

¿ILUSTRACIÓN AD HOC?

FORMAS DE VIDA ÉTICA Y RECONOCIMIENTO IGUALITARIO (*)

*Gonzalo Gamio Gehri **
Pontificia Universidad Católica del Perú*

El trato igualitario como principio moral y político (así como los preceptos jurídicos contra la discriminación que se siguen de aquel) constituyen, sin lugar a dudas una conquista del hombre moderno. Todo intento de obstaculizar- por medio de argumentos basados en el origen, la condición o el sexo de los individuos- el desarrollo o los proyectos de vida de las personas carece de legitimación en Occidente desde el siglo XVIII en adelante: muchas de esas luchas se han extendido hasta nuestros tiempos, adquiriendo nuevos matices y renovado poder. Fenómenos tales como la constitución de los regímenes democráticos, el principio de tolerancia y los derechos de la persona no podrían ser entendidos al margen del pensamiento igualitario como fuente moral. Hace algunos años, algunos grupos sociales e intelectuales han señalado que el igualitarismo como único criterio normativo en la esfera pública puede generar formas sutiles – y no tan sutiles – de injusticia y exclusión en las sociedades liberales, en lo que respecta, por ejemplo al derecho de las minorías étnicas a practicar sus creencias originarias o al derecho de las mujeres a acceder a reglas laborales que contemplen su condición de madres. Las discusiones acerca del multiculturalismo, las escuelas postmodernas y los estudios de género han mostrado cuán razonables pueden ser las exigencias de respeto a las diferencias en tanto genuinas demandas éticas.

Esta compleja situación planteó más de un problema a la filosofía práctica. Si bien en un principio la perspectiva que asumía defensa de las diferencias fue entendida por los liberales como enemiga de la igualdad civil, pronto resultó claro que tanto la igualdad como las diferencias debían ser comprendida como criterios fundamentales de política pública y justicia social; incluso podría decirse que algunas de las medidas sociales que se inspiran en

(*) Este ensayo fue publicado originalmente en la *Revista Teológica Limense*. Vol XXXI – N° 2 1997. Me animo a publicarlo nuevamente porque creo que puede servir de reflexión preliminar para un estudio crítico sobre el relativismo que estoy ahora elaborando. Por ello hago precisiones sobre el término “relativismo” que no aparecen en el original.. Agradezco a Levy del Águila, Juan José Ccoyllo, Miguel Giusti, Martín Oyata, Victor Samuel Rivera, Vicente Santuc, Fidel Tubino y Francois Vallaeyts por sus valiosas críticas y sugerencias al respecto.

** *Gonzalo Gamio Gehri es Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y actualmente es candidato al Doctorado por la Universidad Pontificia de Comillas, donde ha obtenido también el Diploma de Estudios Avanzados. Es profesor de ética y filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú; de filosofía política en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y de ética y filosofía de la religión en el Instituto Juan Landázuri Ricketts. Es coautor del libro "Democracia, sociedad civil y solidaridad" (en colaboración con Vicente Santuc y Francisco Chamberlain) y es autor de artículos sobre filosofía práctica y teoría social en diversas revistas especializadas.*

la valoración de las diferencias – como la polémica *discriminación positiva* – apuntaban a desarrollar políticas de igualación e inclusión entre sectores de la ciudadanía injustamente marginados del mercado y los espacios públicos. ¿Cómo afrontar conceptualmente – filosóficamente – la complejidad de estos fenómenos? Algunos filósofos consideran que lo mejor que se puede hacer para interpretar y discutir estas demandas o incorporarlas en nuestro sistema de creencias consiste en afinar nuestros recursos fenomenológicos y narrativos disponibles, e inventar otros nuevos. Otros más bien buscan construir una teoría normativa que ofrezca una justificación formalista -trascendental de nuestra preocupación por la igualdad y por el cuidado de las diferencias. Entre estos últimos están los neokantianos, armados con la vocación fundacionalista que los caracteriza. Hace unos años, un artículo publicado en nuestro medio se ocupó del tema desde aquella línea de pensamiento.

“Todos iguales. Todos diferentes”, escrito por el P. Daniel Wankún:² es un texto que recoge con entusiasmo el esfuerzo ilustrado por construir una arquitectónica de la moral. Lo primero que tendría que decir respecto sobre este interesante artículo es que *en principio* estoy de acuerdo con la conclusión que sirve de título a su trabajo. Sin embargo, no creo que haya que sentirse perplejo frente al hallazgo. Justamente, porque no se trata de un hallazgo: se trata de un tópico fundamental en la historia de interpretaciones y debates que se remonta a los orígenes de nuestra multidimensional *tradición moral moderna*, y más allá de ésta, al *cristianismo*.

He de señalar que si bien estoy de acuerdo con sus conclusiones, discrepo profundamente con las premisas y con el razonamiento que pretende unir estas y aquellas; más aún, encuentro enormemente sospechoso e incoherente el modelo de racionalidad práctica que subyace a dicha empresa. Lo que quiero desarrollar en lo que sigue es la defensa de una estrategia de justificación filosófica del problema ético inspirada en cierta tradición intelectual fenomenológica - hermenéutica - que tiene en gran estima la lectura heterodoxa y contemporánea de la filosofía práctica de Aristóteles y Hegel - que pone singular énfasis en el vínculo sistemático entre la razón práctica y las formas de vida que la sostienen o, en otras palabras, en la articulación de los conceptos morales y los contextos que hacen inteligible su uso. Me propongo someter a crítica el texto mencionado desde una concepción sustancialista y teleológica de la moral. Estoy convencido de que aquellas teorías universalistas que consideran que el mundo de la vida sólo es un elemento relevante en la medida que provee a la racionalidad universal de las *máximas* que han de convertirse en *leyes* incurren en incongruencias que a menudo son señaladas desde el mismo mundo de la vida, que se vuelve en contra de ellas por su formalismo encubridor. Quiero mostrar que el caso de Wankún no es una excepción a esto. Se trata de un caso más de ilustración *ad hoc*.

En virtud de un estudio bien documentado, elaborado desde una posición que se reclama de la ética discursiva de Jürgen Habermas - y sobre todo de su discípulo más radical, Karl -Otto Apel - Daniel Wankún intenta mostrarnos con los recursos de una pragmática formal del discurso, que en la universalidad puede descubrirse el imperativo de asignarle un valor a las diferencias y que desde las diferencias podemos encontrar la necesidad del reconocimiento de la igualdad universal. Desde luego, no vamos a encontrar aquí un

² Revista Teológica Limense. Vol XXXI 1997;pp.67-94.

desarrollo conceptual respecto de las prácticas sociales, las cosmovisiones y las instituciones políticas que se articulan, se configuran y a la vez constituyen el telón de fondo de estos debates; la investigación se ubica solamente en el campo de la teoría moral (por ello, nuestro comentario se remitirá también a él). En una segunda parte, el autor recurre a la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein para llegar a una conclusión similar, acaso sin sospechar que se trata de teorías rivales respecto del alcance y la validez de las proposiciones, o asumiendo quizás la actitud ecléctica de aquel que pretende demostrar que siguiendo caminos distintos se puede desembocar en un mismo destino³.

