

# *La práctica social discursiva y la ética comunicativa: interpretaciones en pugna*

*Matías Parmigiani (UNC/Secyt)*

---

## *1. Introducción: A propósito del giro lingüístico*

Desde que el giro lingüístico marcara a fuego el destino de la filosofía, quizás no haya habido en Occidente pensadores más empeñados en tomar nota de las implicancias que esto tendría para el desarrollo de una ética que Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Partiendo de la convicción de que “llamamos ‘real’ a la existencia de los estados de cosas enunciados” (Habermas, 2002: 27) y no, por ejemplo, a las representaciones perceptivas o a ciertas entidades incomunicables (sentimientos, emociones, etc.), para estos autores semejante constatación debería traer aparejada consigo una consecuencia al nivel de cómo concebir la agencia humana. Además de equiparar la realidad de algo con su ‘enunciabilidad’, lo que el giro lingüístico demanda es una nueva normativa ética que, a la vez que re-signifique las condiciones de posibilidad de una acción entendidas en tanto que ‘contexto enunciativo’, lo vaya englobando todo hasta llegar al punto lógico en el que ya no haya manera de averiguar ‘cómo actuar’ que sea independiente de saber ‘qué decir’. La consecuencia que para la ética posee este reconocimiento de la centralidad de la práctica discursiva estriba en que la operatividad de cualesquiera principios morales, antaño ligada a una filosofía cuyo pedestal descansaba en el sujeto, debe sopesarse ahora en relación a una realidad ‘intersubjetiva’ descentrada por el lenguaje. De allí que incluso la moralidad particular de un sujeto individual no pueda obtener justificación sino a partir de principios que componen lo que cabría denominar una verdadera ‘ética comunicativa’.

Distanciándose de la metafísica kantiana y de una racionalidad comprendida en los términos de la relación sujeto-objeto, Karl-Otto Apel se ha expresado así sobre la fundamentación de la ética comunicativa:

*...la ética del discurso pragmático-trascendental... no necesita recurrir a presupuestos metafísicos, por cuanto apela solamente a la posible reflexión del que argumenta sobre aquellos presupuestos de la argumentación que no pueden ser negados sin cometer una autocontradicción performativa. Así, la razón aquí no es más hipostasiada como una entidad metafísica sino, por así decir, operacionalizada por medio del recurso a lo que cada participante posible del discurso puede practicar consistentemente, siendo éste el criterio trascendental de un tipo de racionalidad comunicativa, pero culturalmente independiente. En este respecto, los valores comunes asumidos de las diferentes culturas pueden ser sólo transformados en normas vinculantes de una ética universal si, siendo expuestos a un discurso práctico, pueden resistir la prueba del principio de consenso de la ética del discurso, según el cual las probables consecuencias de su obediencia deben ser aceptables para todos los que pueden ser afectados por ellas (Apel, 1999: 15).*

Como lo que haré a continuación (véase el apartado 3) será considerar la crítica que Seyla Benhabib ha dirigido al modelo consensual de la ética del discurso, aquí pasaré por alto la forma en la que Apel formula la prueba de universalización. Donde quisiera dirigir la atención es, en cambio, en la condición básica que viene a estipular la ética discursiva. ¿Por qué la vinculación hacia una norma habría de depender necesariamente

de nuestra ‘exposición a un discurso práctico’ en calidad de oyentes y razonadores? ¿Acaso no es posible que actuemos éticamente aún cuando, en estricto sentido, no estemos haciendo empleo de una comunicación propiamente discursiva?

