por estos y no por tales o cuales? ¿Con base en qué determinar esto? Pero de acuerdo con el enfoque aquí expuesto, estas preguntas propiamente no tienen sentido, no se pueden plantear ni responder de modo racional, o sea, apelando a razones, argumentos; y esto es así porque, desde este enfoque, es claro que al plantearse fines *se está llevando a cabo una valoración*, es decir, se están ponderando alternativas, se está de entrada decidiendo por determinados cursos de acción, ideales, metas, objetivos, proyectos, planes (individuales o colectivos), sobre los cuales se efectúa aun sea implícitamente una valoración, una ponderación, un enjuiciamiento crítico, una evaluación. Pero como ya se partió de todas las tesis, premisas o supuestos expuestos arriba, entonces es fácil pasar a que reflexionar, pensar, razonar, sobre los fines *es cuestión metafísica* (no

científica) y dejar fuera tranquilamente cualquier reflexión (filosófica) sobre los fines. Este enfoque parte de la creencia o tesis de Weber de que los axiomas últimos de valor de los individuos no son justificables argumentativamente, y esto quiere decir que para aceptarlos o rechazarlos se efectúa un acto de fe pre-racional.¹¹

III. Consecuencias para la interacción práctica, la comunidad política y la interacción entre comunidades políticas

En este contexto es de suma importancia sacar las *consecuencias prácticas* que efectivamente se siguen de defender la posición expuesta, más aún en cuanto que es típico que enfoques como los expuestos arriba no llevan a cabo esta reflexión. Se trata de llevar hasta sus últimas consecuencias esa posición, pues la reflexión no se puede quedar simplemente en el mero observar desde lejos, neutralmente, lo afirmado por ella, enfrentándoles de modo meramente externo *otra posición*, superficial e irrelevante por no entrar a la crítica inmanente.

Me interesa en este contexto mostrar algo realmente desastroso. Defender la posición, tesis o enfoque aquí puesta en cuestión lleva, y tiene que llevar, a consecuencias en verdad desastrosas para el pensar y la acción humanos, y por ende para la organización y estructuración de la comunidad política, en el sentido siguiente: como se sostiene (a) que sólo la ciencia empírica de la naturaleza es en verdad conocimiento, que (b) las ciencias sociales se tienen que amoldar a los conceptos y métodos de éstas para ser consideradas ciencias, que (c) la(s) ciencia(s) son y tienen que ser valorativamente neutrales, (d) que sólo existe la racionalidad técnico-instrumental y la estratégico-instrumental, (e) y que no hay

¹¹ En otro trabajo reconstruyo y analizo la crítica fundamental de Habermas y Apel a esta concepción. En el ámbito del conocimiento teórico (científico), en referencia a la *elección* del objetivo epistémico último de la ciencia, sostiene Reichenbach esto: “Hay ciertas bifurcaciones volitivas de gran importancia que se encuentran a la entrada misma de la ciencia. Se trata de decisiones relativas al objetivo de la ciencia. ¿Cuál es el propósito de la indagación científica? Ésta, desde el punto de vista lógico, *no es una cuestión de verdad, sino de decisión volitiva*” (cit. en Rodríguez Alcázar, 2000, p.167, v. ss.); es decir, que esos *fines* nos vienen dados, o los *ponen* los teóricos mediante un acto de decisión.



normas y valores morales ni principios normativos de validez objetiva (universal), sino que son *relativos* (a la sociedad, a la teoría o concepción defendida, al o los grupos de poder en turno, a la época, etc.), entonces f) no queda más que –y no es anticientífico– defender teóricamente el “positivismo del poder” y, en referencia a la acción e interacción humana, ejercer la “política del poder”. Lo grave y terrible es que con base en todo esto no se puede plantear ni exigir siquiera apuntar a evitar, eliminar, erradicar, la *posibilidad, pero en el caso extremo, la realidad de una o de cualquiera concepción con pretensión “científica” y cualesquiera acciones y medios efectivos que apunten a mantener el mundo tal como está, a buscar y defender (pretender legitimar) el logro y uso del poder por el poder mismo, a imponer y (pretender) legitimar ciertas estructuras socio-políticas jerárquicas, autoritarias, inequitativas, excluyentes, y a (pretender) justificar (?) un sistema económico por completo inequitativo, desigual, enajenante, explotador*. Considero que se puede sostener que la idea general tras todo esto es la de que así es el mundo, así ha sido siempre, y así seguirá siendo, y no tiene caso cambiarlo, ni siquiera intentar cambiarlo, pues esto no es posible ni necesario como tal. A fin de cuentas, aquí están implicados –e implícitos– juicios de valor o morales como éstos: lo que hay está bien así como está, es lo mejor que tenemos, es aceptable o bueno mantenerlo así.

Si la única base para la planeación, organización, elección de metas y medios, interacción, es el provecho personal (o sea, la negación de normas y valores racionales, intersubjetivamente reconocidos y aceptados) – como sostienen los defensores del *homo oeconomicus*– (véase sobre esto mis artículos, Rojas Hernández (d) y (e)), el decisionismo (o sea, la decisión ciega, el irracionalismo) y la búsqueda del poder (o sea, la negación de ideales de emancipación, derechos fundamentales, justicia, libertad, Estado racional) –con base en lo expuesto arriba–, todo ello apoyado a su vez por una idea de ciencia valorativamente neutral que remite desde sus trincheras los ámbitos normativos mencionados al terreno de la ideología irracional, o por un relativismo moral y un posmodernismo irracional que en el extremo dan permiso a todo, no es de extrañar entonces

que la violencia, la dominación, el autoritarismo, el egoísmo-individualismo, el interés por la supervivencia y dominación individual o de grupo, las solas luchas por el poder, la búsqueda y ejercicio indiscriminado del poder, hayan jugado y sigan jugando todavía más actualmente –sostengo enfáticamente– roles fundamentales en la conformación de nuestras sociedades, que formen y estructuren la mentalidad quizá de poblaciones enteras, de grupos de poder (económico y político), así como – desgraciadamente– contenidos y fines de programas y prácticas educativos (sin la teoría éticamente adecuada) y de instituciones educativas (públicas y privadas).