Mi intención es presentar lo que entiendo son los argumentos centrales del artículo, sometiéndolos a crítica, con el fin de extraer posibles lecciones sobre el modelo procedimental de razonamiento moral y aclarar mis propias ideas sobre la interpretación de la ética y su racionalidad constitutiva. El presupuesto fundamental de mi comentario - que espero se haga plausible en el devenir del mismo- consiste en llamar la atención de que, al olvidar la remisión de nuestras concepciones morales a la historia narrativa de su constitución y a las prácticas de deliberación y compromiso que le subyacen, en nombre de una formulación abstracta, oscurecemos la complejidad de los lenguajes morales con los que de hecho articulamos nuestras vidas y creencias; más aún socavamos con ello la plausibilidad de nuestras teorías éticas. No obstante, no es posible argumentar a favor de esta tesis sin desarrollar primero algunas consideraciones preliminares sobre las determinaciones conceptuales que tienen lugar en el planteamiento mismo de los problemas éticos. Empezaré entonces por allí.

La pregunta ética fundamental ¿cómo hay que vivir? es, sin lugar a dudas una pregunta sumamente complicada. En primera instancia, indaga por una *norma* o un conjunto de normas que han de guiar mis acciones y también por el *modo de vida* y las *configuraciones de carácter* que he de encarnar a fin de no perder de vista aquel eje normativo. Pero la pregunta me pide algo más; tiene una dimensión aún más profunda. Me pide que me pronuncie sobre cuáles han de ser los *finés de la vida* que hacen inteligible la elección de *esa* norma y *esos* modos de conducta, de tal manera que podamos llamar a la vida orientada por ellos una *vida buena*. Esto me remite a problematizar las prácticas, disposiciones de vida y valores cuya presencia es crucial en la comprensión de mi vida como significativa. Sin la perspectiva del *telos*, las consideraciones relativas a las formas de vida y a su normatividad pierden su centro de gravedad, el hilo conductor de su sentido, en tanto ella constituye el *para qué* y el *porqué* de ambas determinaciones, así como la base de nuestras distinciones cualitativas.

Sin embargo, la importancia de los *tele* en ética ha sido cuestionada y aún combatida por la filosofía heredera de la Ilustración, porque la dimensión de los fines de la vida nos remite a horizontes morales concretos históricamente constituidos, a tradiciones de debate e interpretación. Si es cierto que, por un lado, podemos argumentar en favor de la plausibilidad de ciertas visiones del Bien sobre otras⁴ - la búsqueda del Reino de Dios a

³ En efecto, en el texto no encontramos un vínculo explícito entre las teorías de Habermas y Wittgenstein, a las que Wankún recurre para validar sus tesis. Tampoco encontramos referencias directas al problema de la inconmensurabilidad que distancia e incluso enfrenta dichas teorías.

⁴ El mejor ejemplo de esto se halla en el análisis de los modos de ser que Aristóteles realiza en el Libro I de la *Ética nicomáquea*.

través de la práctica de la justicia social o la construcción de una vida en libertad - *también* es cierto que en ocasiones ellas son el punto de partida de lo que puede ser reconocido como *un buen argumento moral* al interior de un mundo de la vida. Es obvio que uno de los criterios para reconocer la solidez de un argumento lo constituye la consistencia lógica del razonamiento, la coherencia entre las premisas y la conclusión del mismo. Pero la coherencia no puede ser el único criterio, porque no nos dice nada acerca de la validez de las premisas, que no puede ser sino *dialéctica* en sentido aristotélico. La validez de las premisas brota del contexto de un debate comunitario en donde la *plausibilidad* - es decir, el consenso cultural como punto de partida y de llegada del diálogo racional - es la medida de la verdad. Ello nos instala ineludiblemente en el mundo de la vida como *locus* de la racionalidad práctica, y a la discusión *tópica* como el modo de su ejercicio. Por ello iniciamos nuestras discusiones apelando a valores compartidos. Para nadie es un secreto que el valor de la libertad individual está presupuesto en los debates morales de la modernidad, aunque podamos argumentar rigurosamente que se trata de un valor esencial a nuestra forma de vida buena. Sólo podríamos distanciarnos de dichos valores mediante extrañas acrobacias retóricas, pues nuestro mundo social ha sido diseñado a partir de esta idea. Pero es justamente esto - asumir como válido un principio sostenido por la tradición o la historia - lo que la Ilustración señala como deficiente y aún pernicioso, en tanto condena la ética a la heteronomía.

En contraste con esta perspectiva, la filosofía inspirada en la Ilustración sostuvo que la moral debía justificarse a partir de un razonamiento *a priori* que pueda descubrir los principios universales de los cuales habrían de deducirse las normas morales. Incluso el horizonte completo de la ética pareció restringirse exclusivamente al tema de las obligaciones incondicionadas, al campo de la *rectitud* o a la cuestión de las condiciones formales de universalización de nuestras máximas. El complejo tejido de nuestra experiencia ética de este modo ha sido y es sacrificado en los altares de la razón pura y formal en nombre de una normatividad universal en clave trascendental. Aquí cualquier consideración relativa a bienes inmanentes a formas de vida comunitaria desaparece en pro del vocabulario neutral de la razón práctica moderna, que ha de regir en adelante nuestros combates en contra de nuestros intereses e inclinaciones contingentes.

I- *Racionalidad crítica y formas de vida. El problema del “suelo crítico”.*

Aunque influenciado por la desconfianza habermasiana frente a una ética deductivista (que distancia su formalismo del de la moral de Kant), el texto de Wankún puede leerse en esta línea de pensamiento ilustrado⁵. A pesar de que afirma una y otra vez que su punto de vista ha pasado por “el giro lingüístico”, sus argumentos acerca de la “naturaleza” de la

⁵ Es curioso que – a pesar de defender la racionalidad del diálogo – la posición de Wankún pueda leerse en la clave de la razón desvinculada kantiana, de la que Apel parece no poder librarse aunque pretenda suscribir las pautas del giro lingüístico. Las continuas invocaciones de Wankún a la “neutralidad valorativa” o al punto de vista extracomunitario lo alejan definitivamente del contextualismo del segundo Wittgenstein, e incluso de los estudios sociológicos y jurídicos del último Habermas.

racionalidad práctica y la distinción abstracta entre ser y deber ser están comprometidos con una larga tradición epistemológica que tiene su centro en la idea de una razón desvinculada, que es universal porque precisamente no ha echado raíces en ningún horizonte particular. Wankún sostiene que, si entendemos la racionalidad práctica a la luz de sus contextos de sentido, es decir, a la luz de las prácticas, compromisos y debates concretos al interior de formas de vida concretas, corremos el riesgo de caer en un relativismo que decreta que “todo es igual” o, su equivalente “todo vale”. Considera que, si pensamos la moral desde el interior de las tradiciones, renunciamos a la adquisición de un criterio racional que nos permite juzgar a una forma de vida como superior o “más racional” que otra, esfumándose así la posibilidad de la crítica, que inevitablemente, “se va de vacaciones”⁶. El precio de la crítica parece implicar que los agentes tengan que prescindir de las condiciones somáticas y sociales de la razón práctica.

