

ÉTICA Y ONTOLOGÍA

- La formación de la conciencia crítica en el equilibrio reflexivo -

Aníbal Fornari

CONICET - Facultad de Filosofía UCSF

1. Unilateralidad del parámetro epistémico en ética

La polarización actual del escenario ético-filosófico refleja la sustitución del plexo referencial ontológico -que es un más allá de sí mismos, del narcisismo de la conciencia, hacia lo superior, más potente e interpelante, aunque menos manejable- por una horizontalidad epistemológica más manejable. La fuerza seductora de esta sustitución consiste en aportar un ulterior grado de claridad y de decidibilidad “científica” a la vida moral, aunque al precio de que ese manejo del criterio de la moralidad, otorgado por la referencia de todas las obligaciones a un principio epistémico único, excluya o relegue a un plano moral inferior a exigencias y ámbitos antropológicos e históricamente importantes de la reflexión ética. Charles Taylor observa bien la convergencia de elementos muy poco “críticos” en este seductor arrastre y recorte ejercido sobre la ética por parte de la epistemología. “Primeramente, un temperamento moral que ubica a las cuestiones de justicia (formalismo) y de benevolencia (utilitarismo) por sobre todas las demás, a punto tal de hacer de ellas el todo de la ‘moralidad’ propiamente dicha; luego y correlativamente, una polarización sobre las obligaciones hacia los otros: la moralidad es relativa al ‘deber’; finalmente, en consecuencia con lo precedente, una claridad sin prece-

dentes en los asuntos morales: primero porque los límites de la moralidad están determinados de modo neto y, segundo, porque los problemas puestos dentro de esos límites pueden ser resueltos mediante un procedimiento definido”¹ Pero la cuestión no sólo está en que se suprimen o relegan aspectos importantes sino también, y sobre todo, en que esa reducción epistémica, restrictiva del horizonte nutriendo de la moralidad, socava la consistencia del mismo criterio *puro o neutro* de universalización. Es el desgaste propio de lo que se tiene a la mano como principio operatorio disponible.

El utilitarismo, por un lado, muestra que toda una vasta gama de intuiciones morales y de sentimientos obligantes no son más que modos de realización de un objetivo relativo único, tal como el mayor bienestar del mayor número, a nivel de satisfacción de necesidades y de logro de una vida placentera, de la reducción del sufrimiento o de respuesta a preferencias sociológicamente mensurables. El utilitarismo pone de relieve el significado ético de ese objetivo universal-disponible al conectarlo con el sentimiento de “benevolencia”, el pretendidamente universal y estable recurso de la “buena voluntad” como inclinación a ayudar a nuestros semejantes a vivir y a realizarse en un nivel medio satisfactorio de preservación vital. Pero para ello tiene que suprimir o relegar como cuestiones confusas y epistémicamente poco manejables a las que emergen de las aspiraciones profundas del corazón y de la razón del yo, concernientes al destino personal, a la realización integral de la vida, a la felicidad exigente, al por qué vale realmente la pena comprometerse, amar y sacrificarse, sin que ello sea reducido a medios para un pretendidamente inagotable y amplio sentimiento filantrópico de “benevolencia” hacia un status vital, en realidad, herido de muerte. Estas demandas ontológicas

¹ Charles Taylor, *La libertad des modernes*, PUF, Paris 1997, pp. 288-289

de identificación exigente cuestionan a fondo la racionalidad del arreglo utilitarista de implantar un criterio biosocial reductivo de universalidad moral. John Dewey -más actual que nunca como expresión de la mentalidad dominante- manifiesta desembozadamente el tipo de censura existencial y teórica que tal operación exige: “Abandonar la investigación de la realidad y del valor absoluto e inmutable puede parecer un sacrificio, pero esta renuncia es la condición para comprometerse en una vocación más vital. La búsqueda de los valores que puedan ser asegurados y compartidos por todos, porque están conectados con la vida social, es una búsqueda en la que la filosofía no encontrará rivales sino cooperadores en los hombres de buena voluntad”². La quiebra de la tensión crítica entre ética y ontología en la base personal de la socialidad remite, sin embargo, bajo la pretensión de sacrificarla, a una ontología facticista implícita e inargumentada, apoyada en una suerte de apriori metafísico-epocal que suprime el nexo interrogativo con los posibles referentes ontológicos de la demanda antropológica de identificación. El dictamen de que “hoy ya no es posible” preguntar racionalmente por la fuentes ontológicas de la vida moral, tenidas como interpretaciones desde las particularidades, para restringirse a construir la “legitimación” epistémica, tenida por autosuficiente en cuanto a la universalidad, de los procedimientos evaluativos y decisorios, instaura más bien el desequilibrio en la reflexión ética y la parcialización de la conciencia moral. Como consecuencia desencadena una progresiva selectividad axiológica, degrada el nivel ético-crítico y raquitiza el horizonte ideal en el grupo de valores comunes ideológicamente aceptados. El fideísmo sentimental de la benevolencia, carente de razones ontológicas e históricas adecuadas, se volatiliza en el descompromiso personal mediante un *transfert* estatal o burocrático.

² John Dewey, *La ricerca della certezza*, La Nuova Italia, Firenze 1996, p.322

El formalismo, por otro lado, en sus diversas versiones (desde Kant hasta Habermas y Rawls), sintetiza en un criterio único el conjunto de las intuiciones morales y sentimientos de obligación, estableciendo la fórmula que posibilite engendrar la máxima universal de la acción e ir afinando un tipo de “equilibrio reflexivo” compensatorio durante el proceso argumentativo, preocupado más por su formalidad que por hacerle justicia a la cosa misma. Para ello establece la horizontal prioridad ética de la justicia y del respeto hacia los semejantes y, sin mayores discusiones antropológicas sobre lo que es más importante para que el hombre reconozca lo que él es en realidad y tienda a ser tal, relega a los demás bienes -entre ellos el de los criterios acerca de la identidad y de la plenitud personal que condiciona el sentido de la justicia, la conciencia de lo debido a cada uno- a un rango ético inferior y supletorio que, en términos estrictos, es exterior a la normatividad universal de la moral o a la teoría epistémica de los principios políticos de justicia. A lo más se trata de bienes que forman parte de inconmensurables e incorregibles “eticidades” particulares o aspiraciones subjetivas identificantes carentes de obligatoriedad racional. Lo importante es reconocer y cumplir con las universales exigencias de la justicia y después la aspiración a una “vida buena” encontrará su necesario aunque relativo y subjetivo lugar compensatorio. No se trata entonces, con esto, de cuestionar el alto significado moral de la justicia sino de señalar lo contraproducente que puede llegar a ser el dar a la justicia (tal como al kantiano no-mentir) una prioridad teórica sistemática, atribuyéndole a todos los problemas de su género un mismo peso y prioridad, en detrimento, por ejemplo, de la afirmación de la integralidad concreta de la persona misma. En el formalismo la demanda de identidad y la exigencia de universalidad quedan en planos desequilibrados de racionalidad. La consecuencia histórico-práctica de tal irreflexión, que relega la cuestión de la identidad adecuada a un segundo plano de mediaciones hermenéuticas dentro de la

epistemología, es la acentuación de la angustia y de la insatisfacción en la vana búsqueda (pues se ha cortado el acceso a las fuentes) de una identificación humana exigente y en la hiper-afirmación parcializada y resentida de la justicia, lo que da acceso ‘legítimado’ a las más flagrantes injusticias hechas en nombre de las ‘manos limpias’.