Con base en un enfoque tal del positivismo del poder, y en la mentalidad y las formas de inter-acción que promueve, tampoco se podría encontrar ni se podría ni habría razón para estar moralmente obligado a proponer criterios normativos, racionales, intersubjetivamente compartidos para solucionar los *conflictos interhumanos* de otro modo que mediante la lucha y la violencia; en el caso extremo ni se podría plantear *como problema* la posibilidad y necesidad de solucionarlos. ¿De manera que lo que queda entonces en el ámbito de la acción es, en el peor de los casos, amoldarse a lo meramente fáctico y valerse de todos los medios a disposición para *imponer* las propias metas, fines, intereses, ideales (individuales y de grupo), sea el contenido de los mismos el que sea, en situaciones de conflicto, y a como dé lugar, i.e. poniendo en juego incluso la violencia extrema y la aniquilación de otros seres humanos (el asesinato)?, ¿no queda entonces más que intentar por todos los medios ganar en la lucha por la supervivencia, en contra y aún a costa de otros –miles de millones– de seres humanos? Con base en aquél, una propuesta ética solidaria, igualitaria, emancipadora, a favor de todos –aunque claro, estos conceptos requieren de contenido concreto y justificación– resulta hasta irrisoria, pues ante ella se puede simplemente replicar: si te conviene, esto es, si de ella sacas provecho personal –estrictamente individual, o si quieres incluso para tu pequeño grupo–, pues apóyala, si no, pues no la apoyes; a fin de cuentas se trata del bien subjetivo de cada quien, y este lo define, justo, cada quien. La idea de *racionalidad*



ética, crítica, socio-políticamente comprometida, responsable, solidaria, que puede ser concretada como emancipadora, liberadora, puede también muy bien ser tachada de ideología y entonces desecharse sosteniendo que eso es también un mero enfoque subjetivo (mejor, subjetivista); que una toma de posición de esa índole depende a fin de cuentas de una mera decisión individual (con base en preferencias e intereses personales) ya no más justificable científica o racionalmente. En este sentido se trataría, según el enfoque en cuestión, de una mera opción o meta a elegir, como cualquier otra, que depende de la *decisión* de cada quien y está en el mismo nivel que cualesquiera otras. Una réplica típica y muy común frente a las críticas expuestas es en este contexto la de tachar a todo discurso contra la racionalidad científica, técnico-instrumental y estratégica de “ideológico” en tanto que sólo busca también –supuestamente– defender posiciones de poder y satisfacer intereses *no justificados científicamente*.

Ante el enfoque de la racionalidad técnico-instrumental –vinculado a su vez con el positivismo del poder– quiero plantear el siguiente problema *ético*: si alguien (algunos) se pone(n) como fin (individual y/o de su grupo) eliminar de la faz de la tierra a los débiles mentales, a las personas de color negro y de color blanco –supongamos que ahora es un moreno el que se propone eso–, a los revoltosos, a los gays, a las lesbianas, a la mitad de los pobres del mundo (para poner a trabajar a la otra mitad bajo las condiciones del capitalismo salvaje), etc., etc., todo ello con el fin (¿último?) de lograr la sociedad perfecta del ultra-capitalismo de los ricos, bellos, poderosos y pocos amos de la tierra, ¿es todo eso más racional, o racional como tal, si encuentra y aplica los mejores medios –que conlleven el menor gasto y costo, el menor tiempo– para lograr ese su fin?, ¿es racional como tal la acción que logra ese fin?, ¿es racional como tal ese fin? De acuerdo con las concepciones expuestas, es un dechado de racionalidad quien así piense, decida, actúe, persiga sus fines de ese modo y los alcance. Y constatar –desde fuera y desde lejíto– de modo valorativamente neutral que alguien logra eso y cómo lo logra, y que así se logra *mantener y reproducir* la sociedad –como sea que ésta esté estructurada–, ¿es racional? Tal

parece que así es el caso, según el entramado de esos enfoques.

Hay que acentuar de la manera más enfática que la renuncia a toda posibilidad de fundamentación racional de la propia posición, de las bases, principios o premisas que la sustentan, y de los fines últimos que se persiguen, pero vinculado ello a la afirmación –o aseveración– de la validez y el carácter vinculante, o la superioridad, mayor relevancia, mayor importancia, científicidad propia –o como se le quiera llamar, y nótese que todos estos son juicios de valor– de la propia posición o concepción, todo eso representa más bien propiamente un burdo “dogmatismo ideológico” (Como muy bien arguye Jermann en contra del positivismo jurídico: Jermann, prólogo a 1987, p.9). Simplemente se afirma que no importa que no haya fundamentos de justificación, sino sólo que yo o nosotros (un cierto nosotros) *afirmamos y asumimos* esto y esto como lo vinculante, lo superior, lo científico, por ende, como lo que se tiene (se debe) imponer, lo que todos tienen que aceptar y realizar. Por eso estoy por completo de acuerdo con Höhle cuando sostiene que la expansión de las convicciones de que sólo existe la racionalidad medios-fines y que es absurdo considerar cuestiones de valor como objetivas, posibilitó la ejecución de los crímenes del siglo pasado: “El fenómeno del Tercer Reich no se puede explicar sin el vínculo de irracionalismo nihilista y de racionalidad con arreglo a fines funcional” (Höhle, 1990, p.80).