Tengo serias dudas de que el asunto sea tan simple que haya que optar entre las tinieblas del fundamentalismo de la tradición legitimada por el “relativismo” y las luces de la ética procedimental moderna. Wankún asume sin más una concepción bastante vulgar de relativismo, una versión confusa y arbitraria que no parece existir en ninguna corriente de pensamiento *real*. En primer lugar, un punto de vista filosófico que sostiene que nuestra comprensión acerca de nuestros valores o nuestras normas sólo puede ser entendida plenamente desde el interior de nuestra cultura concreta no tiene porqué desembocar en un juicio como “todo vale”, al menos si toma realmente en serio la pertenencia cultural. Reconocer la historicidad - y aún la provisionalidad - de nuestros conceptos y consensos no implica que no tengamos *buenas razones* para respaldarlos como la mejor explicación elaborada hasta hoy en el plano del concepto, y a defenderlos con convicción en un nivel práctico. Volveré sobre ello más adelante. Podríamos señalar que esta segunda perspectiva, más elaborada y menos simple que el poco feliz “todo vale”, no puede llamarse propiamente “relativismo” sino por ejemplo “contextualismo” (o “pluralismo” si vemos las cosas desde el tema de la consideración reflexivo - contextual de los conflictos de valor), pero tendríamos entonces que precisar los términos que usamos, cosa que ciertamente no hace el autor. Wankún simplemente confunde contextualismo y relativismo. Creo que la distinción entre una postura y la otra es fundamental para despejar la confusión y reconocer qué está en juego en la discusión sobre el carácter de la racionalidad práctica. Si relativismo es lo que Wankún sostiene (es decir la primera y desafortunada posición), entonces los defensores del modelo comunitario no son relativistas, y nuestro autor se enfrenta con fantasmas.

Resulta excesivo dar el salto desde posiciones inscritas en un mundo vital hacia perspectivas calificadas como relativistas. En realidad, la acusación de “relativismo” ha sido un recurso ideológico de uso frecuente en las teorías ilustradas de la moral, una etiqueta que ha servido para descalificar *a priori* a cualquier concepción de la razón práctica que no comparta los presupuestos del universalismo procedimental. Luego explicaré en qué medida, paradójicamente, la doctrina del “Todo es igual” y el procedimentalismo comparten mucho más que lo que nuestro defensor de la ilustración está dispuesto a aceptar. Pero vayamos más despacio y concentrémonos un momento en cómo la perspectiva de Wankún ha caricaturizado la remisión al *ethos* a tal punto que no ve en ella

⁶ o.c. p.69

otra cosa que “relativismo”. Lo que se pierde en definitiva es la auténtica significación de la incrustación histórico – social para el pensamiento y la vida moral.

Wankún podría responder a todo esto que el relativismo que critica no es teórico sino más bien *político*, que las *consecuencias* prácticas de la perspectiva comunitaria *son* relativistas, y de que eso es lo que en el fondo le preocupa. Que esa posición conduzca a la inacción, a una actitud condescendiente frente a situaciones injustas o algo por el estilo. No resulta claro, sin embargo, si actitudes censurables como esas requieren o provienen necesariamente de premisas “relativistas”. La inacción o la indiferencia constituyen vicios o tentaciones morales para cualquier concepción posible de la praxis. Y más allá de esto, uno podría preguntar entonces si es que se puede hablar en algún sentido relevante de una *política relativista*: Toda perspectiva práctica, aún consciente de su relatividad (teórica) posee pragmáticamente pretensiones de validez que son incongruentes con afirmar que “todo sea igual”. No conocemos versiones más o menos serias en esa línea... lo más cercano a *ese* relativismo vulgar lo constituye la perspectiva ética subyacente al credo atomista liberal, que convierte el problema del bien en un asunto exclusivamente individual frente a los criterios de la justicia, que permanecen neutrales respecto de la vida buena – en virtud de una separación tajante entre lo público y lo privado -aunque ciertamente los principios políticos de la justicia no son señalados como relativos, sino como universales. No obstante, el argumento moral subyacente a la perspectiva atomista parece asumir más bien premisas emotivistas o subjetivistas, no contextualistas, aquí el modelo comunitario tiene poco o nada que ver, y la sospecha de “relativismo” camina en otra dirección; el obvio peligro de esta (tercera) posición – en la que se suele incluir a a los filósofos neonietzscheanos o postmodernos, como Derridá o Foucault – radica en que, dado que las proposiciones éticas se consideran inargumentables y racionalmente inescrutables, el emotivismo convierte en meramente ilusoria la distinción entre los discursos y las relaciones manipulatorias y no manipulatorias, de manera que la moral pasa a ser entendida como una máscara de la voluntad de poder ⁷ .

He sugerido *supra* que sólo podemos entender el carácter de la racionalidad práctica sin simplificaciones a partir de la articulación de normas, formas de vida y visiones del Bien al interior de un horizonte moral de contextos de valor, oriundos de un mundo histórico - social dinámico. Que la remisión al mundo vital es fundamental para la ética (y en general para cualquier expresión de la racionalidad humana). Pero el padre Wankún argumenta que “sin recurrir a una instancia de universalidad que sería siempre una transgresión ¿cómo es posible la autocrítica, que no es sino distanciamiento justamente de esas mismas

⁷ No puedo detenerme en este punto, pero remito al lector a algunos textos que han discutido el tema y sometido a crítica tanto la ética emotivista como sus consecuencias políticas y sociales. *Cfr.* MacIntyre, Alasdair Tras la virtud. Barcelona, Crítica 1987 caps. 2, 3 y 9; ⁷ Taylor, Charles La ética de la autenticidad Paidós A.U.B.-I.C.E. 1994 cap.2; Taylor, Charles “La explicación y la razón práctica” en: Argumentos filosóficos. Barcelona Paidós 1997 pp. 59-90(también aparece en Nussbaum, Martha y Sen (comps.) La calidad de vida México FCE, 1996 pp. 281-303). Para ambos autores, el auge del emotivismo y el escepticismo moral procede del fallido intento de entender la racionalidad práctica desde el esquema formalista y abstracto de la racionalidad ilustrada. Es extraño que Wankún considere como adversario al neoaristotelismo y no a la posición emotivista a la que – a pesar de ser la que corresponde en mayor medida a su propia concepción del “relativismo” y por tanto más cercana a sus “peligros”- la considera “más coherente” que la perspectiva de quienes consideran que una visión del bien puede ser susceptible de argumentación racional . Véase, Wankún *o.c.* p. 86.

contextualizaciones? ...”⁸ La posibilidad efectiva de la crítica requeriría la suscripción de un modelo desarraigado de racionalidad. Justamente esa clase de cuestionamientos dio lugar a considerar que sólo una ética procedimentalista podía asegurar una vida racional que asumiera la posibilidad de la crítica, de tal manera que la presencia de los *tele* y del *ethos* se opacara en nombre de una normatividad universal que haga posible la crítica de las tradiciones sin remitirse ella misma a una tradición. Aunque la formulación de Wankún resulta desconcertantemente cruda, su inspiración responde a una familia de argumentos - mucho más sofisticados - que han esgrimido por siglos los apologetas de la ilustración.