El perspectivismo neo-nietzscheano, finalmente, parece afirmar la dinámica identificatoria desdeñando la exigencia de universalidad y se combina, sin embargo en el intento, con el tipo de universalidad interpretada por el formalismo neokantiano. Este último, sobre todo en Rawls y Habermas, eleva su exigencia de universalidad desde la primacía de la “validez” en función de la politización de la filosofía, de su tomar parte en la estructuración del poder que debe llegar a ser hegemónico, antes que desde su función más esencial y abarcativa, incluso de lo político, como “paideia” movida por la primacía de lo “veritativo”³. La mentalidad subsecuente es la primacía de la preocupación por lo *politically correct* que consume y reduce el interés por la verdad y opaca la mirada y el diálogo objetivos. La legitimación universal de la democracia concentra las energías de la reflexión moral y los principios y normas de justicia demuestran su validez racional en tanto adquieren un rango obligatorio institucionalizable hasta la legítima coerción. Si universal es lo racional formalmente inexorable, una teoría *puramente* política de la justicia puede clausurar sobre sí misma la *epistematicidad* y solicitar también a los discursos

³ Cfr. **Aníbal Fornari**, *Estado y Sociedad Civil. Una aproximación desde la tesis de las “dos ciudades”*, a partir de Habermas y Rawls, Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad nacional del Litoral, Santa Fe 1997, pp. 57-77. Estos autores, urgidos en su propia lógica, demandan la constitución de un discurso crítico-ontológico que excede, sin embargo, a sus respectivos marcos categoriales.

omnienglobantes *complementarios* sobre el bien y la identidad, como para suavizar a la dura legitimidad de la razón apriori, generando la aceptabilidad *hermenéutico-afectiva* de los principios de justicia mediante la producción de “consensos superpuestos”. Pero esa reflexión sobre los bienes se realiza en un espacio teórico secundario y extraño al científico y a la filosofía epistémica. La obligatoriedad institucionalizable de los criterios elaborados por la ética del discurso argumentativo se sustenta en la demostración de que ya estamos comprometidos en respetarlos por el mismo hecho de que ejercemos la interlocución. Se trata de reconocerle obligatoriedad moral y de otorgarle la fuerza legítima de la objetivación política a lo que ya hacemos como sujetos discursivos y de funcionalizar a ello toda reflexión sobre el bien. En tal pendiente lógica se coloca el perspectivismo neo-nietzscheano, desarrollando complejos argumentos epistemológicos para declarar que los juicios sobre el bien carecen de valor de verdad y son sólo posiciones y conflictos de poder. El poder, entonces, es todo, desenmascara a la verdad y a la validez, al sentido de benevolencia y a la voluntad de justicia y, tras eso, debe ser calculadamente buscado y ejercido en orden a la expansión vital que desconstruye al bien como tal, despojándolo de toda dimensión ontológica.

2. Filosofía práctica y prescindencia ontológica

¿Es éticamente viable la postulación de total autonomía para la filosofía práctica, en ruptura con los contenidos temáticos propios de la metafísica y de la ontología?⁴. Ricoeur intenta con-

⁴ En un previo trabajo preparatorio del tema aquí abordado, se desarrolló esta pregunta al compás de una discusión con la postura de Paul Ricoeur: Cfr. **A. Fornari**, *Historia, interioridad y convicción. Acerca de su relación en el ámbito de la filosofía práctica*, Escritos de Filosofía, Academia Nacional de Ciencias, Año XVI, N° 32, Buenos Aires julio-diciembre de 1997, pp. 101-137.

tribuir al desarrollo de la ética de la argumentación habermasiana, liberándola de la “estrategia de *depuración*, retomada de Kant, que vuelve impensable la mediación contextual sin la cual la ética de la comunicación queda sin agarre real sobre la realidad. Kant dirigía su estrategia de depuración contra la inclinación, la búsqueda del placer y la felicidad (modalidades afectivas entre ellas confundidas). Habermas dirige la suya contra todo lo que puede ser ubicado bajo el título de *convención* ... Así, la ética de la argumentación contribuye al impasse de una oposición estéril entre un universalismo al menos tan procedimental como el de Rawls y Dworkin y un relativismo ‘cultural’ que se coloca a sí mismo fuera del campo de la discusión”⁵. Superar el rigorismo argumentativo implica resituar “el antagonismo entre argumentación y convención y sustituirlo por una fina dialéctica entre *argumentación* y *convicción*, la que no tiene salida teórica sino sólo la salida práctica del arbitraje del juicio moral en situación”⁶. Ahora bien, ¿cómo las convenciones pueden tornarse convicciones si el diálogo argumentativo no toma en consideración la cuestión de la verdad ontológica de los fundamentos de las convicciones, para asirlas reflexivamente en su sustancia viva original, liberándolas de la obviedad convencionalmente superpuesta, personalizándolas? Se trata de abrir la argumentación más allá del formalismo unilateral y de encarnarla en el espesor lógico de otros juegos de lenguaje que, pareciera, sólo pueden tenerlo en tanto obedecen a la ontología propia de su ámbito referencial. La argumentación -continúa Ricoeur-, “no es un juego de lenguaje como los demás, precisamente en razón de su exigencia de universalización. Pero esta exigencia no se vuelve operante si no asume la mediación de los otros juegos de lenguaje que participan en la formación de las opciones

⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, pp. 332-333

⁶ Ibid. pp. 333-334

apostadas en el debate. La meta es, entonces, extraer de las posiciones en situación de confrontación al mejor argumento que pueda ser ofrecido a los protagonistas de la discusión. Pero esta acción correctiva de la ética de la argumentación presupone que se discuta sobre algo, sobre las ‘cosas de la vida’, como dice R. Bubner⁷. ¿Cómo individuar al mejor argumento, sin rendirse a los peores usos de la discusión retórica y sin quedar en la formal universalidad apriorística de la que se necesita salir, si no hay algún tipo de acceso gnoseológico efectivo a comunes fuentes ontológicas nutrientes de los juegos de lenguaje que forman las alternativas de identificación puestas a consideración de la ética del discurso? ¿Es posible hablar seriamente de las *cosas de la vida* sin poner en juego la cuestión del *significado real de la vida misma como un todo*, que pueda ser argumentable según un criterio de verdad que acepte *métodos de verificación analógicamente adecuados* a la entidad de la cuestión?