## 2. *Ética y naturaleza*

Las investigaciones antropológicas y la psicología cognitiva suelen recordarnos que lenguajes los hay de los más diversos tipos. Louis Herman, un psicólogo cognitivo que hacia fines de los sesenta empezó a investigar las habilidades de los delfines tursiones o toninas, realizó constataciones sorprendentes. Los delfines no sólo se mostraron capaces de dominar lenguajes de señales creados por seres humanos. Una película de Herman revela además que dos de los delfines estudiados, *Akeakamai* y *Phoenix*, llegaron a ejercitar ciertas dinámicas no solicitadas por los entrenadores con un grado tal de sincronía que explicarlo requirió postular el empleo por parte de estos delfines de un sistema de señales independiente relativo a su especie (Cf. Morell, 2008: 20). Pero la cuestión no es si entre los animales, dada su capacidad comunicativa, se verifica algún tipo de conducta ética. Lo que debería inquietarnos es, más bien, si en las formas de trato que instituímos con ellos, con el medioambiente o aún con nuestro propio cuerpo, formas en las cuales la articulación discursiva es casi inexistente, por lo menos no se patentizan los indicios de un código moral minimalista. Según la hipótesis que me acompañará en estas páginas, ya no cabe sostener que porque la acción ética requiera de la comprensión lingüísticamente articulada y venga de tal forma mediada, ella vaya a constituir consecuentemente una acción discursiva. *Entender qué hacer*, incluso en relación a ciertas entidades como los animales o nuestras propias emociones, puede implicar necesariamente una mediación lingüística; *lo que hagamos*, en cambio, aún *a posteriori* de que pongamos sobre la mesa las mejores narrativas intencionales, las coligamos y lleguemos a un acuerdo hermenéutico respecto de lo que significa o del valor que posee, siempre esconderá un costado ontológico irreducible al discurso.<sup>1</sup>

Adorno y Horkheimer utilizaron la categoría de la ‘indisponibilidad de la naturaleza subjetiva’ a fin de referirse, en palabras de Habermas, a “los límites del proceso que torna epistémicamente disponible la subjetividad” (Habermas, 2006: 207). Tanto en lo que atañe a la subjetividad humana como a ‘lo no-idéntico’ de la naturaleza, ellos notaron la presencia de un resto inasequible al conocimiento tradicional, identificado en su época con la forma de pensar científico-instrumental. En la *Dialéctica de la Ilustración*, la crítica a la que sometieron el pensar conceptual en general y la razón instrumental característica del capitalismo tardío hubo de conducirlos ulteriormente a postular un entendimiento centrado en el elemento mimético. Pero esta deducción no se realizó sin cierto apresuramiento. Como lo notó posteriormente la filosofía post giro lingüístico, Adorno y Horkheimer no habrían reparado en el potencial virtualmente liberador contenido en el propio lenguaje, el cual, en virtud del significado abierto e indeterminado de las palabras, se halla lejos de poder retrotraerse a propósitos de dominación de la realidad (Cf. Wellmer, 1993). Este error, sin embargo, no debe evitar que apreciemos la virtud principal de su descubrimiento: las experiencias no lingüísticamente articuladas existen y la ética, como reconoceré más tarde, tiene mucho que aprender sobre ellas. Las manifestaciones artísticas como la música o la pintura, a través de su potencial mimético, a veces nos regalan, como lo vieron Kant y Schiller, la experiencia más plena de la libertad y nos anticipan el reinado de lo ético.

---

<sup>1</sup> Para una interpretación en clave heideggeriana de esta afirmación, recomiendo los excelentes artículos de Charles Taylor “Lichtung o Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein” y “Heidegger, el lenguaje y la ecología”, ambos recopilados en ‘Taylor, 1997’.

Por eso, de tener que resumir el objetivo principal que persigo en este trabajo, diría que se trata de situar la práctica social discursiva y la ética comunicativa que la sostiene en el lugar exacto que debería corresponderles en el diseño de una teoría ética. Desde mi punto de vista, aunque este lugar es importante, dista de ser aquel que le tenía asignado la filosofía que se apoya en el giro lingüístico. El concepto que me guiará en este recorrido será el de ‘autonomía’, tan mentando por cierta tradición liberal de pensamiento. Como intentaré demostrar, no es ni interpretándola bajo la noción de consenso –tal la movida de Apel y Habermas –ni interpretándola en tanto que presupuesto contenido en la propia práctica discursiva –tal la movida de Benhabib –que lograremos conservar la totalidad de caracteres que, a mi juicio, le otorgaban a la idea de autonomía el significado regulativo práctico tan bien adjudicado por Kant pero que su filosofía centrada en el sujeto y en una metafísica dualista no hubiera alcanzado a fundamentar. Tras explicar por qué fallan estos intentos, defenderé un concepto de ‘autonomía’ extra-discursivo que, al tiempo que reconozca el rol crucial que la práctica comunicativa desempeña en el trato que los seres humanos nos prodigamos unos a otros, sea al mismo tiempo receptivo de la existencia de otras instancias de acción. El giro lingüístico pretendió descentrar la ética del dominio del sujeto. El giro que yo propongo pretende en alguna medida descentrar la ética del dominio exclusivo del discurso.