Sin embargo, con lo argumentado no se pretende establecer algo así como un *determinismo* en el sentido de que las tesis y enfoques expuestos llevan ineluctablemente a todo agente, humanista, político, científico natural y social, filósofo, a pensar, sentir, decidir y actuar de las maneras desastrosas y criminales expuestas al llevar el enfoque del positivismo del poder –vinculado con los demás enfoques expuestos– a sus últimas consecuencias prácticas. Esto querría decir además que esas formas de pensar, sentir, decidir y actuar no pueden ser erradicadas, o al menos, transformadas, ni tampoco las estructuras e instituciones a que han dado lugar; por el contrario, defiende que esto es éticamente necesario y posible. Es más bien como lo



plantea Hösle: si bien la absolutización de la racionalidad con respecto a fines no significa que es por fuerza una opción para la elección de fines criminales, sí significa que “si se ha tomado la decisión por tales fines, no se les puede oponer nada, sino sólo queda trabajar en su realización técnica acabada” (ibid., p. 80); para quien ha tomado la decisión por tales fines, preciso y agregó yo, p.e. de dominación, exclusión, explotación, aniquilación, destrucción–, no hay entonces nada –racional, preciso yo– que se les pueda oponer, sino que queda sólo trabajar en su realización técnica. Sin embargo, considero que la mentalidad del positivista del poder sí que se ha decidido, y se puede decidir y se sigue decidiendo con mucha más probabilidad por fines como los apuntados.

IV. La razón ética contra el positivismo del poder: argumentación trascendental contra la tesis en defensa del actuar orientado y dirigido sólo por el poder

1. Ya expuse en la parte (I) la tesis del positivismo del poder. Y en la introducción expuse la línea argumentativa principal contra esta tesis; para no repetir eso remito a lo dicho ahí. Ahora bien, para iniciar con el argumento en contra de la tesis del positivismo del poder precisemos lo siguiente. La tesis se presenta y expone como una creencia verdadera, más precisamente, como cualquier teoría, enfoque, afirmación, aseveración, ella es una *tesis con pretensión de validez universal (objetiva)*, es decir, entabla de hecho implícita o explícitamente pretensión de validez universal en el sentido de que lo que sostiene es verdadero, correcto, o legítimo. En este sentido, la tesis del positivismo del poder no puede excluirse siquiera de pretender entablar legitimidad para sus tesis. La tesis del positivismo del poder es articulada, formulada, afirmada de modo proposicional, es comunicada a todos los demás argumentantes (actuales y posibles) y es defendida ante la crítica y tiene que ser justificada –en el mejor de los casos– mediante argumentos explícitos. Con base en esto se puede sostener que no hay ningún otro modo que no sea mediante *argumentación* seria y estricta para poder siquiera formular, comunicar, defender, y en caso dado, intentar *justificar* esa tesis, o tan siquiera *mostrar que no hay problema*

(teórico, científico, ético, humano como tal) en optar por, decidirse por ella y actuar en consecuencia. Decisivo en este momento es que esa tesis, en cuanto es formulada, comunicada y defendida, entabla pretensión de validez objetiva y se coloca así ya de inicio en el ámbito de la argumentación, del discurso argumentativo. Quien así habla, comunica y defiende su tesis no puede negar, por un lado –so pena de autocontradicción–, que la posible justificación (legitimación) de su tesis sólo es posible mediante argumentación racional en un discurso argumentativo; y por otro lado, tampoco puede negar –so pena de autocontradicción– que está ya siempre involucrado en un proceso de interacción con otros para llegar a determinar la validez o no de su tesis.

2. Lo decisivo es en este momento que quien así argumenta seriamente ante otros en un diálogo o discurso argumentativo *ha reconocido y cumplido ya siempre (muchos) principios éticos fundamentales –y teóricos, lógico-conceptuales, que no serán explicitados aquí–, sin los cuales no sería posible siquiera la formulación proposicional –implícita o explícita– de esa tesis ni la comunicación de la misma a (todos) otros argumentantes-destinatarios ni la –posible y necesaria– defensa argumentativa –aun sea mínima– de la misma ni la comprensión de la misma como tal tesis por parte de (todos) los otros argumentantes-destinatarios. ¿Cuáles son esos principios éticos ya siempre reconocidos por quien sostiene y pretende justificar argumentativamente las tesis del positivismo del poder? Esto es lo que vamos a ver ahora.*

3. Quien afirma y argumenta a favor de las tesis del positivismo del poder (y la política del poder), y quien *argumenta* con sentido como tal, *ha de hecho reconocido ya siempre in actu –i.e. de modo necesario en el acto mismo de argumentar–, es decir, como condición de posibilidad del sentido y la posible validez (en esto consiste su carácter trascendental) de su propia argumentación, lo siguiente:*

i. Ha reconocido a todos aquellos a quienes dirige su tesis y argumentación *como sujetos* con los mismos derechos, es decir, *a todo otro destinatario-argumentante* (real y posible) como un ser capaz de acción, de lenguaje y comunicación, de conocimiento, de



comprensión, de argumentación, de verdad, poseedor ya –como quiera que sea– de cierta concepción o conocimiento moral y por ende como ser capaz de juicio moral y de responder de sus actos (o sea responsable), y libre, lo cual significa en un sentido más general –puesto por ahora de modo resumido–, *como sujeto* al que se dirigen esas pretensiones, que puede entender la lógica de lo afirmado y de las razones aportadas, que puede reconocerlo y –en caso dado– aceptarlo de modo reflexivo como válido o no válido. Y por su parte, quien argumenta es del mismo modo *sujeto*, es decir, él/ella debe comprenderse a sí mismo como sujeto y ser visto por los demás como sujeto. Comunicamos y argumentamos unos/as con otros/as como sujetos. Se puede comprender aquí por tanto quien argumenta que ha reconocido ya siempre la norma moral (deber) del *respeto* a todos los otros argumentantes (reales y posibles) *como sujetos iguales, lo que significa, con los mismos derechos*, ha reconocido la *igualdad de derechos* de todo sujeto humano, i.e. su *derecho a igual trato, respeto y consideración en tanto sujeto* (para la argumentación completa sobre esto, Rojas Hernández, 2011, cap. 12).

ii. Ha reconocido un *principio ético fundamental*: la *obligación de sinceridad* al afirmar y comunicar algo, aducir y discutir razones, o sea, al argumentar seriamente en la empresa a favor de encontrar la verdad (teórica o práctica). Es decir: *no se debe mentir, se debe comunicar lo que realmente se piensa y cree*. Quien así argumenta, entonces habla, comunica y argumenta de modo *sincero* y *debe* hacer todo esto de modo sincero. Esto significa que se guía por una norma o principio fundamental. Quien así argumenta, actúa y tiene que actuar sinceramente, o sea, lleva a cabo y ha llevado a cabo necesariamente un acto moral, o más concretamente, un acto ético: un acto de no ejercicio de poder, fuerza, violencia, pues lo que aquí interesa solamente es llegar a saber, por parte de todos, si la tesis es verdadera o no.