Ricoeur entiende que la ética del discurso necesita involucrarse en la *capacidad argumentativa potencial* de los otros juegos de lenguaje, lo cual implica, en cuanto a la exigencia de identificación correlacionada con la de universalización, superar la pose de discurso antagónico respecto a la racionalidad de la tradición esencial y asumir -cual auténtica “parte” del momento práctico de la filosofía- la necesaria y universal diversidad de niveles de verdad, de verificación y, por ende, de estilos argumentativos exigidos por la cosa misma, sin doblegarse a la homologación del criterio de validez pretendido por la filosofía reducida a epistemología, a *ancilla scientiae*. Bajo ciertas condiciones, la ética argumentativa -dada su explícita referencia a una lógica informal- puede adquirir consistencia “como instancia crí-

⁷ Ibid. p. 334

tica operante *en el seno* de las convicciones, (respecto a las cuales) tiene por tarea no eliminarlas, sino llevarlas al rango de ‘convicciones sopesadas’, en lo que Rawls llama un *equilibrio reflexivo*”⁸. Ahora bien, involucrarse, con fines éticos, en la argumentatividad crítica potencial de diversos juegos de lenguaje (poético-literario, religioso-teológico, metafísico-ontológico, histórico-testimonial, científico-hermenéutico, científico-técnico) supone reconocerlos como expresiones conmensurables de experiencias sistemáticas, reflexivamente desarrolladas sobre factores de la realidad, situadas en niveles de verdad distintos y articulables, que interpretan la inteligibilidad fundamental de lo real. Los otros juegos de lenguaje tienen capacidad argumentativa porque están estructurados *cum fundamento in re*. Ni bien la formalidad argumentativa de la ética del discurso ingresa en lo pleno del lenguaje se encuentra con que la búsqueda del equilibrio entre universalidad formal y contenidos identificantes excede a la pretendida autarquía racional de la filosofía práctica. La misma noción de “sabiduría práctica” o de “*frónesis crítica*”⁹ sugiere que el equilibrio reflexivo buscado por Ricoeur sólo puede tener, como uno de sus efectos, el ejercerse en el juicio moral en situación, pero, para eso, necesita previamente realizarse en relación a horizontes de fundamentación ontológico-especulativos, sustentadores de la racionalidad ética.

¿Hasta donde lleva, sin embargo, Ricoeur su intento de mantener la articulación entre identidad ética y universalidad moral en el ámbito de la filosofía práctica? “Todo sucede -dice- como si el universalismo y el contextualismo se recubrieran imperfectamente en torno a valores poco numerosos, pero fundamentales...”¹⁰,

⁸ Ibid. pp. 334-335

⁹ Ibid. p. 337

¹⁰ Ibid. p. 335

a lo largo del proceso temporal. Se trata de una paradoja a asumir: “por una parte, mantener la pretensión universal vinculada a ciertos valores donde lo universal y lo histórico se cruzan; por otra parte, ofrecer esta pretensión a la discusión, no ya a un nivel formal, sino a nivel de las convicciones insertas en las formas de vida concreta. De esta discusión nada puede resultar si cada parte interviniente no admite que otros universales en potencia están escondidos en otras culturas exóticas. La vía de un consenso eventual no puede proceder sino de un reconocimiento mutuo en el plano de la receptibilidad, es decir, de la admisión de una verdad posible de proposiciones de sentido que primeramente nos resultan extranjeras”¹¹. Pero ¿cuál es el estatuto en el que se sostiene la admisibilidad de universales potenciales y la discusión sobre las convicciones, si no se quiere retroceder al mero consenso o disenso como constructo intradiscursivo en el que el mejor argumento llegó a ser reconocido como tal, o no, en base a razones cuyo valor no puede ser discernido en base a su correspondencia con la evidencia sobre lo esencial del asunto en cuestión? Ricoeur no avanza sustancialmente más allá del proceso intersubjetivo de construcción intradiscursiva de lo universal, precariamente entendido como lo que existe por obra y gracia de la institucionalización político-intelectual. La “noción de universales en contexto o de universales potenciales o incoativos es ... la que mejor da cuenta del equilibrio reflexivo que buscamos entre universalidad e identidad contextual. Sólo una discusión real, donde las convicciones son invitadas a elevarse por sobre las convenciones, podrá decir, al término de una larga historia aún por venir, qué universales pretendidos devendrán universales reconocidos ‘por todas las personas concernidas’ (Habermas), es decir, por las ‘personas representativas’ (Rawls) de todas las culturas. Al respecto, uno de los ros-

¹¹ Ibid. p. 336

tros de la sabiduría práctica... es el arte de la conversación donde la ética de la argumentación se prueba en el conflicto de las convicciones”¹². Bastante inútil resulta la capacidad humana de conocer lo universal, sobre todo de esas verdades fundamentales en las que se pone críticamente en juego el sentido de nuestra vida perentoria, si tiene que esperar conversando al futuro histórico para advertir y verificar si las claves de su existencia son universales verdaderos o fantásticas ilusiones. Es cierto que la prueba del tiempo es decisiva para la decantación persuasiva de las verdades éticas, razón por la cual la desvinculación con la tradición esencial es barbarizante. Una cosa es la expansión persuasiva de una verdad –que si es tal es siempre nueva e irreductible a su institución– y otra es su viva universalidad inherente, atestiguada por la existencia y mediante la razón, que se interpersonaliza por ‘esplendor’.

3. Identificación ética y exigencia crítica de universalidad ontológica

Un proceso de identificación digno y razonable, es decir, crítico de la tendencia a la autocomplacencia del sentimiento y al narcisismo de la razón, no sólo coloca como tema central a la cuestión del bien alterativo capaz de corresponder adecuadamente a la exigencia de identidad personal, de búsqueda de lo que puede dar una plena satisfacción, sino que también introduce una tensión entre *dos niveles del bien*. Cuando la filosofía moral separa la conexión fundante y reflexivamente recurrente entre estos dos niveles, no sólo debilita existencialmente la perspectiva de la vida moral, sino que también incurre en la exacerbación de una intuición moral parcial, tal vez de contundente y embretada apodicticidad, pero

¹² Ibid. p. 336

cuya unilateralidad necesita luego compensar con artificios epistémicos. La tensión entre lo que puede denominarse el *nivel ético axiológico* y el *nivel ontológico alterativo* del bien, presupone siempre la elaboración de un interrogante crítico acerca de lo es *importante para la vida del hombre como un todo*. Sin este interrogante bien formado no se sabe qué es lo que se ha de buscar en la reflexión ética o se lo da por ya-sabido de una manera chatamente obvia. El primer paso en el esclarecimiento de esta tensión entre los mencionados niveles de bien es hecho desde Charles Taylor, quien los caracteriza como *bienes de la vida* y *bienes constitutivos*. “Distingo -dice él- a esos niveles porque es posible describirlos separadamente. Por ejemplo, usted puede exponer en qué consiste la vida buena para usted. Pero para darle un sentido a esta concepción de la vida buena, y por ende para llegar a la convicción de que eso es la vida buena, usted debe trabajar con los dos niveles”¹³. Esta dialéctica es necesaria para fundar las propias convicciones y para comunicarlas en el diálogo crítico y en el debate público dando razones. Si no se pone con seriedad esta tensión, si no se reconoce su dependencia de un trasfondo ontológico real al que siempre hay que redescubrir en su significatividad y volver a referirse, no hay razones objetivas para la búsqueda, para el diálogo o para la investigación ética. La vida moral, la sociabilidad viva y la originaria demanda personal de una identidad exigente, quedarían marginadas en un homologante y árido legalismo universal si la reflexión sobre los ‘bienes de la vida’, en confrontación con los ‘bienes constitutivos’, fuese relegada a una región oscura, a un margen cultural residual que tendría que ir de suyo, extraño a la filosofía. Los *bienes de la vida*¹⁴ son “las accio-