### 3. *El presupuesto de autonomía*

Seyla Benhabib ha planteado una crítica desde mi punto de vista acertada al modelo normativo de acción comunicativa defendido por Apel y Habermas. En su opinión, el consentimiento requerido por este modelo en particular, y supongo también que por el de otros modelos en general, “por sí solo nunca puede ser criterio de nada, ni de la verdad ni de la validez moral; más bien, la racionalidad del procedimiento para alcanzar acuerdo es la que siempre tiene interés filosófico” (Benhabib, 2006: 52). Para Benhabib, lo que cuenta y otorga validez a una norma o principio moral no es la aceptabilidad general que pueda alcanzar *como resultado* de un proceso discursivo, sino su *conformidad* con los principios que regulan “una conversación moral con final abierto” (Ibíd.: 53). En este sentido, el diálogo, que para Apel y Habermas no pasaba de ser una instancia necesaria e importante en la búsqueda de la verdad moral, se ha transformado para Benhabib en algo mucho más fundamental, puesto que ahora, concebido en su forma ‘abierto’ y ‘permanente’, es él mismo el que viabiliza la condición de universalidad proclamada por Kant para la moralidad de una máxima.

Sin embargo, en otro aspecto, los modelos de una y otros se parecen. Para Benhabib, lo que garantiza la apertura y permanencia del diálogo es la presuposición de que en él sólo participan, en palabras de Cohen, “individuos autónomos con la capacidad de cuestionar cualquier consenso dado desde un punto de vista *principista*” (Ibíd.: 130). La ética comunicativa, piensa además Benhabib intentando llenar un vacío advertido en las visiones tradicionales de la misma, debería ampliarse hasta el punto de que este presupuesto comenzara a regir nuestro trato con los infantes y discapacitados. Así escribe en una nota curiosa:

Toda comunicación con un infante presupone contrafácticamente que ese infante es un ser que debe ser tratado como si tuviese necesidades e intenciones plenamente desarrolladas. Diría que lo mismo vale para nuestra relación con los discapacitados y los mentalmente enfermos. En la crianza, en la atención de los enfermos, en el cuidado de personas y en la educación siempre estamos presuponiendo contrafácticamente la igualdad y la autonomía

del ser cuyas necesidades estamos satisfaciendo o cuyo cuerpo y mente estamos cuidando, curando o capacitando (Ibíd.: 75).

Tenemos mucho por aprender de los discapacitados y de los infantes, como también tenemos mucho por aprender de los demás seres que habitan nuestro planeta. Durante mucho tiempo, la ética ha desconsiderado el valor de semejante premisa y trabajos como los de S. Benhabib o P. Singer tienen el coraje de recordárnoslo. Amigarnos con lo extraño y desconocido, con lo marginado y excluido, debería ser de aquí en adelante, me atrevo a decir, la misión principal de la ética. Sin embargo, esta suerte de sobredosis de racionalismo que invade a la ética comunicativa y le impide depositar su mirada sobre lo que sucede en ámbitos heterodoxos, por llamarlos de alguna manera, no debe hacernos caer en un racionalismo de otro tipo. En mi opinión, esto es precisamente lo que sucede cuando pasamos *de* sugerir que la predisposición al aprendizaje debe ir íntimamente ligada al diálogo abierto y permanente cuando este puede efectivamente ser el caso *a* adoptar la perspectiva de que todas nuestras relaciones deberían regirse por los mismos principios que satisfacen los diálogos efectivos.