En este contexto se tiene que comprender que la mentira eliminaría por principio la posibilidad de encontrar la verdad (tanto en el ámbito teórico –científico, filosófico– como en el práctico –moral, ético, político–), pues eliminaría la posibilidad de la comunicación e interacción, y así, de la argumentación misma

con sentido. Esto significa que sin el seguimiento de normas morales absolutamente válidas, *sin presuponer necesariamente* que se es y debe ser sincero, o sea, que no se miente, que realmente se dice, comunica y argumenta lo que se piensa, que se está interesado en la solución argumentativa de la disputa teórica para determinar la validez de la tesis en cuestión, que se está dispuesto a escuchar, tomar en serio, atender sincera y seriamente las razones, objeciones y críticas de los otros y responder a ellas de modo acorde con ello, sin todo esto, ninguna actividad científica y filosófica sería posible. –Incluso para la reflexión personal, si se quiere, a solas, se requiere ser sincero consigo mismo–. Sería *imposible por principio* la comunicación y discusión críticas serias entre sujetos, pues no se podrían tomar en serio ni asumir expresiones lingüísticas, afirmaciones y razones de nadie como algo con sentido y pretensión de validez por cuanto no se sabría exactamente qué se trata de hacer con todo ello, ya que muy bien es posible que se intente engañar, instrumentalizar, manipular, sacar provecho personal, dominar; la sospecha destrozaría la confianza, y así la comunicación y consiguientemente la argumentación.

Se podría objetar a lo anterior que ese principio es un mero imperativo hipotético, en cuanto que *sólo si quiero* (queremos) buscar la verdad, hacer ciencia y filosofía, argumentar con otros, *entonces debo ser sincero* (debemos ser sinceros), pero si no quiero, entonces no tengo que actuar de esta forma; y que el principio aducido es falso porque lo que realmente funciona en la comunicación, interacción y argumentación, en la sociedad, es sólo el interés por y el ejercicio del poder –así como el egoísmo (la búsqueda del provecho personal)–: por tanto, no hay y es imposible la argumentación seria, sincera, ética. A esto se puede replicar lo siguiente:

a. Proponer y asumir p.e. la práctica de la mentira como norma (universal) de acción conduce necesariamente, por razones estrictamente lógicas, a su propia autodestrucción como principio de acciones posibles con sentido, pues si se practicara la mentira como norma, la acción de mentir no podría funcionar como tal, no cumpliría su objetivo, no sería efectiva, ya que yo sabría que



todos los otros mienten y los todos otros sabrían que yo mismo les miento, de tal manera que ni les creería ni me creerían, *ni los engañaría ni me engañarían*. La mentira perdería entonces su sentido, no se podría hablar con sentido de “mentira”. La norma moral de mentir carecería así de sentido, se anularía como norma de acción. Y lo más grave es que esto impediría por lo tanto asumir las afirmaciones y pretensiones de los otros y las de nosotros por parte de ellos con seriedad, interés, como algo digno de tomarse en cuenta, que puede contener verdad o poner de manifiesto algo decisivo para la interacción humana; esto conduciría a la desconfianza generalizada, pues ni me fiaría de los otros ni ellos se fiarían de mí.

b. La mentira presupone más bien como condición de posibilidad de su propio sentido – para que pueda funcionar como tal, ser efectiva, lograr su cometido– algo normativo fundamental, precisamente el deber de no mentir o de ser sincero: sólo porque ya se cree en esta norma moral o se la asume implícitamente, en general porque confiamos en los otros o nos fiamos de ellos, porque partimos implícitamente de que son sinceros y serios al dirigirse comunicativa y argumentativamente a nosotros –presupuesto que los otros en caso dado hacen igualmente en relación conmigo–, es posible y llega a ser efectivamente real que nos engañen –o que los engañe. El acto y la intención de mentir presuponen por ende buena intención, seriedad, confianza, intención de dar a entender, de entender y establecer sinceramente vínculos, por parte del hablante en referencia al oyente, i.e. presuponen que el oyente sabe o supone todo lo señalado (buena intención, seriedad, etc.) en el hablante, si no, éste no podría engañarlo; y todo esto es algo estrictamente moral, normativo.

iii. Ha reconocido y asumido también la responsabilidad por el *acto* de argumentar en el sentido de que éste se plantea y efectúa (a) como un acto *responsable* por llevar a buen término la búsqueda de la verdad, la resolución de la controversia, (b) responsable por lo afirmado (el contenido proposicional defendido), es decir, por lo que se siga de él (teórica y prácticamente), y por ende, (c) responsable por las consecuencias, es decir, que

exige y ante el que se puede exigir *actuar en consecuencia* con lo que resulte de la argumentación, con lo que se demuestre en ésta.