¹³ Ch. Taylor, *La liberté des modernes*, op. cit. p. 290

¹⁴ Para un desarrollo ampliado de lo que concierne a estos ‘bienes’, Cfr. Ch. Taylor, *Sources of the Self: the Making of modern Identity*, 1989, trd. esp. de A. Lizón, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996, especialmente el cap. 4: *Las fuentes morales*, pp. 107-123

nes, los modos de ser, las virtudes que definen lo que es realmente una vida buena para nosotros. ¿Consiste ella en la devoción a Dios, en el coraje inquebrantable en la adversidad, en la atención y en la benevolencia sinceras respecto a nuestros semejantes, o en una combinación de tales cualidades o aún otras? Este primer nivel de la reflexión moral se articula con un segundo en el que intentamos clarificar que tales o cuales cualidades en los seres humanos, relativas a su lugar en el universo, a nuestra relación con Dios o con otra cosa, son los más elevados bienes de la vida. Así, la importancia de la veneración a Dios se comprende en el contexto de los seres humanos como creaturas de un Dios de amor. La del coraje austero se comprende en el contexto de la visión de un universo hostil o indiferente en el que el ser humano se define por la capacidad de preservar su dignidad sin ceder al temor: todo esto exige una cierta imagen del universo, de nuestras capacidades y de las diferentes actitudes respecto a este universo que dichas visiones tornan posibles”¹⁵.

Es racionalmente imposible reclamar un ‘bien de la vida’ sin poner en el tapete el trasfondo ontológico que, por ende, debe ser tratado porque es definitorio de la razón de actuar. Si ello no es reconocido como el estar en relación con una instancia fundamental de realidad constituyente, con un presupuesto estructuralmente implicado por todos, si ello no es abordado como el problema del fundamento ineludible y actuante de la propia vida moral, entonces, tampoco es posible hablar de un actuar que debe ser racional y de un diálogo argumentativo reclamado a dar razones adecuadas. “Este nivel ulterior de definición de nuestra naturaleza, de nuestra posición o de nuestra relación a un poder superior explicita -dice Taylor- lo que quiero denominar como *bienes constitutivos*.

¹⁵ Ch. Taylor, *La liberté des modernes*, pp.289-290

Los llamo así porque lo que es definido a este nivel, cualquiera sea su naturaleza, es lo que constituye a nuestros ‘bienes de vida’ en cuanto tales”¹⁶. Como se ve, el problema de la identidad y del bien no es una cuestión privada, particular, emotivista, contextualista, sino la cuestión más universalmente personal, más pública y reclamante de la búsqueda de una verdadera y profunda comunicación intersubjetiva, motivadora del diálogo real porque portadora de contenidos importantes. De lo contrario, al cortarse la tensión dialéctica entre los dos niveles de bienes, la actividad racional se restringe a abulonar una universalidad fría y formal, para abordar un creciente problematismo en torno a consecuencias, hasta hacer prevalecer los detalles moralistas secundarios que, entonces, ocupan en forma ininteligible el lugar prioritario de la discusión concerniente a las cuestiones fundantes y esclarecedoras. El moralismo es precisamente la decadente prevalencia de la ética sobre la ontología, el ocultamiento del “de-qué se trata” que exacerba la preocupación procedimental de la ética, congestionada en el “cómo hacer”.

El segundo paso en el esclarecimiento de la tensión entre estos dos niveles de bien, que muestra la necesaria tensión de la exigencia crítica de identificación hacia un horizonte ontológico de superioridad alterativa y de universalidad intercomunicativa, es dado por el concepto histórico-narrativo de identidad personal propuesto por Alasdair MacIntyre. “La unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda”¹⁷. Esta unidad relatable supone la irreductibilidad del “yo” y su relación existencial y reflexiva con el horizonte de la totalidad. “De un lado, soy aquello por lo

¹⁶ Ibid. p 290

¹⁷ Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 1984. Trad. esp. de A. Valcárcel, *Tras la virtud*, Ed. Crítica, Barcelona 1987, p. 270

que justificadamente me tengan los demás en el transcurso de una historia que va desde mi nacimiento hasta mi muerte; soy el *tema* de una historia que es la mía propia y la de nadie más, que tiene su propio y peculiar significado”¹⁸. Pero esta unicidad narrable del “yo” está atravesada por una exigencia de inteligibilidad y de comunicación intersubjetiva. Cuando la narratividad se trunca la vida tiende a paralizarse por carencia de significado. La narración de una vida se vuelve ininteligible, sobre todo para el autor, cuando se tiene la conciencia de carecer de meta o “de cualquier movimiento hacia un climax o *telos*. De ahí que a tales personas les parezca que han perdido la razón para hacer una cosa antes que otra en ocasiones fundamentales de sus vidas”¹⁹. La vida como un todo, como un trayecto único que ‘se lleva adelante’, es una categoría moral indispensable. Lo cual implica que la vida va hacia alguna parte y que el intento de guiar este movimiento alterativo le concierne al yo. Pero ese sentido de la unidad de la vida como algo a llevar a cabo, que es correlativo a la necesaria diversidad de factores y bienes requeridos, no busca sólo graduar la importancia respectiva de esos bienes sino, sobre todo, captar en qué sentido esa diversidad -muchas veces conflictiva- es concordante. El reconocimiento de la diversidad de bienes en la propia vida, muchos de los cuales valen por sí mismos, nunca deja de implicar la aspiración a la unidad de la vida, precisamente para que el yo pueda vivir una relación ‘entera’ con cada bien, sobre todo con esos diversos bienes finales. Tal aspiración se aproxima a su cometido cuando la unidad de la vida se confirma en la integración de la diversidad de bienes. La meta final, el bien último, que no puede ser sino uno, es precisamente el que se incorpora en la vida como factor integrador de la diversidad, no sólo sin anularla sino exal-

¹⁸ Ibid. p. 268

¹⁹ Ibid. p. 268

tándola. Lo que reúna ese requisito tiene la consistencia del supremo bien. Ser el sujeto de una narración que discurre desde el nacimiento hasta la muerte es protagonizar una trama entrelazada con otros personajes que, a su vez, son protagonistas de la suya y de la cual se es, tal vez, personaje implicado. Ser protagonista es ser imputable y “responsable de las acciones y experiencias que componen una vida narrable. Esto es, estar abierto, cuando se le pregunte a uno, a dar cuenta de lo que uno ha hecho, de lo que a uno le ha sucedido o de lo que uno presencié en cualquier momento de la propia vida anterior a aquél en que se le plantea la pregunta”²⁰ Pero no sólo es dar razones sino también pedir las: “soy también alguien que puede siempre pedir cuentas a los demás, que puede poner a los demás en cuestión. Soy parte de sus historias, como ellos son parte de la mía. El relato de la vida de cualquiera es parte de un conjunto de relatos interconectados”²¹. La identidad narrativa presupone, entonces, la mutua implicación entre *inteligibilidad*, relativa a la conciencia del “télós final”, y *dialogicidad* relativa a la “presencia del otro” en relación al cual aquella se explicita y explica.