Benhabib no parece notarlo explícitamente pero incluso los tratos y las relaciones orientados hacia el diálogo abierto y permanente son incapaces de articularse en todos los casos de la misma manera. Difícilmente lo que hagamos respecto de un niño de cuatro años revoltoso y con déficit de atención obtenga frutos maduros siguiendo un procedimiento que resulta recomendable respecto de una niña de doce sensible y paciente. Desde ya, la orientación hacia el diálogo debería estar presente en cualquiera de las acciones que emprendamos para tratar ambos casos. Pero el presupuesto de racionalidad supuestamente contenido en el propio discurso, aplicado sin ton ni son, resulta de una insipidez reprensible. Además de que no nos otorga las herramientas adecuadas para actuar, tampoco nos ofrece un criterio para discernir cuándo ha llegado el tiempo en que ciertas formas de comunicación y aprendizaje han reunido las condiciones para adquirir una apertura verdaderamente dialogal. Para Benhabib, el error de la tradición ha consistido en haber presentado la ética comunicativa, una teoría cognitivista, como un racionalismo ético (Ibíd.: 68). Desde mi punto de vista, Benhabib vuelve a caer en este racionalismo del que ha querido apartarse cuando concede la validez absoluta del presupuesto autonómico contenido en el discurso comunicativo.

#### 4. *Autonomía efectiva, dignidad personal e inclusividad*

Para comenzar a hacer valer una versión de la ética comunicativa que desafíe interpretaciones como las precedentes, es fundamental que comprendamos que la ‘autonomía’ no puede seguir operando como si se tratara de un *presupuesto* que debe regir la práctica social del discurso. Los individuos ya no podrán ser incluidos en las instancias dialógicas *como si* se trataran de ‘individuos autónomos’. La práctica social discursiva posee un valor *prima facie* no porque haga *como que* los diferentes actores que participan en ella se consideren seres autónomos y capaces. Históricamente, es probable que este tipo de presuposiciones hayan surtido algún efecto positivo.<sup>2</sup> Pero la

---

<sup>2</sup> La literatura, en cambio, sabe de otros ejemplos. Aunque hay cierta discordancia entre los comentaristas de Shakespeare acerca de si Hamlet se halla fuera de sus cabales o meramente actúa *como si* se tratara de un loco, lo cierto es que la verdad que oculta, producto quizás de los desvaríos nocturnos que lo acercan a la figura paterna, sólo logrará revelarse cuando la se narre a través de una ficción montada como espectáculo. La obra de teatro dirigida por Hamlet cumple el cometido de ‘decir algo’ aún cuando no se presuponga referencial, cumple el cometido de ‘hacer surgir una verdad’ aún cuando se presuponga ficticia y, lo que es más importante, la obra llega incluso a ofender a un público, lo cual es curioso tratándose su autor de un personaje fuera de quicio, alguien a quien, si siguiéramos la sugerencia de

vinculación entre la *verdadera autonomía* y la *autonomía presupuesta* por el propio discurso no deja de ser contingente. A la postre, podría ser que el mismo discurso se encargara de moldear ciudadanos autónomos por una vía distinta, en especial aún cuando no les reconociera a muchos de los partícipes de la práctica la calidad de agentes libres.

Rechazados el criterio consensual de verdad y el presupuesto de autonomía incorporado al discurso dialógico, ¿qué principio estaría en condiciones de servir de guía práctica para determinar la validez de los principios morales? En mi opinión, el único valor que puede superar la trivialidad de las opciones anteriores sin caer en la incoherencia viene a ser el de *inclusividad*. Habermas, por ejemplo, apela explícitamente a él cuando dice que “la práctica de la argumentación apunta ya de origen precisamente” hacia el “valor límite de la inclusión completa” de perspectivas (Cf. Habermas, 2003: 53). Mientras más inclusiva sea una práctica, menos posibilidades habrá de subestimar consideraciones de relevancia en la prosecución de cualesquiera propósitos, incluso de aquellos que pudieran ser formulados por individuos con racionalidades distorsionadas.