No es difícil percatarse de cuán incongruente ha resultado este proyecto, en tanto rápidamente se convirtió en una tradición filosófica y aún *política*. En todas sus versiones, para asegurar la preeminencia de la justicia neutral sobre las concepciones acerca de lo bueno, así como su plausibilidad teórica, apelan - y nos invitan - a la elaboración de un *experimento epistemológico*, a desarrollar una suposición contrafáctica: la posición original en Rawls, el estado natural en el contractualismo clásico, el imperativo categórico kantiano y, recientemente, la comunidad ideal de hablantes de la segunda escuela de Frankfurt. Sabemos en que medida las perspectivas liberales han generado - o consolidado - modos de vida *individualistas*. Curiosamente, para asegurar la observancia de los Bienes con los que estos autores se hallan comprometidos - la libertad, la tolerancia, el pluralismo o la dignidad de las personas - construyeron un andamiaje conceptual que omite dichas formas de orientación, al punto que, desde el mero procedimiento, no podemos entender por qué *debemos* vivir moralmente, o fomentando la libertad, etc. En otras palabras, por razones que descansan en una teleología sustantiva, se ha renunciado a razonar en términos teleológicos. Este argumento apunta a señalar la ineludible encarnación de la filosofía práctica

Pero esto no neutraliza aún la objeción relativa a la posibilidad de la crítica que lleva a Wankún a no suscribir las tradiciones y a ubicarse en la perspectiva del “desencantamiento del mundo”. Estoy convencido que una estrategia que no pierde de vista los detalles de aquello que *realmente* hacemos cuando criticamos puede mostrarnos que existe una forma de crítica de la tradición *desde la tradición* - es decir una *crítica inmanente* a las tradiciones. Es posible criticar un elemento nuclear de la tradición desde un *aspecto* de la tradición. Ello sucede por ejemplo en la “Antígona” de Sófocles. Antígona se enfrenta a la Ley política encarnada por Creonte desde la Ley familiar - *el derecho de los muertos* - que ella entiende como una normatividad que procede de la divinidad⁹ y que por lo tanto habría de ser considerada superior respecto de la Ley de los ciudadanos, que al interior de esa jerarquía no deja de ser reconocida. La ventaja de esta forma de crítica es doble: por un lado, desde ella podemos entender las tradiciones en permanente movimiento y debate, en devenir histórico, en oposición a una concepción estática de las tradiciones, tal y como la Ilustración las ha entendido; podemos ver como el conflicto de valores y el cuestionamiento tienen un lugar medular en las concepciones sustancialistas de la racionalidad práctica. Por otro lado, la crítica se comprende a sí misma *situada*, referida a un sistema de creencias

⁸Wankún *o.c.*. p.77.

⁹ He desarrollado la idea de crítica inmanente en "El lugar de la crítica" en: *HYBRIS* N° 1 (1997) pp. 9-12 y en "La sustancia ética. Vida buena, libertad subjetiva y sociedad moderna en: Santuc, Vicente, Gamio, Gonzalo y Chamberlain, Francisco *Democracia, sociedad civil y solidaridad* Lima, CEP 1999; pp.55-88.

concreto, en contra de una crítica meramente *externa*, elaborada en el *Aleph* o desde el *punto de vista de ningún sitio*, parafraseando a Thomas Nagel.¹⁰ La perspectiva de un observador o crítico privilegiado, instalado en la estructura misma de la razón - sin - contexto es ilusoria, ficticia y - en el ámbito práctico - excluyente e *intolerante*. Más aún, como hemos visto, este modo de ver las cosas no reconoce los compromisos y presuposiciones *situadas* que lo mueven a pensar la razón práctica de manera procedimental. Incluso concebida externamente, la crítica puede no ser entendida como tal por aquellos que son objeto de crítica, al no reconocerse en los criterios ni en los términos desde los que se critica, resultando en ese sentido superflua e ineficaz. Aunque fuese posible la crítica externa -que no lo es- esta *erraría el blanco*.

No es en absoluto evidente, pues, que para asumir una autoconciencia crítica haya que salir del horizonte de una tradición específica: tradición no se opone a razón. Comprender la racionalidad a partir de su remisión a un mundo de vida no supone renunciar a la racionalidad o la crítica como Apel y Habermas - y Wankún con ellos - afirman, aludiendo a Richard Rorty.¹¹ Esta concepción apunta, en todo caso, a renunciar a una noción de razón que excluye otras formas de racionalidad, a la racionalidad exclusivamente procedimental con sus pretensiones de neutralidad - una visión que excluye las *diferencias* que tanto valora la argumentación del texto que comentamos - lo que rechaza la perspectiva del *ethos* es, en suma, el *mito* (ilustrado) *de la razón total*. Lo que quiere expresar este rechazo es que la alternativa al procedimentalismo no es la irracionalidad, el fundamentalismo o el conservadurismo, sino formas más modestas de racionalidad práctica involucradas con nuestras prácticas sociales y deliberativas cotidianas, más comprometidas con la perspectiva del agente moral en la primera persona del singular y del plural.

Pero el padre Wankún afirma que, situándonos en una forma de vida concreta, no podemos distinguir “las costumbres o lo socialmente admitido, de lo buscado como justo, democrático, etc.” Wankún argumenta como si la racionalidad misma pudiese separarse sin más de las formas de vida que la constituyen como uno se despoja de sus ropas antes de dormir. El caso es que difícilmente podemos dar razón del paradigma político democrático y de nuestros compromisos con él a partir del mero formalismo. Desde una concepción procedimentalista de la racionalidad no se puede mostrar la génesis histórica y argumental de la cultura democrática a partir de un horizonte ético (que es ya normativo) ni cómo y por qué se objetivan sus bienes constitutivos en instituciones y modos de actuación con los que los agentes humanos *de facto* se involucran moralmente. Lo deseable respecto de la democracia es que justamente sea reconocida por los ciudadanos a través de sus formas de vida porque encarnan aquello que consideran en virtud de buenas razones los fines propios de una vida superior, fundada en el respeto de las libertades y en el ejercicio de las virtudes deliberativas.

¹⁰ Cfr. Nagel, Thomas “The View of Nowhere” Oxford, Oxford University Press, 1986.

¹¹ Resulta extraño que pese a que Rorty es considerado el *adversario* de la posición que Wankún defiende se hable de él a partir de Habermas (p.77) y una referencia escueta luego (p.88), y no se siga con detenimiento ciertos argumentos clave en la obra de Rorty. Olvida - y esto es capital aquí - el rol del *ironista* en la comunidad liberal, en tanto aquel que critica y “proféticamente” - en términos del mismo Rorty - pone en cuestión el *léxico último* de la tradición. Ver sobre todo “ironía, contingencia y solidaridad”. Barcelona, Paidós 1989; caps. 3 - 5.

El sentido de pertenencia - inmediato y mediato - que suscita un sistema de instituciones libres no puede ser explicado en términos de una ética inarticulada; podemos difícilmente desde el *Aleph* invocar la lealtad universal al sistema democrático; ello sólo es posible desde una racionalidad teleológica - narrativa¹². Lo que sucede con los defensores de la ética procedimental es que consideran que valores como la pertenencia y el sentido de comunidad nos llevan a la legitimación acrítica del *status quo*, pero este tipo de confusiones se explican muy bien en términos de su propia metaética hipersimplificada. Nuestra condición de usuarios de un lenguaje moral es fundamental para el ejercicio del buen juicio y la deliberación racional: involucrándonos en el *ethos* nos convertimos en *anthropoi phronimoi* y aún en críticos sociales: la pertenencia es punto de partida de la crítica inmanente, del debate y, por extensión, del cambio social, no simplemente de un acomodaticio conservadurismo. El sentimiento de comunidad y de membresía es de hecho un valor perfectamente compatible con el pensamiento democrático. Más aún, sin sentimientos de pertenencia comunitaria no es posible la ciudadanía activa. En palabras de Hilary Putnam, “el rechazar tales sentimientos como “reaccionarios” es entregar un importante tema – a largo plazo, quizá el más importante de todos los temas – a los reaccionarios”¹³.