¿Cuál es la naturaleza de la identidad como unidad de una vida comunicativamente abierta por la implicación del otro y por la tensión ética a la universalidad del bien? El carácter concreto e irreductible del yo narrativo como sujeto encarnado hace que esa tensión ética no sea genérica e impersonal, sino que se dé como demanda de bien, *racional, concreta y totalizante*. La demanda inmediata acerca de ‘¿qué es lo bueno para mí?’ no es una pregunta solipsista, conformada a la posibilidad de una respuesta dentro del mecanismo irrazonable de una auto-elección instintiva,

²⁰ Ibid. p. 268

²¹ Ibid. p. 269

trivializante del deseo de felicidad y de la búsqueda de la propia identidad, como algo que uno ‘elige’, se pone y se quita a *piacere*. Tal pregunta conlleva un desplazamiento intencional, que profundiza y expresa la dignidad de la demanda inmediata, hacia otra pregunta *racional e intersubjetivamente abierta* a lo *universal*, realizada ahora como aspiración a la ‘felicidad verdadera’, esa que conviene a todos y no excluye a nadie: ‘¿qué es lo bueno para el hombre?’. “Preguntar ¿qué es bueno para mí? -dice MacIntyre- es preguntar cómo podría yo vivir mejor esa unidad y llevarla a su plenitud. Preguntar ¿qué es bueno para el hombre? es preguntar por lo que deban tener en común todas las respuestas a la primera pregunta. Pero es importante recalcar que el plantear de modo sistemático estas dos preguntas y el intento de responder a ellas son, tanto en los hechos como en las palabras, lo que proporciona su unidad a la vida moral”²². No hay, entonces, auténtico dinamismo moral, si la conciencia encarnada no se reconoce en la apertura sin censuras a la exigencia ontológica de identidad, según un criterio de totalidad y de universalidad que no suprima ni rebaje a la originalidad personal. Ahora bien, al articular en forma sistemática a esas dos preguntas e intentar responderlas, la vida humana se manifiesta como la unidad de un relato de búsqueda que, por un lado, está inevitablemente dirigido a un fin último alterativo del vivir que, sin embargo, sólo se presenta como cifra o concepto parcialmente determinado de la felicidad, intuida como hallazgo de lo que da la plenitud estable y duradera de la vida. Pues, “sin un concepto parcialmente determinado del *telos* final ... no puede existir principio alguno para una búsqueda”²³. Ese principio de toda búsqueda real, parcialmente intuido, es el que motiva la posibilidad del empeño de la razón según la dialéctica de la pregunta

²² Ibid. p. 269-270

²³ Ibid. p. 270

acerca de lo que es bueno para el hombre. ¿Cómo se perfila el concepto del estatuto ontológico de lo bueno para el hombre? Se trata de proseguir “aquellas preguntas que nos llevaron -dice MacIntyre- a intentar trascender el concepto limitado de virtudes definidas a través de las prácticas (relativas a tareas, profesiones u oficios, AF.). Buscando un concepto de *lo* bueno que nos permita ordenar los demás bienes, un concepto de *lo* bueno que nos permita ampliar nuestra comprensión del propósito y contenido de las virtudes, un concepto de *lo* bueno que nos permita entender el lugar de la integridad y la constancia en la vida, definida desde el principio como una búsqueda de lo bueno”²⁴ .

Claro que el proceso de identificación no se restringe a una búsqueda conceptual ni a un proceso argumentativo lineal. Se trata siempre de un itinerario vital y temporal que implica la radical incidencia de la libertad que se juega enteramente en la opción fundamental, como apertura o clausura a la alteridad del ser, en la historia. Articular esa tensión necesaria al significado último con la trayectoria de experiencia en la que se fue introducido por nacimiento, es ingresar con lealtad y sin demora, por parte del yo finito, en el espacio histórico inmediato de apertura para buscar ante todo ahí, a partir de ahí, los signos de lo bueno para el hombre en orden a la identificación personal. Pues un yo encarnado, generado, no puede partir de la tabula rasa sino “de la comprensión de las posibilidades futuras que el pasado ofrece al presente. Las tradiciones vivas, precisamente porque son una narración aún no completada, nos enfrentan al futuro, cuyo carácter determinado y determinable, en la medida en que lo posee, deriva del pasado”²⁵ . La dialéctica de la pregunta por la identidad y el bien, tendida

²⁴ Ibid. p. 270

²⁵ Ibid. p. 275

entre lo personal y lo universal, es lo que induce a nutrirse en la tradición y a vivificarla. La búsqueda no se pierde, entonces, en un futurible desértico e indeterminado y la identificación personal no conlleva la sed fingida y manipulable de la presuntuosa universalidad ideológica, prefabricada contra y a expensas de la tradición. “Lo primero que hay que notar -aclara H. Arendt- es que no sólo el futuro... sino también el pasado es ... una fuerza y no ... una carga que el hombre tiene que acarrear y de cuyo peso muerto los vivos pueden o incluso deben deshacerse en su marcha hacia el futuro... Además este pasado que se extiende a lo largo de todo el camino de regreso hasta el origen, no tira de nosotros hacia atrás sino que nos presiona hacia adelante y, contrariamente a lo que cabría esperar, es el futuro el que nos retorna al pasado. Desde el punto de vista del hombre, que siempre vive en el intervalo entre el pasado y el futuro, el tiempo no es un *continuum*, un fluir en ininterrumpida sucesión; el tiempo se fractura en el medio, en el punto donde *él* está; y *su* posición no es el presente tal y como normalmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo cuya existencia se mantiene gracias a *su* constante luchar...”²⁶.

No es la homogeneidad colectiva lo que hace vivir a una tradición en su apertura a las razones últimas identificantes. Ese colectivismo la politiza precipitadamente y, en ese sentido, más bien la encierra y marchita. La constante polémica es cultural y hace revivir a la tradición mediante la iniciativa en el presente por parte de la persona que se retoma a sí misma, que se interesa en serio por su ‘yo-corporal-históricamente-dado’, al asirse en la tensión ontológica de la pregunta acerca de lo ‘bueno para mí’ en contraste dialógico con la universalidad de lo ‘bueno para el hom-

²⁶ **Hannah Arendt**, *The gap between past and future* (1961). Artículo incluido en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1995, p. 83

bre', en la confrontación de los 'bienes de la vida' con los 'bienes constitutivos', de lo 'ético' con lo 'ontológico'. Esta forma de implicación de la historia en la identificación ontológica de la persona conlleva un sentido carnal del otro (no construido) y una intrínseca demanda crítica. "La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden. Tengamos presente -advierte MacIntyre- que la rebelión contra mi identidad es siempre un modo posible de expresarla"²⁷. La pertenencia a comunidades por medio de las que se encuentra una identidad ética personal no entraña "admitir las *limitaciones* morales particulares de esas formas de comunidad. Sin esas particularidades morales de las que partir, no habría ningún lugar desde donde partir; en el avanzar desde esas particularidades consiste el buscar el bien, lo universal. Sin embargo, la particularidad nunca puede ser dejada simplemente atrás o negada"²⁸. Sería abolir la dialéctica constitutiva del preguntar racional cuya tensión teleológica necesaria "no significa el ir tras algo que ya está adecuadamente caracterizado como los mineros buscan oro o los geólogos petróleo -dice MacIntyre, apuntando al carácter anómalo de ese "algo" personalmente buscado e históricamente significado que rebasa siempre lo ya sabido-. En el transcurso de la búsqueda y sólo mediante encuentros y enfrentamientos con los varios riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que proporcionan a cualquier búsqueda sus incidentes y episodios, se entenderá al fin la meta de la búsqueda"²⁹. La correcta posición ante una auténtica tradición es siempre observación sorprendente de una trayectoria dramática en la experiencia del bien que ha hecho historia. Pero tal bagaje de experiencia es