El valor de inclusividad suele asociarse al modo como proceden ciertas clases de organizaciones cerradas ancladas en sistemas normativos consuetudinarios. De algunas iglesias o logias, por ejemplo, se dice que satisfacen este valor cuando, mediante el propósito de transmitir cierto mensaje o doctrina, van expandiendo su círculo incorporando nuevos acólitos. De acuerdo a *modus operandi* devenidos estándares, lo que se modifica en esta expansión es la dimensión del círculo, mas rara vez el contenido del mensaje. Por contrapartida, la inclusividad que aquí deseo rescatar no debe entenderse *en este* sentido restringido. Abrazar la inclusividad, tal como yo lo veo, debería implicar, además de la expansión natural que todo proceso inclusivo conlleva, una firme voluntad por parte de los integrantes del círculo doctrinario, por ponerle un nombre, de transformar los propios ideales cada vez que los destinatarios de un nuevo mensaje ofrezcan razones con firme poder de convicción.

Para la teoría de la acción comunicativa como la interpretan Habermas y Benhabib, tal cosa vendría garantizada precisamente por el presupuesto de autonomía contenido en el propio proceso dialógico. Habermas y Benhabib parecen pensar que evitaremos cerrarnos sobre nosotros mismos si suponemos que el resto o los otros tienen algo importante que decir. Sin embargo, en mi opinión, reconocer el deber de consultar opiniones ajenas a las nuestras es perfectamente compatible con una incertidumbre manifiesta acerca del grado de autonomía o inteligencia de nuestros potenciales interlocutores. Más aún, diría que en muchos casos esta incertidumbre actúa precisamente como el acicate cognitivo que nos impulsa a abrir nuestro círculo. Como lo puso el matemático David Hilbert, del famoso *ignoramus* sólo debería seguirse: “*wir müssen wissen, wir werden wissen*”. Por eso, creo que sostener que si cierto tipo de opiniones deben ser consultadas, esto se debe a que se les reconoce una dignidad derivada del valor de autonomía presupuesto, es una hipocresía que no hace más que ocultar el carácter real de las discusiones prácticas y los pensamientos que verdaderamente se generan en su seno y que acompañan las deliberaciones a fuero interno. La gente a menudo adjudica idioteces a terceros o se niega a creer que determinados caracteres personales puedan respaldar argumentos coherentes. El mundo,

---

Strawson (véase “Libertad y resentimiento”), no deberían corresponderle nuestras actitudes reactivas convencionales. De modo que para Shakespeare, a diferencia de lo que pudieran mostrar ciertos sucesos históricos, las mejores presuposiciones pragmáticas constituyen a menudo presas fácilmente manipulables al servicio de propósitos no declarados.

además, está repleto de idiotas e insensatos. ¿Por qué habríamos de reconocerles a todos una dignidad que no se han sabido ganar?<sup>3</sup>

Crear que ‘Watergate fue una invención de los medios’ o que ‘el semitismo infecta el mundo como un virus contagioso’ constituyen ideas insensatas desde todo punto de vista. Contradicen la mejor evidencia empírica de que disponemos y no guardan coherencia con el cuerpo de creencias que configuran las instituciones que gozan de mayor credibilidad. Aún a pesar de esto, existen muchos sujetos empeñados en justificarlas. En mi opinión, la verdad, la autonomía y el valor intrínseco de una cosa, lo que demanda respeto, no pueden concebirse por separado. Esto significa, entre otras cosas, que la verdad ingresa en la definición de ‘autonomía’ y que quien no es veraz mal puede ser autónomo. Las recomendaciones de Habermas, por el contrario, aparentemente sugieren que algo como el *valor intrínseco* de una creencia (aunque, desde ya, no su *verdad*) se deriva del presupuesto de autonomía que gobierna la práctica social discursiva. Por lo mismo, incluso la insensatez manifiesta merecería nuestro respeto si el sujeto que la produce se presupone autónomo.