Páginas más adelante (p.85) Wankún esboza un nuevo argumento: quienes sostienen que ética se sostiene en una forma de vida “no se han percatado de la posibilidad de autoengaño que puede darse al interior de la misma comunidad”¹⁴. Con esta tesis, el artículo que comentamos muestra con mayor nitidez cómo la declarada suscripción del giro lingüístico se presenta en él de manera sólo superficial y esencialmente no operativa, dejando traslucir más bien el “viejo sol” metafísico del punto de vista de Kant y la razón desvinculada, con toda su vocación de autotransparencia y apodicticidad. Con la objeción del autoengaño, Wankún parece estar postulando la existencia de patrones de significación (y de acción) exteriores a la comunidad de usuarios de un lenguaje y una forma de vida.

¿Es posible que una comunidad entera se *autoengañe*? La sugerencia misma es bastante confusa, pues requiere numerosas y difíciles aclaraciones, que no encontramos en el artículo que comentamos (y que sin duda un wittgensteiniano exigiría). Sólo podemos hablar de *autoengaño* si una comunidad se “engaña” teniendo consciencia que transgrede los

¹² Es interesante que un liberal neocontractualista como John Rawls haya señalado que su concepción de la justicia como *imparcialidad* sea reconocida como un eje de lectura de las *tradiciones democráticas*. Cfr su “Liberalismo político”. México FCE 1996; “Justice as fairness: Political not metaphysical” en *Philosophy and Public Affairs*, 14, pp.223-251; “The idea of overlapping consensus” en: *Philosophy and Public Affairs* 17.

¹³ Putnam, Hilary “Pragmatismo y relativismo” en: La herencia del pragmatismo Barcelona, Paidós 1997; pp.195-6. Este es un tema de gran relevancia en nuestros días, dada la situación política que vivimos hoy una de las razones que me llevaron a publicar esta versión ampliada de este ensayo de 1997. El texto de Wankún supone que sólo la concepción ilustrada de la razón práctica es compatible con la democracia; espero haber ofrecido argumentos para aseverar que esto no es así. Me he ocupado de problemas como estos, la relación entre pertenencia y sistema de derechos en “Postliberalismo y Derechos Humanos” publicado en *PAZ* N° 36, pp. 40 - 53.

¹⁴ Wankún, Daniel, op.cit. p.85

criterios que ella reconoce como válidos, “se engaña a sí misma”, aunque resulte ser una expresión sumamente extraña. Cuando una forma de vida va en contra explícitamente de sus criterios fundamentales se puede decir que se pervierte o se devalúa, y en esa situación la crítica inmanente que esbozan algunos sectores de la comunidad puede ser pertinente: se apelará seguramente al “espíritu” de la comunidad y, obviamente, se tendrá que justificar hasta qué punto su interpretación del “espíritu de la comunidad” es plausible o no, pensemos en la obra de Sófocles antes mencionada o en el debate evangélico sobre la correcta interpretación sobre la observancia del *Sabbath*. En una situación como esa también podemos estar asistiendo a la progresiva disolución de una tradición o ser testigos de sus primeros síntomas de declive. Pero Wankún no usa el término “autoengaño” con esa intención: más bien se refiere al *engaño*, sugiere que una comunidad entera pueda *hallarse en el error* y es por ello que se postula la necesidad de una plataforma universal y formal - neokantiana - desde la cual juzgar el error. Pero esa solución no deja de ser problemática. Su argumento descansa en la creencia de que existe sólo una manera correcta de entender las cosas, una representación privilegiada de lo moral, de modo que, con ello, su posición incurre en un burdo y a-filosófico etnocentrismo (ciertamente más burdo que el de Rorty, cuya posición a su lado parece suscribir un etnocentrismo crítico – hermenéutico, bastante moderado), o en un representacionalismo bastante ingenuo, o quizá en ambas cosas. La actitud etnocéntrica más nociva e intolerante consiste precisamente en no reconocer que nuestra visión corresponde a un punto de vista y no a *la razón*, que sólo podemos interpretar una cultura desde sí misma o desde otra cultura¹⁵ y no desde la pura *episteme*. Este modo de pensar bien podría ser llamado – polémica y paradójicamente - el *etnocentrismo de la neutralidad*.

Solamente podemos juzgar como *errada* una comunidad desde un criterio racional que no es el de dicha comunidad... porque obviamente está engañada. Sólo así podrá entenderse desde el pensamiento de Wankún el engaño. Dejemos de lado, por ahora, el incómodo problema de cómo saber con claridad que en efecto estamos engañados. Sin embargo, que todos los miembros de una comunidad estén engañados vulnera la noción de engaño, en tanto el juicio proviene – si rechazamos la perspectiva del *Aleph*, la posibilidad de una intuición moral apodíctica - desde *otra* forma de vida (con un criterio A, que podría ser sin problemas la autonomía de la razón ilustrada) que no tiene porqué suscribir el criterio de la primera forma de vida (digamos B), ¿Por Qué reconocer la crítica como válida si hemos planteando el diálogo en el contexto de un universo neutral? Si la comunidad B no

¹⁵ Que solo podamos entender otra cultura desde la propia no implica, ciertamente, incurrir en algún tipo de chauvinismo o fundamentalismo, tampoco constituye algún intento de legitimación de la cerrazón hacia lo diferente; al contrario, se trata de una suerte de condición trascendental de cualquier forma de apertura hacia lo otro y de toda actitud dialogante. Se trata de un supuesto hermenéutico elemental que nos dice que interpretamos lo extraño desde lo familiar, que nos aproximamos a lo otro –inevitablemente – desde *nuestras* categorías, aunque obviamente el contacto o diálogo con lo otro no deja intacto nuestro sistema de creencias. Esta interacción de inscripción en el *ethos* y condición de apertura ante la otredad está presente en toda forma genuina de comprensión en términos de una *fusión de horizontes* en sentido gadameriano. En realidad, esta tesis proviene de Husserl (de su tematización de nuestra *esfera primordial* en relación con la otredad). Cfr. Husserl, Edmund *Meditaciones cartesianas* Madrid, Tecnos 1986 (ver especialmente la quinta meditación); Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método* _Salamanca, Sígume 1979; capítulos 9-12; Rorty, Richard "Sobre el etnocentrismo" en: *Objetividad, relativismo y verdad* Barcelona, Paidós 1996, capítulo 13.

reconoce el criterio A como racionalmente persuasivo ¿cómo entonces reconocer la eficacia de la crítica? ¿No podría la comunidad B, a partir de un criterio B, señalar que la comunidad A está engañada?

Justamente porque no parece posible - por ahora - pronunciarse desde las comunidades sobre la validez de criterios de vida diferentes, la Ilustración y a sus seguidores plantearon la solución procedimentalista. Pero acaso el presupuesto ilustrado fundamental, la posibilidad de un meta-criterio racional (formal y neutral) sea la fuente del error, sobre esto volveré al final de mi comentario, aunque ya adelanté algo al respecto, a saber, *que la razón ilustrada no constituye un meta-criterio supra-tradicional sino el punto de vista de una tradición encubierta por el procedimentalismo*. Lo que ocurre es que los filósofos de inspiración kantiana consideran que si renunciamos a fundar la praxis en una racionalidad formal, el problema de la pluralidad de valores se nos escapa de las manos, y con ello se esfuma la ética. A esto se reduce el dilema epistemológico – moral del ilustrado contemporáneo: o procedimentalismo o relativismo. No obstante, es una mala metaética la que le ha llevado a semejante conclusión, una visión de las cosas que incluso no le permite ver claramente que ambas opciones comparten un presupuesto fundamental, que son primas hermanas. El imaginario relativista que Wankún critica y que ha diseñado a la medida de sus objeciones asume idealmente un parámetro de lo moral y de lo racional que corresponde al cánón iluminista – la postulación de metacriterios desvinculados, reacios a la *phrónesis* - sólo que considera que no podemos acceder a él: por ello concluye que “todo es igual”. Como el crítico ilustrado, el relativista asume la perspectiva del espectador racional desarraigado, situado en las alturas de la neutralidad, sólo que se considera incapaz de juzgar, le falta el método para hacerlo o no cree en él. Se trata de un ilustrado *negativo*: un sustancialista aristotélico o neohegeliano –o en general un agente moral que toma realmente en serio el mundo de vida al que pertenece - no llegaría a una conclusión como “todo es igual”. Isaiah Berlin parece haber contribuido a despejar esta confusión de modo bastante convincente, a propósito de su análisis crítico del supuesto “relativismo” de Vico y Herder:

“ Yo prefiero café, tu prefieres champagne. Tenemos diferentes gustos. Aquí no hay más que decir. Eso es relativismo. Pero el punto de vista de Vico y el de Herder no corresponden a esto: esto es lo que he descrito como pluralismo – esto es, la tesis de que hay muchos fines diferentes que el hombre puede buscar y aún ser plenamente racional”¹⁶

Pero la defensa del procedimentalismo también se nutre de un alegato práctico. Con frecuencia la solución ilustrada ha sido postulada como plausible en virtud de su intención moral de evitar explosiones fundamentalistas como el nazismo o el *apartheid*: esa intención la compartimos todos, aberraciones de esa naturaleza jamás deberían repetirse; toda la cultura contemporánea de los Derechos Humanos y de la no discriminación ha sido construida en gran medida con ese fin. Aquí se encuentra la raíz del miedo y el origen de la confusión de los apologetas del procedimiento. Los neokantianos estiman que un punto de vista sustancialista en ética dejaría siempre la puerta abierta a la discriminación tribalista o

¹⁶ Berlin, Isaiah “The idea of pluralism” en: Anderson, Walter T. The truth about the truth New York, G.P. Putnam’s sons 1995;p. 51.

a la represión conservadora¹⁷; es por ello que necesitamos apelar al supremo tribunal de la razón pura, si no lo hacemos, o no podemos, entonces “todo vale”. Pero no es correcto pensar que una cosa debe llevarnos necesariamente a la otra. Desde una concepción de la racionalidad práctica que tenga en gran valía la historia, los horizontes morales y la crítica inmanente es posible enfrentarse a la barbarie con una análoga convicción moral. Michael Walzer, filósofo judío norteamericano, dice al respecto:

“¿Es posible que toda una sociedad esté equivocada en esta forma fundamental? Esa es la pregunta que he estado posponiendo y ya es tiempo que la resolvamos aunque quiero estar seguro de que entendemos exactamente lo que significa la pregunta. Obviamente es posible para los individuos dentro de una sociedad entender mal las cosas, incluso fundamentalmente mal, y también es posible para grupos de individuos hacer lo mismo. Debemos considerar el caso nazi en estos términos. Haré un gran esfuerzo para imaginar y describir un mundo totalmente elaborado de significados complejos de tipo nazi; *de cualquier modo, ningún mundo así ha existido*. Dentro de las culturas alemanas, europeas u occidentales, los nazis fueron una aberración, y en la medida en que podemos comprender sus principios distributivos - aire para los arios, gas para los judíos - fácilmente podemos decir que estos son objetivamente equivocados, inmorales y monstruosos. Todos los recursos necesarios para emitir un juicio de esta clase ya están disponibles, son productos de una larga historia de construcción social. Es un gran error decir que el caso nazi es difícil. El caso difícil se presenta cuando empezamos a pensar que una larga historia de construcción social de algún modo ha estado mal.”¹⁸

Es problemático señalar sin más¹⁹ que una forma de vida entera puede estar engañada, si es que no hacemos inteligible a la otra comunidad nuestros criterios racionales. Peor aún, *suponer* que una forma de vida está (absolutamente) en un error implica ir en contra de un principio hermenéutico fundamental en la investigación intercultural - *el principio de caridad* - consistente en asumir como coherente el mundo social que es objeto de investigación para comprenderlo mejor. Pero con esto se incurre en un error más grave: si suponemos que la otra forma de vida se halla en un engaño, no nos abrimos ante la otra comunidad, ni estamos dispuestos a interpretar al otro, sencillamente atentamos en contra de las diferencias, que es justamente lo que nuestro autor censura.

¹⁷ Wankún (siguiendo a Apel) parece asumir acriticamente la creencia de que la cultura o el mundo de la vida son realidades monolíticas y, en ese sentido “entidades” que rechazan la diversidad de perspectivas. Pero ello es un prejuicio ilustrado de muy larga data. Pero la diversidad y el conflicto no es solo intercultural sino también intracultural (ver nota 8). Wankún parece ver Ayatollahs en todas las tradiciones – incluso en las occidentales y democráticas - y no contempla la posibilidad del desarrollo de la crítica inmanente en ellas. Menos todavía repara en la posibilidad que la racionalidad epistémica que defiende haya creado sus propios fundamentalismos y sus propios mecanismos de represión de las diferencias y los desacuerdos.

¹⁸ Walzer, Michael “Objetividad y significado social” en Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (comps.) La calidad de vida op.cit. pp. 228-229.

¹⁹ En realidad, en el texto aparecen afirmaciones discutibles que no van acompañadas de una justificación. ¿Es evidente la distinción entre “costumbres” y “actos morales”? ¿El logos hegeliano *neutraliza* la crítica? ¿Podemos atribuirle crédito a la teoría que evita la “falacia naturalista”? ¿en qué sentido se puede hablar de valores “objetivos”? Y Si lo son ¿ello no dificulta la tarea de la crítica (externa)tal cual él la entiende?

II.- ¿Igualdad de quien?

Llegado este punto, el texto de Wankún - ya en el contexto de su estrategia "wittgensteiniana" - opta por una vía alternativa en su argumentación: apunta al acceso de un *criterio de corrección* de las formas de vida que se constituye en la experiencia de *otras* formas de vida, vale decir, en la experiencia de *otros* criterios de corrección. Sin duda, tener experiencia de otras concepciones morales puede contribuir en cierta medida a formar en nosotros una visión de las cosas que tolere la diversidad y aún la valore- al menos si pertenecemos a un mundo de vida *sensible a las diferencias*- pero ello no es suficiente para afirmar que a través de la experiencia de otras formas de vida adquirimos un criterio de corrección útil para la nuestra: un criterio sólo se hace inteligible en virtud de su *uso*, esto es, en tanto pertenecemos y practicamos una forma de vida, de otro modo no tiene sentido hablar con rigor de *criterios*, es por eso señalábamos que carece de sentido hablar de un meta-criterio. Parece claro que este entrampamiento es resultado del olvido de los horizontes morales como centro de gravedad de nuestros juicios de valor. Cuando pierdo de vista la matriz histórica y teleológica de la razón práctica, cuando omito toda referencia a un lenguaje moral *situado* es que no caigo en la cuenta que la igualdad y el respeto a las diferencias se constituyen como bienes esenciales a una forma de vida concreta, la *civilización moderna*, una tradición que sólo puede ser comprendida en detalle a la luz de su historia espiritual.