²⁷ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op.cit. p. 272

²⁸ Ibid. p. 272

²⁹ Ibid. p. 270

éticamente más profundo y superior que la argumentación dialéctica. La teoría es esclarecimiento y desarrollo crítico de la experiencia hasta forjar convicciones. La ideología es sustitución discursiva de la experiencia. Tal como lo declara C.S Lewis, “lo que más me gusta de la experiencia es que es algo honrado. Puedes dar unas cuantas vueltas erróneas, pero mantén los ojos abiertos y no llegarás demasiado lejos sin que aparezcan las señales de peligro. Puedes haberte engañado a ti mismo, pero la experiencia no te intenta engañar. El universo rodea la verdad por dondequiera que tú la busques”³⁰. Será preciso clarificar el estatuto de la meta y pensar la diversidad concurrente de caminos.

4. Universalidad ético-dialógica y exigencia ontológica

Así como un auténtico planteo filosófico de la identidad personal conduce, desde dentro, a confrontarse con la exigencia de universalidad ontológica del bien, así también, una filosofía centrada en la obtención de las normas procedimentales del diálogo argumentativo, de carácter universal y necesario, para la validación de las pretensiones de verdad de los contenidos culturales, necesita abrirse a la dimensión ontológica y a la evidencia metadiscursiva de la verdad eventual de los contenidos identificantes, para no destruirse a sí misma. Este segundo aspecto se aborda ahora desde el intento de asunción crítica de la ética del discurso efectuada por Julio De Zan³¹. Se pretende avanzar

³⁰ C.S. Lewis, *Cautivado por la alegría*, Ed. Encuentro, Madrid 1989, pp. 182-183

³¹ Julio De Zan, *Libertad, Poder y Discurso*, Ed. Almagesto-Fundación Ross, Buenos Aires-Rosario 1993. En un anterior artículo: A. Fornari, *Racionalidad comunicativa y democracia viva*, en “Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe” n° 1, 1993, pp. 109-144, se expuso la consistencia lógica de ese libro, abarcativo de contenidos centrales para una filosofía ético-política actual.

con él hasta el umbral donde se abre otra posibilidad de racionalidad fundante de la que exige trascender el criterio discursivo de validez hacia la cuestión de la verdad ontológica, sin la cual el diálogo crítico se agota en su propia y reiterada postulación. La cuestión de los contenidos identificantes es tomada por De Zan en un sentido fuerte y de no fácil asimilación por parte de la teoría de la racionalidad comunicativa. Los “contenidos sustanciales” de los *ethos* históricos “son el presupuesto y el punto de partida insoslayable, porque nos ofrecen la materia o contenido que ha de ser procesado en cada caso con arreglo a aquellas condiciones formales de procedimiento del discurso práctico (...). De lo contrario el discurso racional y las condiciones formales de la ética consensual comunicativa comenzarían a girar en el vacío, como las categorías kantianas privadas de intuición”³². La cuestión decisiva, que se mantendrá hasta el final, es si esta racionalidad procesadora y omnienglobante es capaz de reconocer y de dar lugar a una forma de conocimiento ontológico comprometido con la eventual verdad de esos contenidos identificantes, redescubriéndolos en forma crítica en su consistencia originaria y desarrollándolos en su esplendor racional, en la medida en que sean la respuesta adecuada a la forma constitutiva de la demanda humana de identificación. La perspectiva trascendental parece admitir, bajo su sombra, tan sólo al estatuto ‘hermenéutico’ de los contenidos, cual mundos de sentido, de formas de vida y de juegos de lenguaje relativos y equivalentes que se fusionan y decantan en un proceso histórico pragmático-discursivo para el que no hay más criterio que el de tal efectualidad. Los “contenidos sustanciales” no sólo son “presupuesto” sino también, en sí mismos, “resultado” de la acción comunicativa constituyente de las culturas y forman el “orden de realidades simbólicamente preestructuradas”. ¿Qué enganche

³² Ibid. p. 243

ontológico tiene este orden simbólico? En la mediación interactiva del lenguaje, la acción social manifiesta un compromiso de la razón -admite Habermas- con “determinadas *presuposiciones ontológicas*”³³. La misma acción discierne, según dimensiones referenciales correspondientes a instancias diversas e integrables de realidad, tres “mundos” que componen al “mundo de la vida”³⁴. Los “hablantes integran en un sistema los tres *conceptos de mundos* y lo presuponen como marco de interpretación que todos comparten, dentro del cual llegan a entenderse”³⁵. Estas presuposiciones, por un lado, abren a una instancia de inteligibilidad sustancialmente alterativa de la que la razón debería depender, pero, por otro lado, en Habermas son sólo eso, kantianas presuposiciones de algo que hay que dar por existente como condición de posibilidad de lo que es determinable en sus estructuras formales de manifestación para-nosotros, pero de lo que nada se puede saber

³³ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981. Trad. esp. de M. Jiménez Redondo, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 1990, p. 122

³⁴ Se trata del *mundo objetivo* al que remite primeramente la *acción teleológica* (y también la *acción comunicativa*), cuya pretensión de validez se mide desde la verdad proposicional (desde la que sobre todo el discurso teórico se dirige al mundo objetivo); del *mundo social* al que remite la *acción regulada por normas*, validables según la rectitud normativa; y del *mundo subjetivo* al que remite la *acción dramática* autoexpresiva, validable en la veracidad de las manifestaciones; cfr. J. Habermas, op. cit. pp. 122-138.

³⁵ *Ibid.* p. 143

en cuanto a su presentarse desde lo que es en-sí³⁶.

El momento culminante de la racionalidad filosófica es la “teoría crítica de la sociedad”. Los *contenidos* simbólicos preestructurantes, decantados en sus estructuras mediante la reconstrucción racional extractora de las normas formales de validación, son ahora sometidos al trato suspectivo-negativo en cuanto a su validez. Esta “autorreflexión históricamente situada” ejerce la crítica de las tradiciones, de los contextos y situaciones particulares donde se forman las identidades en base a contenidos hermenéuticos. Pero la crítica ahora busca un cambio, ya no quiere ser unilateral o monológica como en el caso del iluminismo que hace tabula rasa de los contenidos identificantes del otro. Es una crítica que -dice ahora De Zan- “*permanece ligada al contexto de la tradición que en ella se reflexiona*”³⁷ y al diálogo con todos los participantes. Pero, ¿cuál es el principio conductor del diálogo autorreflexivo sobre las convicciones identificantes? Es el *principio de sospecha* de que esas convicciones (cuyo valor es puramente hermenéutico-contextual) fueron impuestas de una forma

³⁶ El proceso de la racionalidad crítica, según la interpretación que de Habermas hace De Zan, se estructura en cuatro niveles fundamentales (hermenéutica tradicional, hermenéutica racional, reconstrucción racional y hermenéutica profunda o teoría crítica de la sociedad) Cfr. **Julio De Zan**, *Pensamiento reconstructivo y mundo simbólico*, “Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe” n°4, 1996, pp. 113-121. La racionalidad es pensada dentro de una misión “crítico-política” entendida como su más alta vocación. Se trata de saber si, como crítica ideológico-negativa, lleva sólo al hundimiento de la posibilidad de una identificación humana exigente o si es una crítica positiva, categorialmente capaz de acompañar a tal exigencia de identificación hasta su originario referente.

³⁷ **J. De Zan**, *Pensamiento reconstructivo y mundo simbólico*, op. cit. p. 122

pseudo-comunicativa, encubridora de relaciones de dominio. Este diálogo de la razón crítica tiene que alcanzar un radio de “apertura *universal*, que rompe el círculo ... del nosotros, para contrastarse, dejarse cuestionar y buscar el entendimiento con el *otro* en sentido fuerte y sin exclusiones,... (cual) procedimiento más confiable para combatir la sospecha”³⁸. Pero el principio metódico de la razón crítica es dirigirse a los contenidos de las convicciones mediante *la sospecha* de que están involucradas en “comunicaciones sistemáticamente deformadas” y ligadas a “procesos de socialización aberrantes”³⁹. ¿Cuál es el balance entre el carácter *vinculado* (positivo) y el carácter *suspectivo* (negativo) de la crítica? Si la crítica es, ante todo, reapropiativa de la positividad e intenta retomar la esencial hipótesis global constituyente del contenido identificante transmitido por la tradición, y lo confronta con argumentos que disciernen el contenido en su verdadero significado, en su auténtica y efectiva realización histórica, denegando como consecuencia las pretensiones de las sobreposiciones accidentales, contextuales y las distorsiones histórico-sociales que lo desvirtuaron e instrumentalizaron, la confrontación con una instancia de verdad ontológica es inevitable. Si prevalece sistemáticamente la sospecha ya está actuando una acrítica “metafísica del progreso histórico” que, al descalificar la instancia ontológica explícita, desertifica las fuentes reales de identificación. Estas son reducidas a flotantes horizontes hermenéuticos sustituibles por identidades atomistas de corta vista y corta vida, triviales por el hecho mismo de que son sólo elegidas, puestas y depuestas según las circunstancias, quedando acriticamente subsumidas en el acatamiento del creciente poder homologante, como ejemplar ‘proceso de socialización

³⁸ Ibid. p. 123

³⁹ Cfr. Ibid. p. 121

aberrante'. La exclusiva condición relativo-hermenéutica atribuida a todo contenido de identificación, fuerza a la razón a la ingenua creencia de que su más alto momento criticista está en la contraproducente absolutización de la genealogía deconstructiva⁴⁰. Si, en cambio, se subordina la negatividad suspectiva a la exploración de la positividad del vínculo identificante entonces hay que abrirse a la primacía teórica y existencial de la dimensión ontológica sobre la instancia ética. El diálogo racional es imposible si la apertura a lo universal es informe y vacía o monolítica y uniforme.

De Zan expresa esta tensión constitutiva de la razón entre identidad y universalidad al afirmar que “la razón es históricamente situada, por cuanto se constituye y se desarrolla en la interacción comunicativa de una comunidad real, concreta (o mejor, en la interacción de **cada** comunidad comunicativa)... (no obstante)... la racionalidad de una expresión o una acción, que está dada en su pretensión de validez, conlleva necesariamente una apertura a **todo** interlocutor posible. Y la comunidad ideal, ilimitada de comunicación, como sujeto trascendental del conocimiento, se construye (como totalidad universal concreta del género humano) a partir del diálogo de las comunidades históricas (el diálogo de las culturas), sin las cuales quedaría reducida a una idea

⁴⁰ Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Inquiry (Encyclopaedia, Genealogy and Tradition)*, Indiana 1989. Cita en trad. it.de A. Bochese y M D'Avenia, Milano 1993: “El genealogista se ha distinguido hasta ahora por ser uno que escribe *contra*, que desenmascara, que subvierte, que rompe y desmiembra. Lo que, en consecuencia, jamás o casi nunca atrajo la atención del genealogista es hasta qué punto la aproximación genealógica depende, en los conceptos, en los métodos de argumentación, en las tesis y en los estilos, de un conjunto de contrastes entre ella y lo que se propone superar. Esto es, de cómo la genealogía se deriva de rivalidades de las que, como parásito, ha también vivido y contra las cuales dirige sus genealogías, nutriéndose, precisamente, de aquello que afirma haber abandonado” (p. 299).

abstracta y vacía”⁴¹. De manera que puede decirse que es el peso ontológico de los contenidos identificantes, en torno a los cuales se configuran las comunidades históricas concretas, lo que constituye la razón de ser de la tensión dialógica a la universalidad. Sin identidades profundas, ontológicamente consistentes y racionalmente autoconscientes, la universalidad sería una propuesta impensable porque carecería de un contraste originante y la universalidad dialógica se volvería un postulado irrelevante. Una auténtica racionalidad crítica que *permanece ligada* para ser *realmente dialógica* y referida a los procesos histórico-ontológicos de identificación y a las convicciones éticas profundas en torno al sentido fundamental del bien, no puede omitir un desarrollo dialéctico de la cuestión de la *verdad epistémica*, o sea, “de la verdad del pensamiento humano expresada en el lenguaje”, con la cuestión de la *verdad ontológico-metafísica*, o sea “de la verdad como propiedad del ser”⁴². Para retomar ejemplos ahí citados, cuando se configuran realidades culturales (hechas por hombres) como la de un ‘verdadero estado o una verdadera obra de arte’, que son lo que ‘deben ser’ en tanto se adecuan en su misma configuración y en su eventual realización, ante todo al *eidos* que los origina, ello implica también la existencia de una relación dialógica creadora o configuradora del ser-verdadero de la cosa en cuestión. Se trata de un diálogo creativo acerca de lo que ‘debe ser’ aquello que debe venir a la existencia en vistas de otro o, incluso, de sí mismo como un otro, receptor de lo que se genera según el *eidos* estructurante, a fin de lograr, a través de esa realización, el encuentro entre el emisor creativo y el receptor necesitado y curioso. Tanto ‘lo natu-

⁴¹ **Julio De Zan**, *Verdad y diálogo*, en “Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe”, n°1 de 1993, p. 66

⁴² Cfr. *Ibid.* pp. 45-48

ral' como 'lo cultural' están presididos en su misma existencia y diseño por la relación a una subjetividad constituyente y están configurados en dirección a la presencia efectiva o virtual de una realidad intersubjetiva capaz de reconocimiento y valoración. Negar esto implica imponerle al conjunto de la realidad dada, lógicas contradictorias. Si se ha de ser coherente con la fuerza analógica de la experiencia cultural y con la coherencia de la razón que remite toda 'lógicidad', inmanente en lo dado, a la diferencia del 'lógos' originante que la trasciende, la constitución 'textual' de lo real refiere a una trama creadora intersubjetiva originante. Entonces, lo real como texto *entre* intersubjetividades es todo lo contrario de un 'cosismo' de la verdad inerte. El conocer no se concentra entonces en la *facticidad* chata y muda, o en la inmediata reducción al qué-hacer con lo fáctico, sino que se dirige al *hecho completo*, al *otro presente en lo que llega a la presencia* como *signo*. El conocer como encuentro con el otro a través del *eidós* intrínseco y constituyente de la realidad presente es la raíz profunda de la objetividad y de la universalidad que se sostienen, con firmeza y discreción, en el reconocimiento de que "*el conocimiento es fruto de la verdad*" y no a la inversa, para un sujeto finito. La dirección irrenunciable de la conciencia dialógica veraz consiste en que "*la verdad es la manifestabilidad (o comunicabilidad intrínseca) de lo que es*"⁴³. El diálogo sofista es precisamente el que intenta desvincular al otro interlocutor del acceso a la verdad de la cosa misma.