4. Ha reconocido el principio ético-discursivo de Apel y Kuhlmann en el sentido de que quien argumenta seriamente y con pretensión de validez ha reconocido ya siempre por consiguiente, *in actu*, el principio práctico-discursivo del *deber* de argumentar racionalmente como tal, más específicamente, el deber de resolver pretensiones de validez controvertidas, así como problemas morales y conflictos de intereses concretos entre los seres humanos, *mediante argumentación racional* y no mediante intimidación, amenaza, engaño, o el ejercicio de la fuerza, la violencia, el mero poder –si es que a la *anulación* o *aniquilación* de la argumentación mediante éstos se le pudiera llamar “resolución” de la disputa, lo que de ninguna manera se puede afirmar. Esto significa que se ha reconocido ya siempre que *se debe* (*que estamos moralmente obligados a, o que es una obligación moral universalmente válida*) *argumentar racionalmente* para solucionar las disputas teóricas, los conflictos interhumanos y para determinar la validez objetiva (verdad) de una tesis o teoría.¹²

Ha reconocido, como precisa Kuhlmann, que las pretensiones y los intereses de *todos* los otros sujetos *deben* ser tratadas como pretensiones e intereses propios y ser por tanto considerados y resueltos mediante argumentos (Kuhlmann, 1985, p.199; 1993, p.25). Las pretensiones de validez, objeciones y propuestas de todos los otros sujetos argumentantes (reales o posibles) son tan respetables como las propias y deben por tanto ser escuchadas, comprendidas adecuadamente, tomadas en serio, atendidas, analizadas, sometidas a enjuiciamiento crítico, y en caso dado aceptadas o rechazadas con base en la contundencia (la lógica) de las razones aducidas.

De manera que en tanto argumentación seria –y la de quien defiende el positivismo del poder no puede plantearse más que en este sentido–

12 Sobre todo esto véase Apel, 1973 II, p.400 y ss., 415 y ss.; cf. pp.424-425; 1986b, p.163; 1992, p.353; Kuhlmann, 1985, cap. 5; 1993; 1998. Esto lo he defendido siempre aun cuando he también siempre criticado la concepción formalista y consensualista de la ética discursiva de Apel y Kuhlmann; en Rojas Hernández (2005) critico la posición de Habermas.



se ha reconocido por tanto como válidas objetivamente las *normas procedimentales* referentes a la participación de todos los afectados en la discusión sobre tesis, problemas y conflictos teóricos y prácticos y sobre las consecuencias de nuestras decisiones y acciones individuales y colectivas: igual derecho a participar en la argumentación, a poner en cuestión pretensiones de validez, a hacer preguntas, a hacer propuestas, a replicar, a contradecir, a interrumpir, a exigir la continuación de la argumentación, a exponer deseos, necesidades e intereses, a problematizar cualquier afirmación, a introducir cualquier afirmación en la discusión (véase Kuhlmann, 1985, p.198; 1993; Miranda, 1983, p.374 y ss.). El teórico del positivismo del poder ha reconocido necesariamente entonces determinados –y lo mismos– derechos a todos los argumentantes destinatario (reales y posibles): a hablar-expresarse, participar, argumentar (aportar razones), preguntar, criticar, replicar, objetar. El/la defensor/a de la tesis aquí en cuestión se adjudican y reconocen estos derechos para sí mismos. O sea que se actúa con base en derechos, en normas morales o principios éticos. De forma más concreta, el/la argumentante ha presupuesto ya siempre necesariamente y ha reconocido a todos los demás y a sí mismos como sujetos en el sentido –mínimo o máximo– de que (a) existen razones que justifican (i.e. con las que se pretende justificar) el contenido de la tesis sostenida, las cuales él/ella puede y *debe* aportar ante todos los otros; (b) que todo destinatario (argumentante real o posible) las puede conocer, comprender, analizar, evaluar, criticar, y en caso dado, aceptar o rechazar –también con base en argumentos– y que tiene irrecusablemente *derecho* a todo esto; (c) que todo destinatario-argumentante tiene *derecho a* y puede *exigir legítimamente* que le sean aportadas razones, argumentos, a favor de la tesis en cuestión para que las pueda analizar, evaluar, etc.; y que (d) existe el derecho a que a nadie, a ningún sujeto, le sean impuestas creencias, prácticas, valores y normas por la fuerza bruta, la mentira, el engaño, el desnudo poder, y que ningún individuo tiene el derecho a efectuar esto –o de otra forma: existe la obligación ética de aportar razones y reconocer y asumir la validez de las razones realmente

justificadoras, independientemente de la fuerza y los poderes fácticos. Se trata de normas constitutivas de una discusión racional igualitaria, de la “comunidad ideal de comunicación” (Apel).

5. Fundamental es ahora poner de manifiesto que existe una contradicción performativa en la comunicación o transmisión a otros, más en específico, en la *argumentación a favor* de la tesis del positivismo del poder. El/la teórico/a, el/la defensor/a de esta tesis sólo puede defender su tesis mediante el acto argumentativo que no es ejercicio del poder o la violencia y cae por consiguiente en autocontradicción, pues *afirma, propone y defiende* argumentativamente una determinada forma de ser y actuar –que plantea como necesaria y la única posible–, pero *al mismo tiempo* lleva a cabo (efectúa) *la acción* misma de hablar con, comunicar a los otros con la *sincera* intención, i.e. de modo veraz, de argumentar con ellos y contra ellos (a favor de su tesis) e *interactuar* así de modo fundamental con ellos, todo lo cual es una *forma de actuar o tipo de acción* que en modo alguno está basada en y no se reduce al ejercicio del poder y la violencia. De manera que se afirma y defiende (teóricamente) el ejercicio del poder, las intenciones y acciones orientadas por éste, pero se efectúan actos que –de acuerdo con su sentido y con sus condiciones normativas de posibilidad– no se basan ni estriban en él y no pueden ser mero ejercicio de poder en tanto se trata de determinar –sería, responsable y estrictamente, respetando a la vez a los otros como sujetos– si la tesis del positivismo del poder es verdadera; y no se trata ni se puede tratar aquí de otra cosa más que de llegar a saber esto.