De acuerdo con mi planteamiento, en cambio, el respeto sólo puede derivarse de la autonomía efectiva, no de la autonomía presupuesta. Y la verdad, como otros tantos atributos que constituyen condiciones necesarias de la autonomía, es, *por lo menos en ausencia de otras consideraciones adicionales*, lo único que puede tornar a una creencia en digna de respeto.<sup>4</sup> Alguien puede ser veraz sin ser autónomo (puede, por ejemplo, ser como el personaje de Shakespeare y tratarse realmente de un alucinado con una verdad para contar), pero alguien que no es veraz no es autónomo y punto (en el caso de Hamlet, esto no está en discusión). Todo lo cual, desde luego, no desestima el hecho de que aún las creencias insensatas debieran aceptarse en el foro deliberativo y de que mal podríamos llegar a implementar medidas coercitivas contra quienes manifiestan ciertas formas de insensatez. La participación en la práctica de argumentar, de dar y recibir razones, posee un determinado valor sólo porque suponemos no trascendentalmente que la práctica misma propende a la autonomía. Desde esta óptica, no debe descartarse que incluso la participación insensata pudiera encerrar *algún* valor, aunque ella, tomada en sí misma, no se considere indicio de una autonomía efectiva ni merezca de nuestra parte *exactamente* ‘respeto’.

En el extremo opuesto de esta perspectiva se halla otra en la que se inscriben autores como el argentino Carlos Nino y que está obligada a reconocer que “aún en las acciones de un nazi convencido puede haber algún valor” (Nino, 2007 a: 234). Para autores como Nino, además, defender que la autonomía de un sujeto o su compromiso con un cierto ideal de autorrealización personal podrían ser alcanzados a través de procedimientos o

---

<sup>3</sup> Para un escepticismo semejante en lo tocante a determinadas atribuciones valorativas, véase ‘Ignatieff, 2003: 76’: “El problema con estas afirmaciones es que no son claras, sino controvertidas. No son claras porque confunden lo que se desea que sean los hombres y las mujeres con lo que sabemos que son en la práctica. A veces, los hombres y las mujeres se comportan con extraordinaria dignidad, pero esto no es lo mismo que afirmar que todos los seres humanos poseen una dignidad innata; ni siquiera que poseen la capacidad de mostrarla”.

<sup>4</sup> Subrayo ‘por lo menos en ausencia de otras consideraciones adicionales’ en razón de que por ejemplo ciertas creencias sobre sucesos no probados, fundamentalmente las basadas en la fe (‘Dios es uno y trino’, ‘Maria fue concebida sin pecado original’, etc.), difícilmente admitan falsación. Otras, en cambio, como la creencia de que Dios creó el mundo en siete días o la de que los primeros habitantes de la tierra fueron Adán y Eva, si bien tampoco versan sobre sucesos probados, sí admiten falsación. De hecho, muy pocos religiosos estarían hoy dispuestos a formularlas con seriedad sin esperar del público un dejo de sorna. Pero también existen otras consideraciones significativas en danza. Pensemos por ejemplo en el caso del maestro que, para poner a prueba a sus alumnos, les dice que ‘la tierra es el centro del universo’. Podemos estar en desacuerdo en lo que respecta a la aplicación de ciertos procedimientos educativos, pero dudo que alguien le reprocharía al maestro hacer gala de una ignorancia contagiosa.

acciones que prescindan de esta autonomía o de este compromiso, implicaría involucrarse en una posición auto-frustrante. Tal, por ejemplo, el pecado cometido por las políticas perfeccionistas que “buscan imponer lo que sólo puede aceptarse espontáneamente” (Nino, 2007 b: 57), como el patriotismo o la religiosidad.

No obstante, incluso suponiendo que fuera cierto que *históricamente* no ha existido otro procedimiento superador de la práctica de la argumentación discursiva al objeto de arribar a creencias verdaderas (y, en virtud de esto, al objeto de arribar a una de las condiciones más importantes que definen la autonomía personal), no es contradictorio en modo alguno pensar que bien podrían existir, haber existido o llegar a existir otras prácticas capaces de propender hacia otros aspectos o aún el mismo de la propia autonomía. ¿En dónde reside la inconsistencia de sostener que alcanzamos la autonomía o la espontaneidad por vías que no las incluyen?