La formulación de los principios procedimentales de la "verdad epistemológica" adquiere fecundidad en cuanto se mantiene vinculada al horizonte alterativo de la "verdad ontológica".

⁴³ S. Tomás de Aquino, "Cognitio est quidam veritatis effectus" y, citando a S. Agustín, "Veritas est qua ostenditur id quod est", *De Veritate*, I.I.

La autofundamentación de la ética en el horizonte del discurso desarticula al discurso mismo como lugar del diálogo profundo y asimétrico entre ser y conocer, en el que los interlocutores se educan al mutuo reconocimiento ante la supremacía ontológica del ‘sentido de la verdad’, que funda la apertura de la razón y le da anclaje al dinamismo de la investigación. Este horizonte ontológico-metafísico de la verdad es explícitamente indicado por De Zan y constituye el trasfondo desde el que puede desarrollarse una asunción crítica de la ética del discurso, porque repone la cuestión de la verdad y del diálogo en términos que quiebran la pretendida autosuficiencia de la filosofía práctica, colocando a la razón en el ser y en la historia. “El *auténtico sentido de la verdad* es uno de los descubrimientos y de los logros *más improbables* de la evolución social de la civilización y del pensamiento humano, el cual *quizás no se hubiera realizado nunca en el mundo*, por lo menos con la *apertura universalista* que es inherente y esencial al mismo concepto de verdad, sin el espíritu infundido en la historia por las religiones universales, y especialmente, el cristianismo. El desarrollo de estos presupuestos e implicaciones éticas, culturales y políticas del sentido de la verdad requerirían un tratamiento aparte, pero creo -dice De Zan- que con lo que acabamos de insinuar es suficiente para entrever el horizonte de estos presupuestos. Aquí hemos querido solamente dejar planteada o abierta esta *otra dimensión del discurso de la verdad, que no se resuelve ya en el plano meramente epistemológico*, o de la teoría del lenguaje, del conocimiento y de la ciencia”⁴⁴. Entonces, por un lado, el *concepto ontológico* de la verdad como correspondencia es “*tan necesario como insuficiente*”⁴⁵, porque *parecería*, en un contexto inte-

⁴⁴ J. De Zan, *Verdad y diálogo*, op.cit. pp. 67-68 (cursivas mías). Cfr. también Ibid. pp. 46-47

⁴⁵ Ibid. p. 45

lectual *puramente* platónico o aristotélico, hacer abstracción de la dimensión intercomunicativa y caer en el “*olvido del otro*”⁴⁶. El concepto de verdad ontológica es estructuralmente relacional y orientador hacia la alteridad y, sin caer en lo que sería un militantismo del diálogo constructor de la verdad, hay que sacar las implicaciones gnoseológicas y éticas de esa dialogicidad constitutiva de la verdad ontológica misma que nunca llega a ser propiedad disponible⁴⁷. Por otro lado, el *concepto epistémico* de la

⁴⁶ Ibid. p 59

⁴⁷ Para S. Tomás las realidades naturales, incluyendo al hombre, están constituidas como texto entre dos intelectos (el divino y el humano); son verdaderas en tanto adecuadas al primero y en cuanto generadas con el designio de llegar a adecuarse al segundo: *Las cosas naturales están constituidas entre dos intelectos, y se denominan verdaderas en cuanto se adecúan a ambos* = “Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur”, *De Veritate*, 1,2. - La verdad es, ante todo, un status trascendental de las cosas mismas y no una posesión discursiva, ya que la realidad es el ámbito donde la verdad subsiste, lo universal en-sí y desde-otro, accesible análogamente a todos desde la propia situación. Las cosas no son para-nadie, insignificantes o mudas, sino irradiantes y significativas en sí, atractivas a la curiosa apertura humana. *Entonces, las cosas se llaman verdaderas en comparación con el intelecto divino y el humano* = “Res autem dicitur vera per comparisonem ad intellectum divinum et humanum” *Ibid.*, 1,6. Hay una primacía de la relación metafísica en la verdad de lo real, pues todas las cosas y su articulación sistemática en el universo llegan a existir y significar en tanto ya están relacionadas con la (Inter-)Subjetividad fundante o (Dia-)Lógos creador. Tal relación originante, radicada en la verdad ontológica que hace que las cosas existan y signifiquen ‘en-sí-mismas’ es, al par, apertura de la realidad en dirección a la intersubjetividad humana. *Lo verdadero se dice de las cosa por lo que se adecúan al intelecto divino o por lo que nacieron ya aptas para adecuarse al intelecto humano* = “Verum...dicitur...de rebus quod adaequantur intellectui divino vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano” *Ibid.*, 1,3. El hombre es punto clave de realización cósmica del designio de la verdad de las cosas, lugar donde comienza la ebullición del significado de todo y, en tal sentido, el yo es el momento decisivo de realización de la aspiración de la naturaleza toda

verdad como pretensión formal de validez universal es, igualmente, *tan necesario como insuficiente* para sostener por sí mismo la universal apertura dialógica y la fuerza argumentativa del discurso, que *parece ser* su fuerte. El primer paso en la búsqueda del ‘equilibrio reflexivo’ en la fundamentación de la ética radica en la articulación intrínseca entre estos dos conceptos de la verdad.

a ser reconocida como signo de Otro. La certeza de la existencia de la verdad en lo real, no le impide a Tomás señalar la dificultad humana para conocerla. Por tres razones: 1) por las deficiencias que han interferido sobre la misma realidad creada; sobre todo, 2) por la deficiencia y ambigüedad (cerrazón de la libertad y desatención) de nuestra capacidad cognitiva y, 3) porque la certeza de la existencia absoluta de la verdad es también la certeza de la imposibilidad humana de poseerla en un sistema del saber absoluto. *Puede muy bien suceder que la verdad sea difícil para llegar a conocerla, ya sea por alguna deficiencia que pueda darse en las cosas mismas o, sobre todo, a causa de la deficiencia efectiva de nuestro intelecto* = “Sic igitur potest contingere quod veritas sit difficilis ad cognoscendum, vel propter defectum qui est in ipsis rebus, vel (maxime) propter defectum qui est in intellectu nostro”. *Comm. In Met.* 2 1; nr. 279 y cfr. nr.281 y nr. 282.