Se trata así de una contradicción entre el *contenido* de la tesis o teoría afirmada y el *acto* de su afirmación, comunicación (transmisión) y defensa argumentativa ante –implícitamente todos los– otros sujetos destinatarios-argumentantes, como la única forma en que tal teoría puede existir para éstos; entre el contenido afirmado y lo que presupone de modo normativo como acto de argumentar; entre el contenido afirmado y el acto argumentarlo ante y con los otros a quienes se le ha reconocido como iguales, y así, con los



mismos derechos en esta acción, tarea y actividad.¹³

6. En este momento quiero presentar y desarrollar el contundente argumento de Apel contra la defensa irrestricta del poder. Es estrictamente *autocontradictorio* afirmar lo siguiente: “Afirmo con pretensión de validez objetiva frente a todo otro destinatario-argumentante (real o posible), ser capaz de convencerlos mediante la argumentación de que la argumentación es, como tal, o consiste exclusivamente en, usar la fuerza, violencia, más concretamente, el poder, que argumentar, hacer uso de la razón argumentativa, es sólo ejercer violencia y poder contra todo otro sujeto argumentante real o posible”.¹⁴ Muy importante es aquí comprender que ésta es la tesis del positivista del poder puesta de modo explícito, es decir, es esto lo que implícitamente afirma o sostiene.

Contra lo anterior, el argumento trascendental es el siguiente: quien así *argumenta* está entablando pretensiones de validez, y no tiene otro modo –y no existe otro modo– más que el de formular, comunicar y defender su teoría con argumentos ante otros reales y posibles argumentantes (es la misma situación ya desarrollada arriba). De lo que resulta que con esa tesis y su posible argumentación, con su *acto de argumentar ante otros*, el positivista del poder o ejerce poder, fuerza y violencia o no la ejerce. El punto decisivo es que quien así argumenta *no puede pretender racionalmente que con la argumentación está ejerciendo desnudo poder, ni que toda creencia y acción humana consisten única y exclusivamente en poder y violencia*, pues en tanto argumentante intenta, persigue, convencer a los otros con razones (argumentos), obtener la aceptación de su tesis como verdadera con base en lo que puede aducir, y reconoce así por tanto a los otros como capaces de conocimiento, verdad, argumentación y todos los derechos ya desarrollados arriba. En breve, está reconociendo y aceptando, aun sea de modo implícito, las determinaciones normativas

fundamentales desarrolladas antes. Por consiguiente, la igualación o identificación entre “argumentación” y “violencia” o “imposición” o “ejercicio de poder”, o hasta “autoritarismo”, “absolutismo” (propiamente “totalitarismo”) es descabellada. Quien así habla y argumenta ante los otros, no sabe lo que dice ni lo que de hecho hace.

7. En relación con la contradicción puesta de manifiesto Hösle pregunta por su parte, por un lado, si es consecuente y consistente *transmitir, comunicar, una teoría cuya idea fundamental es la de que la propia subjetividad está por encima de los otros*. Por otro lado: “¿Puede ser del interés de un positivista del poder el que también otros compartan su convicción, o tan sólo que en general se sepan que él es un positivista del poder?” (Hösle, 1990, pp.244-245). El asunto es que, como argumenta Hösle, ninguno de estos casos es favorable para la defensa argumentativa del positivismo del poder, pues quien así plantee las cosas a) se arriesga a que los otros lo traten y dañen en la misma forma en que él/ella plantea estar por encima de los otros, tratarlos y dañarlos; b) o bien, los demás están de entrada avisados de qué se trata con este positivista del poder, quien entonces ya no los podría manipular, engañar, instrumentalizar o explotar tan fácil, o quizá en absoluto. Así que: “Una posición que rehúsa por principio el reconocimiento a los otros, no es compartible porque este compartir hace participar a los otros ya siempre en la misma medida en la propia –real o supuesta– posesión de la verdad. Quien por principio no estima al otro como igualmente valioso que uno mismo, debe ocultar esta su creencia al otro, que es lo más costoso para él/ella, porque constituye la propiedad subyacente a todo lo demás. El positivista del poder realmente consecuente no habla sobre su posición; sobre ella no se puede hablar, sobre ella se debe callar” (ibíd., p.245). Lo decisivo es que existe una auto-contradicción performativa en la comunicación a otros de la negativa o del rechazo a reconocerlos por principio como iguales (Ibíd.). Yo quisiera agregar lo siguiente: la posición aquí criticada niega de modo explícito, por un lado, el reconocimiento a los otros, pero por otro lado pretende –implícitamente– que los otros sepan y reconozcan que no se los reconoce

13 Cf. sobre la contradicción performativa los textos de Apel y Kuhlmann; Hösle, 1990; Rojas Hernández (a).

14 Me baso en Apel, 1988, 1991; cf. también Habermas, 1989b, cap. 10. Con esta formulación retomo los elementos fundamentales de la argumentación pragmático-trascendental de Apel, pero sí pretendo precisarla y ampliarla.



como iguales y que acepten la creencia del negador de reconocimiento –que él/ella es superior a ellos– como verdadera, de modo que así se los reconoce a la vez como capaces de verdad y como merecedores o dignos de conocer la verdad, igual que el defensor positivista del poder. Esto es autocontradictorio porque al mismo tiempo se *afirma y defiende*, y se lleva a cabo *en la acción* misma –y en la intención– de hablar con, comunicar a los otros e *interactuar* con ellos, el no-reconocimiento y el reconocimiento de los otros.

8. Quien sostiene la tesis aquí en cuestión se enreda además en otra forma de la misma autocontradicción, situación que puede llegar a romper con toda posibilidad de diálogo e interacción, pues, por un lado, se pretende argumentar en serio a favor de su tesis, o sea, entabla la pretensión y manifiesta la intención sincera de comunicar y dialogar/discutir argumentativamente para resolver la cuestión/el problema teórico/filosófico –forma en la que tiene que proceder necesariamente, en cuanto argumentación, como resultó antes–, pero por otro lado, lo que defiende con su tesis –aun sea de modo implícito– es que *su propio acto* es a fin de cuentas un acto con el que busca y tiene la intención de dominar, someter, sojuzgar a (todos) los otros. Se trata de un acto entonces que se puede comprender como un acto con el que no pretende encontrar la verdad, que no se interesa por los argumentos de los demás, que no va a hacer caso de éstos, a fin de cuentas *manipulador* en referencia a (todos) los otros sujetos, con el que en caso extremo se intentará vencer, controlar, someter y dominar –no sólo teórica sino psicológica y físicamente– a los demás.