Cuando depositamos nuestra mirada, por ejemplo, en el interior de las instituciones penales y educativas, descubrimos que algo parecido a esto es lo que sucede. En estas prácticas, claramente transformamos a ciertos sujetos en destinatarios directos de procedimientos ciertamente incompatibles con su *supuesto* estatuto autonómico. Desde ya, muchos podrán argüir que el castigo, a diferencia de la enseñanza, opera mediante la fuerza y no mediante la razón. Sin embargo, esto podría no ser sino el producto de otro prejuicio milenario. Después de todo, ¿no es verdad, como dice Williams, que lo más habitual es que los alumnos se introduzcan en la educación bajo algún tipo de coerción? Además, recalca el mismo autor:

La idea misma de una conversación que llega como un resultado, pero que no implica poder de ningún tipo (como el poder persuasivo, y de hecho la fuerza del argumento, como se denomina correctamente), se basa una vez más en la radical y mal concebida distinción, habitual en las tradiciones platónica y kantiana, entre razones y causas, o entre razón y deseo (Williams, 2006: 218).

Y lo mismo parece decir Richard Rorty cuando sugiere que abandonemos la distinción ‘espíritu-naturaleza’, al igual que otras distinciones asociadas a ella (Cf. Rorty, 1995: 319).<sup>5</sup> Si lo que notan estos filósofos es cierto, entonces tanto el castigo como la educación podrían contar entre los procedimientos susceptibles de propender, en contra de lo que Nino sostiene, hacia la autonomía por vías no-autonómicas.<sup>6</sup>

## 5. Conclusión: Al rescate de la historia

En síntesis, coincido con los liberales procedimentalistas al asignar un valor inconmensurable a la práctica de la discusión en el proceso de hacernos más veraces y rectos. Sin embargo, a diferencia de ellos, no puedo aceptar que este valor venga dado por un argumento trascendental basado en presupuestos pragmáticos. Justificados están, desde luego, los liberales procedimentalistas que constataron la necesidad de apelar a

---

<sup>5</sup> En perfecta consonancia con Williams, afirma Rorty en “La justicia como lealtad ampliada”: “Si dejamos de pensar en la razón como una fuente de autoridad, y pensamos en ella simplemente como un proceso de consecución de acuerdos mediante la persuasión, entonces la dicotomía platónica y kantiana entre razón y sentimientos comienza a desvanecerse” (Rorty, 1998: 121).

<sup>6</sup> De nuevo, ha sido el propio Bernard Williams quien de modo magistral ha sabido enfatizar el carácter hipócrita que a menudo tiñe a la institución de la moralidad. En *La ética y los límites de la filosofía* expresó: “La pureza de la moralidad, su insistencia en abstraer a la conciencia moral de otras clases de reacción emocional o de influencia social, oculta no sólo los medios a través de los cuales trata con los miembros transgresores de su comunidad, sino también las virtudes de esos mismos medios” (Williams, 1997: 244).

determinados presupuestos pragmáticos de las prácticas discursivas con el objeto de dotar de orden epistémico a nuestro sistema de creencias. No parecen estarlo, en cambio, al sostener que el valor de tales presupuestos pragmáticos sea conferido por argumentos del estilo trascendental.

En *Tras la virtud*, A. MacIntyre postula un posible mundo imaginario “en el que el lenguaje de las ciencias naturales, o por lo menos partes de él, continúa siendo usado, pero en grave estado de desorden” (MacIntyre, 2004: 14). En ese mundo,

los hombres usarían expresiones como ‘neutrino’, ‘masa’, ‘gravedad específica’, ‘peso atómico’ (...) pero muchas de las creencias implícitas en el uso de esas expresiones se habrían perdido y se revelaría un elemento de arbitrariedad y también de elección fortuita en su aplicación que sin duda nos parecería sorprendente (Ibíd.).

Adelantemos la hipótesis –continúa MacIntyre –de que “en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario que he descrito” y lo está debido a que todo lo que poseemos son ‘fragmentos de un esquema conceptual’ a los que les faltan ‘los contextos de los que derivaba su significado’ (Ibíd.: 15). ¿Qué podemos hacer para reencontrarnos con esto que se ha perdido? Debido a que todas nuestras teorías semánticas adolecerán de los mismos defectos lingüísticos, se desprende al menos una certeza: “el análisis filosófico no nos ayudará” (Ibíd.). MacIntyre infiere que el único “prerrequisito para entender el estado de desorden en el mundo imaginario sería el de entender su historia” (Ibíd.).