Esto se hace patente en el último hito al que parece retroceder la argumentación de Wankún. Allí - en sus *conclusiones* - ensaya un argumento pragmático - formal: en el hecho mismo de *dialogar* se hace evidente que *debo presuponer* como igual a mí a mi interlocutor (para que *podamos entendernos*) y, al mismo tiempo, *debo* reconocerlo como diferente de mí (para que *necesitemos comunicarnos*). Planteado así- en el *Aleph*- el argumento es correcto, pero se pierde de vista un detalle: el problema de *quien es reconocido como un interlocutor legítimo*, y allí la historia es profundamente aleccionadora. Resulta claro que la racionalidad en general posee la forma del diálogo, y que esta es condición de la política democrática, pero la plausibilidad de esta tesis se echa a perder cuando se combina con la pretensión formalista del universalismo abstracto, una vez que la racionalidad dialógica es arrancada de las condiciones contextuales de su desarrollo y ejercicio, perdiendo esta su figura concreta. La historia es el hogar de la deliberación, ella no es un factor accidental a la razón. Los horizontes morales también nos señalan y someten a discusión *quién es nuestro otro-relevante*, es decir, quien puede ser considerado un interlocutor en el contexto de un diálogo simétrico.

¿Por Qué extender a todos los hombres la categoría de *otros-iguales*? Un griego del siglo de Pericles estaría de acuerdo en que sólo se dialoga entre *iguales*; pero en este grupo no se contarían los extranjeros o las mujeres: los otros aquí son sindicados como "bárbaros" o seres antropomorfos de segunda clase, los iguales son los ciudadanos. Y en el siglo XVI en los círculos intelectuales españoles se discutía acaloradamente sobre si los indios americanos podían ser considerados humanos o no. Estos ejemplos muestran como la formulación abstracta de Wankún no es suficiente para justificar la igualdad y el respeto a

las diferencias. Lo que sucede es que Wankún no repara en estas consideraciones porque piensa a partir de su sólida inscripción en una tradición que gira en torno de la idea de *dignidad universal*, la idea según la cual todos los seres humanos son *otros-iguales*, fines y no medios, depositarios de un valor no negociable. Pero al juzgar desde esa perspectiva no razonamos desde una instancia neutral; más bien suponemos un horizonte moral que es resultado de una historia narrativa- que es a la vez una historia de interlocuciones - que se origina en el *ágape* cristiano y que ha pasado también por la idea ilustrada de derechos individuales y por la valoración romántica de la expresividad. Incluso la máxima *diversa non adversa* data de la Europa del siglo XII. A causa de la pretensión de nuestro autor de “no sobrevalorar la historia como la determinante de los caminos posibles de la razón”²⁰, ha condenado su perspectiva a un formalismo encubridor, *encubridor* porque en realidad suscribe una forma de vida concreta, que defiende con razón el reconocimiento intersubjetivo en un plano de igualdad²¹. Podríamos decir que Wankún *presupone lo que pretendía fundamentar*.

Wankún no precisa en ningún momento qué entiende por igualdad o qué sentido de igualdad práctica se propone desarrollar. En más de una ocasión señala que su investigación se ubica en el pensamiento político, en el que las demandas de respeto a las diferencias parecen llevarnos a lo que él entiende por “relativismo”; con afán terapéutico, el autor nos recuerda la relevancia del trato igualitario como principio práctico fundamental. Pero esta consideración no nos ayuda demasiado a comprender la igualdad (práctica). Así planteado, no se trata de un criterio de justicia distributiva en el terreno específico de la filosofía política, puesto que su universalismo sería refutado rápidamente por la dinámica misma del concepto mismo de distribución: absolutizar uno de los criterios distributivos – en este caso la igualdad – puede generar injusticia, por ejemplo allí donde las necesidades o los méritos sean el criterio pertinente a aplicar de acuerdo a la naturaleza de los bienes como a las circunstancias de la distribución. Nada de ello encontramos en el tratamiento de la igualdad esbozado por nuestro autor.

El punto de vista de Wankún parece ser bastante más general y metafísico que esto. Usa el concepto de igualdad más bien en sentido *absoluto* en una perspectiva moral. Quiere decir – o por lo menos así parece – que en toda la extensión de nuestras relaciones humanas, en nuestro trato con los demás y en nuestros principios de legislación relativos a derechos fundamentales, *debemos* suponer que los demás son *personas*, merecedoras de respeto

²⁰ Wankún. Op.cit. p.77. Esta afirmación apeliana la comparte Francois Valhaeys, maestro de Wankún, quien argumenta en la misma línea – pero de manera más sutil – en “La fundamentación de la ética del discurso: La discusión Apel- Habermas y los límites del giro pragmático” en: *ARETE* Vol. N° 1994. Aunque los argumentos que aquí se desarrollan pueden ser útiles para una crítica de aquella posición, su argumentación es bastante menos cruda que la del artículo que ahora criticamos – y es un tanto más sensible a los trabajos sociales de Habermas – las ideas de un neokantismo más elaborado requerirían de un texto más extenso y detallado, que espero preparar en breve.

²¹ La acusación de encubrimiento ideológico al formalismo ético es un viejo tópico en la crítica hegeliana de Kant en los textos de 1804 en adelante, véase una formulación actual especialmente interesante en Giusti, Miguel “El terror de la moral. Sobre los análisis hegelianos de la acción individual” en: *Alas y raíces* Lima, PUCP 1999. Sobre la igualdad cfr. Las consideraciones de Taylor respecto del paso de la ética del “honor” a la de la “dignidad” en: Taylor, Charles. “The politics of Recognition” en Taylor, Ch /Guttmann, A. *Multiculturalism*; Princeton, Princeton University Press pp. 25-71.

incondicional. Aunque esta posición, tal como aparece aquí, adolece aún de imprecisiones importantes, es difícil disentir con los valores que le subyacen, pues se trata de una de las columnas centrales de nuestro más elemental sentido común en materia práctica (es por ello que, al inicio de este comentario, señalé que estaba de acuerdo “en principio” con Wankún en la defensa simultánea de la igualdad y las diferencias en filosofía práctica). No obstante, el “programa de fundamentación” en que nuestro autor decide sostenerla (¡cómo si necesitase ser sostenida de esa manera!) presenta deficiencias graves: una inadmisibles abstracción, simplificación argumentativa, una amplia gama de ficciones teóricas (la crítica externa, una razón desarraigada, un lenguaje universalista neutral) y, como acabamos de ver, una justificación circular de la igualdad.

La justificación del reconocimiento igualitario pudo haber transitado por otras rutas. Es una lástima que Wankún sienta una profunda aversión por la filosofía de Hegel, como dan fe sus escritos, pero ello se debe a que padece confusiones al respecto no menos profundas²². La *Fenomenología del Espíritu* puede leerse no solamente como el proceso de formación de la conciencia hacia el saber absoluto, es también entendida como la crónica filosófica que va desde formas asimétricas de reconocimiento - la famosa *dialéctica del señor y el siervo* - hacia la constitución de formas de reconocimiento igualitario, que desembocan los *lenguajes del perdón y la reconciliación*, figura que es el *correlato ético* del saber absoluto. Es en el fenómeno del reconocimiento donde las reflexiones donde el trato igualitario y el trato diferenciado adquieren toda su fuerza y concreción. Curiosamente, Hegel desarrolla esta instancia conceptual apelando al *lenguaje*, y, al menos en esto, no se halla tan lejos de Wankún: pero, claro está, entiende este lenguaje como resultado de una historia reflexiva.

¿Cómo zanjar un conflicto entre una tradición fundada en la dignidad universal y una que no la toma en cuenta como un valor o la combate? Acaso esta pregunta sea menos aporética de lo que pensamos. Son las densas presuposiciones las que generan el entrapamiento y los falsos dilemas, especialmente el supuesto de la neutralidad y el desarraigo. La inconmensurabilidad de las tradiciones se radicaliza si visualizamos un diálogo entre las formas de vida en el *Aleph*, allí a lo mejor no hay un “vencedor” ni una perspectiva más *plausible*. Pero si contemplamos el diálogo desde la historia -su escenario real- el panorama puede cambiar.

En los períodos de transición de una cosmovisión a otra - de un *paradigma* a otro, diría Kuhn - hemos asistido a conflictos *reales* de interpretaciones rivales.²³ No hay duda que, en ocasiones, el poder y la violencia han tenido su cuota de participación, pero de lo que aquí

²² Es claro que las afirmaciones de Wankún sobre Hegel son más que discutibles para aquel que conoce mínimamente textos como la *Fenomenología* o la *Filosofía del Derecho*. Es evidente que la dialéctica de la *Aufhebung* no es una “fusión dialéctica” (?) y que la universalidad hegeliana no es formal ni prescinde de las diferencias; lo *particular* es un momento del *concepto*. En cuanto a la cita del prólogo a la “Filosofía del Derecho”, está sacada de su contexto, además de estar mal traducida. Simplemente sus comentarios y críticas no resisten una primera lectura de la obra hegeliana.

²³ Esta manera de entender las cosas se remonta a la obra de Kuhn “The Structure of Scientific Revolutions”(2^{da}. ed. Chicago, University of Chicago Press, 1970) y continuado luego con lucidez en MacIntyre, A. “Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science” (The *monist*, 60(4), 1977, pp. 453-472) y en Taylor, Charles “La explicación y la razón práctica” op.cit.

se trata es de juzgar las crisis teóricas desde el punto de vista de las narrativas. El punto crucial se hace inteligible cuando interpretamos el conflicto de tradiciones en términos de una narrativa mayor, de tal manera que podamos comprender el paso de A a B como una *ganancia*, imposible en términos de un movimiento inverso; se trata, por supuesto de narrativas situadas articuladas por los interlocutores del debate, son ellos los que interpretan las transiciones. En el caso de la dignidad humana - o la libertad - podemos entender la narrativa del paso de la dignidad restringida de los griegos a la idea de dignidad universal de los cristianos y modernos como un “progreso” (en términos amplios). No es que el griego no valore la dignidad - no hay inconmensurabilidad radical - sino es que hace *excepciones*: desde nuestra cosmovisión moral podemos preguntar al griego (o al neo-nazi si preferimos actualizar el diálogo) en virtud de qué consideraciones justifican esas excepciones. Posiblemente estas no puedan ser justificadas en una discusión y podamos así comprender nuestra perspectiva *no discriminatoria* como más completa. La conversión de los griegos en tiempos de San Pablo, así como la disposición de los nazis a ocultar sus crímenes y a no pronunciarse abiertamente en contra del derecho a la vida parecen confirmar esta tesis.

III.- Reflexiones finales

Presentada mi posición, Wankún podría objetarme que no he ofrecido una *fundamentación* a mi punto de vista acerca de la inseparabilidad de la razón práctica y las formas de vida. Y tendría razón si es que “fundamentar” significase pensar en términos de razonamientos *a priori* o buscar meta-criterios, si yo lo hiciera sería un ilustrado. Mi pretensión es más modesta: prefiero tomar en serio los modos de vida y las creencias de los actores reales inscritos en escenarios de vida reales y describir y examinar fenomenológicamente los presupuestos conceptuales presentes en nuestros debates morales; me interesa más reinterpretar críticamente mis tradiciones de pensamiento que salir de ellas. Pero, adicionalmente, esta visión de la ética pretende recordarle a la Ilustración y a sus discípulos que - para decirlo con Oakeshott - los lenguajes de la moral no son creación de los gramáticos sino de los hablantes. Y con esto no se renuncia a la *racionalidad* ni a la *argumentación*.

A lo que sin duda esta perspectiva renuncia es a pretender que existe una solución final a los conflictos de interpretación en ética, teoría social o cualquier otro tema de preocupación humanos. En términos hermenéuticos, renunciar a la contingencia y a la temporalidad no es posible sin cometer *hybris*, pues supone acceder a una ficticia vida suprahumana o a una forma de racionalidad práctica que borra de un plumazo todo el conjunto de elementos y conflictos que configuran la praxis concreta, así como los contextos de valor y de creencias en los que nuestros juicios morales cobran sentido. Justamente aceptar reflexivamente la fragilidad y el carácter situacional de la vida humana en comunidad es lo que lleva a las tradiciones a repensarse en su historicidad y *eo ipso* a *vivificarse* a través de la crítica immanente y la tematización de sus conflictos internos e interculturales.

Esto último, sin duda, supone exigencias que van más allá de la dimensión especulativa en la reflexión sobre lo ético. Es necesario pasar - siempre en los dominios del concepto - de la *epistemología de la moral* a la *filosofía del Derecho* y a la *filosofía política*. Los bienes fundamentales de la cultura moderna se encarnan en prácticas e instituciones que requieren ser pensados tomando en cuenta la historia y los valores que las sostienen. En las sociedades democráticas se presentan problemas específicos que requieren ser esclarecidos conceptualmente en y desde la democracia. ¿Qué valores tendríamos que privilegiar cuando hay un conflicto entre los derechos individuales y por ejemplo, la supervivencia de alguna cultura?. La armonía teórica entre igualdad y diferencias que defiende Wankún tiende a tambalearse: no es suficiente señalar que debe existir una "necesaria tensión" entre ambas, *hay que describir conceptualmente esa tensión*. Esos son problemas que nuestra época plantea a la ética.

Es necesario pues, que nuestros conceptos no se sustraigan a una *mediación phronética* que nos permita entender la racionalidad de nuestras instituciones -y de nuestros espacios públicos en general - sin perder de vista nuestras visiones de la vida buena y la complejidad de nuestros modos de ser y de actuar en tales espacios. Esta tesis tampoco es un hallazgo, es tan antigua como la *Ética nicomáquea*, pero estas ideas arrojan luces respecto de uno de los peligros del universalismo abstracto, expresado en la búsqueda de aquella universalidad meramente formal que renuncia a particularizarse históricamente porque teme que con ello la universalidad misma que pretende constituir se vea sacrificada o contaminada con elementos que provienen de la experiencia. Llevada a su extremo más radical, esta actitud conduce a la construcción de una ética que o se convierte en impracticable, o que considera irrelevante a la acción frente a la voluntad que se somete al vacío formalismo de un deber puro. La razón práctica deja así de ser práctica. Pensada a la luz de esta radicalidad, se trata de una actitud que, curiosamente, "*deja las cosas como están*"²⁴ en tanto que - en nombre de su pureza y buenos deseos - desestima la posibilidad de objetivarse en formas de vida concretas, de tal forma que, como dice Hegel:

"No le resulta difícil mantenerse en la pureza, pues no *actúa*; es la hipocresía que quiere que se tomen los juicios por hechos *reales* y que demuestra la rectitud no por medio de actos, sino mediante la proclamación de excelentes intenciones."²⁵

²⁴ Wankún, op.,. Cit. P.69

²⁵ Hegel, G.W.F. "Fenomenología del Espíritu". México FCE 1986, p.387. Ver el § 54 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel cfr. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Universidad 1995 p.158.