En contra de lo anterior se tiene que argumentar que, evidentemente, de esta manera no se consigue *demostrar la validez objetiva* de la tesis sino solamente caer en una autocontradicción. Y además, esa situación pone más bien de manifiesto abiertamente las reales intenciones de quien eso defiende y es esto lo que puede conducir, o mejor, si el oyente (argumentante-destinatario) es lo mínimamente perspicaz, conducirá a la cancelación de todo vínculo, pues con alguien así no se puede comunicar, argumentar, interactuar, sino sólo o alejarse o defenderse.

No es entonces que todos estemos orientados por la búsqueda del poder ni que todo acto de comunicar y argumentar esté orientado por el afán de poder y se ejercicio de poder, sino que un tal defensor de la tesis en cuestión abre contradictoriamente su actitud, intenciones, creencia, ante todos.

9. Es de suma importancia tomar en cuenta que la argumentación trascendental demuestra que en el acto de argumentar a favor de la tesis del positivismo del poder está también implicado lo siguiente: i. existen y se articulan condiciones *normativas* de posibilidad del sentido y la (posible) validez de las tesis y argumentos, que representan *presupuestos normativos irremontables* de la acción misma efectuada en cuanto sin ellos no sería posible siquiera hablar, comunicar y argumentar-interactuar con sentido; ii. tales presupuestos normativos son normas, valores y principios éticos (los desarrollados arriba) cuyo sentido y contenido es justo el opuesto a toda regla o principio de acción definido por o basado en el poder, fuerza, violencia; iii. por ende, esos presupuestos normativos –en tanto irremontables– *son válidos de modo objetivo*, y la validez objetiva de los mismos no se identifica con ni se reduce a la burda y sola imposición de creencias, valores, normas, prácticas, por la fuerza, el engaño, la intimidación, a fin de cuentas por el desnudo poder; iv. todo lo cual no excluye de ninguna manera la posibilidad y necesidad de hablar, defender y argumentar a favor de tipos o formas legítimas, válidos, éticos, racionales, de articulación y ejercicio del poder por parte de individuos y grupos en una comunidad política. Pero esto es un tema por sí mismo.

10. Los argumentos anteriores muestran y demuestran que lo ético (principios éticos fundamentales) es condición a priori de posibilidad de la realización efectiva de la comunicación, interacción y argumentación con sentido, por ende de la *ciencia* (las ciencias) y la *filosofía* como tales, esto es, como actividades o empresas serias encaminadas a la búsqueda de la verdad (teórica o práctica), a descubrir *lo que realmente es el caso* mediante discusión y argumentación racionales en la comunidad de los seres hablantes, actuantes, argumentantes. Tales condiciones de posibilidad representan



los *presupuestos normativos trascendentales* del discurso argumentativo, y éstos son más concretamente determinados principios éticos fundamentales.¹⁵ Éstos son así justo condiciones a priori de posibilidad de la formulación, afirmación, comunicación y defensa argumentativa ante otros de tesis, enfoques, teorías, en cuanto posiciones teóricas que pueden pretender siquiera ser comprendidas, discutidas, criticadas y, en caso dado, aceptadas. Y los defensores de la tesis aquí en cuestión argumentan y no pueden otra cosa más que argumentar.

Lo que demuestra esta argumentación trascendental es entonces la existencia tanto de principios como de actos éticos, existencia que se demuestra precisamente en el nivel fundamental (el discurso argumentativo) sólo en el cual es posible plantear y tener el problema como tal y llegar a establecer, determinar, saber, si es realmente el caso que hay o que no hay tales actos consistentes solo en aplicación y ejercicio de poder. Por un lado, se demuestra que existen determinados principios éticos fundamentales que no pueden ser negados, impugnados ni rechazados de manera consistente e intersubjetiva, concretamente, de modo argumentativo, pues tal intento de impugnarlos los presupone ya siempre necesariamente. Por otro lado, se demuestra que hay actos estrictamente éticos, pues, en contra de la tesis del positivismo del poder basta con que se demuestra la existencia de un solo principio y acto ético para que esa tesis sea falsa. Y como se ha puesto de manifiesto, quien argumente realmente de modo serio a favor o en contra de la tesis en cuestión –y no hay otra forma de hacerlo– actúa y tiene que actuar bajo los presupuestos normativos puestos de manifiesto, lo que significa que actúa y tiene que actuar de un modo que no es ejercicio de poder. De esta manera, se demuestra que sí hay actos éticos y que están justificados o se los puede justificar (legitimar) argumentativamente. Decisivo es que esta argumentación permite a la vez distinguir

15 Ya indiqué arriba que además de categorías y principios normativos existen categorías y principios teóricos, lógico-conceptuales, también presupuestos trascendentales de la argumentación. De modo que hay aún más elementos a considerar; pero no era objetivo de este trabajo abordar esto.

entre actos éticos y actos orientados por/al poder, y que por consiguiente lo que se debe defender de modo ético-racional es que *el ejercicio burdo, arbitrario, autoritario, ilegítimo, destructor y aniquilador del poder, no debe ser*, no es moralmente correcto, es lo moralmente malo, que eso es justo la negación y el abandono de lo ético: negación –y hasta aniquilación– de los otros sujetos.

Referencias bibliográficas

- ALBERT, H. (1973). *Tratado sobre la razón crítica*. Buenos Aires: Sur.
- AGAZZI, E. (1996). *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Madrid: Tecnos.
- APEL, K.-O. (1975). “La fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje”. *Diánoia*, UNAM, México, 140-173.
- _____. (1985). *La transformación de la filosofía*, Tomo II. Madrid: Taurus.
- _____. (1988). “Conversación con K.O. Apel. Habermas y Apel o la fundamentación última de la ética”, por Agapito Maestre. *Investigación humanística*, IV (4), 169-210.
- _____. (1991). “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”. En *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Taurus. Pp. 37-145.
- _____. (1999a). “El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”. En *Estudios éticos*. México: Fontamara. Pp.11-28.
- _____. (1999b). “¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?”. En *Estudios éticos*. México: Fontamara. Pp.29-105.
- _____. (1999c). “Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética”. En *Estudios éticos*. México: Fontamara. Pp.107-175.
- _____. (2011). *Paradigmen der Ersten Philosophie*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- AUSTIN, J. L. (1988). *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Barcelona: Paidós.
- CORTINA, A. (1988). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades*. Barcelona: Anthropos/IIS.



- HABERMAS, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Madrid: Aguilar/Taurus.
- _____. (1989a). “¿Qué significa pragmática universal?”. En *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. México: REI. Pp. 299-368.
- _____. (1989b). *El discurso filosófico de la modernidad*. Argentina: Taurus/Aguilar.
- _____. (1993). *La lógica de las ciencias sociales*. México: REI.
- HOLLIS, M. (1998). *Filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona: Ariel.
- HÖSLE, V. (1987). “Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes in seinem System und ihre Aporie”, en Ch. Jermann (Ed.), *Anspruch und Leistung von Hegels “Rechtsphilosophie”*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- _____. (1990). *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München: Beck.
- _____. (1995a). *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. München: Beck.
- _____. (1996). “Moral und Politik: Überlegungen zu Machiavellis ‘Principe’”. En V. Höhle, *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*. München: Beck. Pp.129-152.
- _____. (1997). *Moral und Politik*. München: Beck.
- _____. (1999b). “Zur Philosophie der Geschichte der Sozialwissenschaften”. En V. Höhle, *Die Philosophie und die Wissenschaften*. München: Beck. Pp.125-165.
- _____. (1999c). “Philosophische Grundlagen eines zukünftigen Humanismus”. En *Die Philosophie und die Wissenschaften*. München: Beck. Pp.166-188.
- _____. (2013). *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*. München: Beck.
- JERMANN, Ch. (1987). “Prólogo” a Ch. Jermann (Ed.) *Anspruch und Leistung von Hegels “Rechtsphilosophie”*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- KAGAN, J. (2009). *The three cultures. Natural sciences, social sciences and the humanities in the 21st century*. New York: Cambridge University Press.
- KLEIN, N. (2007). *La doctrina del shock*. Barcelona: Paidós.
- KROCKOW, Ch. Graf von (2001). *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*. México: Centro de Estudios de Política Comparada.
- KUHLMANN, W. (1985). *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg-München: Alber.
- _____. (1992). *Kant und die Transzendentalpragmatik*. Würzburg K&N.
- _____. (2007). “Begründung”. En *Beiträge zur Diskursethik*. Würzburg: K&N. Pp.65-74.
- _____. (2009). *Unhintergebarkeit*. Würzburg: K&N.
- LILLA, M. (2004). *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*. Barcelona: Debate.
- MENZEL, A. (1964). *Calices. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*. México: UNAM.
- MEYER, L. (2013). *Nuestra tragedia persistente. La democracia autoritaria en México*. México: Debate.
- MIRANDA, J. P. (1996), *Racionalidad y democracia*. Salamanca: Sígueme.
- MORGENTAUH, H. (2001). *Escritos sobre política internacional*. Madrid: Editorial Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (1967a). *Jenseits von Gut und Böse*, en *Werke in zwei Bänden*. München: Carl Hanser Verlag. Pp. 7-173.
- _____. (1967b). *Zur Genealogie der Moral*, en *ibid.* Pp.175-288.
- REBOUL, O. (1993). *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona: Anthropos/UAM-I.
- RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. J. (2000). *Ciencia, valores y relativismo*. Granada: Editorial Comares.
- ROJAS HERNÁNDEZ, M. (2002). *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft*. Aachen/Mainz: Wissenschaftsverlag
- _____. (2005). “Theoretische systematische Aspekte der Transzendentalpragmatik bei Kuhlmann und die Moralbegründung”. En Kellerwessel, W., W-J. Cram, D. Krause, H-K. Kupfer (Hrsg.) *Diskurs und Reflexion. Wolfgang Kuhlmann zum 65. Geburtstag*, Würzburg: K&N. Pp.164-186.
- _____. (2011a). “La razón autorreflexiva como principio de la filosofía de Hegel”. *Andamios*, 8, (15), 239-271.
- _____. (2011b). *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente*. México: Itaca.
- _____. (a) “Hegel, la filosofía analítica y el problema de la fundamentación última filosófica”, de próxima publicación.
- _____. (b) “Racionalidad ética y responsabilidad del conocimiento social y humanista”, de próxima aparición.



_____. (c) “Ayotzinapa y México, México y Ayotzinapa”, de próxima aparición.

_____. (d) “Ética objetiva y acción ético-racional vs. Egoísmo económico. Crítica filosófica de la concepción del individuo humano egoísta en el enfoque neoclásico de la economía”, de próxima publicación.

_____. (e) “¿Egoísmo universal o razón e inter-acción ético-críticas? Un argumento trascendental contra la tesis del egoísmo universal”, de próxima publicación.

SEARLE, J. (1986). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.

SCHMITT, C. (1996a). *De Begriff des Politischen*. Berlín: Duncker&Humboldt.

_____. (1996b). *Politische Theologie*. Berlín: Duncker&Humboldt.

SCHRÖDER, W. (2005) *Moralischer Nihilismus*. Stuttgart: Reclam.

WALLERSTEIN, I. (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.

WEBER, M. (1990). “El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas”. En *Ensayos de metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (1997). *Economía y sociedad*. Colombia: FCE.

WELLMER, A. (1991), *The persistence of modernity. Essays on Aesthetics, Ethics, and postmodernism*. Cambridge: MIT Press.