Tal vez la plausibilidad de la hipótesis presentada en *Tras la virtud*, se objetará, dependa sobremanera de un enfoque manifiestamente parcial sobre la realidad. Pero nada de malo habría en ello. En *El cuaderno azul*, Wittgenstein comparó la filosofía con la actividad del bibliotecario y sostuvo:

Algunos de los mayores logros de la filosofía sólo podrían compararse con el hecho de coger algunos libros que parecían tener que estar juntos y colocarlos sobre estantes diferentes, no siendo definitivo sobre sus posiciones más que el hecho de que ya no están uno al lado del otro (Wittgenstein, 1968: 75-76).

La solución de un problema muchas veces irá aparejada de una reformulación de los términos en que estaba planteado o del nuevo marco en que se lo coloque (Cf. Ibíd.).

Consecuentemente, interpretada la práctica social del discurso moral a través del registro de MacIntyre, esto es, como un conjunto de actos enunciativos de performatividad variable y significación vaga e indefinida, uno supone que parte de la respuesta a la pregunta sobre cómo deberíamos conducirnos respecto de nuestros congéneres habría de buscarse en los reducidos marcos significativos proporcionados por las tradiciones señeras. En lo que a mí respecta, sin embargo, debo señalar que la esperanza de MacIntyre de hallar un contexto socio-cultural lingüísticamente esclarecedor suena desencaminada. Incluso en su significación originaria, es dudoso que conceptos como los de ‘virtud’ o ‘autonomía’, tan centrales en nuestras prácticas morales, hayan poseído alguna vez una definición unívoca e invariable.

Quizás una visión compartida del mundo pero adosada a una pretensión moralizante bastante más modesta estuviera encerrada en el famoso *dictum* de Schiller, aquel que reza: “*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*”. Lejos de los liberales procedimentalistas, pues, y a una precavida distancia del conservadurismo de MacIntyre, el *dictum* de Schiller pareciera contener una indeterminación semántica virtualmente liberadora. Si la historia resulta ser el tribunal que goza de mayor sabiduría para demostrar los aciertos y las equivocaciones, las virtudes y los vicios y los valores y

los desvalores que encierran las prácticas y las instituciones, entonces los presupuestos pragmáticos como el valor de autonomía, por ejemplo, obtendrán valor *hic et nunc* y no *semper et ubique*. La inclusividad, por otro lado, tampoco adquiere fundamento por vía de un argumento trascendental. Es la historia narrada y descubierta la que expande nuestro círculo hermenéutico y lo hace más inclusivo, esa misma historia que siempre se compondrá de miradas opuestas y refutaciones en progreso continuo.

## Referencias

- Apel, Karl Otto (1999): “La globalización y la necesidad de una ética universal”, en Michelini, Ortiz, Pérez Zavala (eds.), *Erasmus: Revista para el diálogo intercultural* (Año 1, N° 1), pp. 7-28.
- Benhabib, Seyla (2006): *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Gedisa, Barcelona.
- Habermas, Jürgen (2003): *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Paidós Studio, Buenos Aires.
- (2006): *Entre naturalismo y religión*, Paidós Básica, Barcelona.
- Ignatieff, Michael (2003): *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós Estado y Sociedad, Barcelona.
- MacIntyre, Alesdair (2004): *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.
- Nino, Carlos S. (2007 a): *Ética y derechos humanos*, Astrea, Buenos Aires.
- (2007 b): *Derecho, moral y política II*, Gedisa, Buenos Aires.
- Morell, Virginia (2008): “Mentes animales”, en *National Geographic* (Marzo de 2008, Vol. 22, N° 3), pp. 2-27.
- Rorty, Richard (1995): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- (1998): *Pragmatismo y acción*, Paidós, Barcelona.
- Taylor, Charles (1997): *Argumentos filosóficos*, Paidós Básica, Barcelona.
- Wellmer, Albrecht (1993): *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid.
- Williams, Bernard (1997): *La ética y los límites de la filosofía*, Monte Ávila Editores, Venezuela.
- (2006): *Verdad y veracidad*, Tusquets, Barcelona.
- Wittgenstein, Ludwig (1968): *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid.