

EL A PRIORI DE LA CONFLICTIVIDAD Y EL CRITERIO DE “ACEPTABILIDAD RACIONAL”

MARÍA ELENA CANDIOTI
(UNL- UNER)

En homenaje al querido amigo Ricardo Maliandi, humanamente respetuoso de las diferencias, generoso y atento a las distintas voces pero a la vez riguroso y estricto en sus convicciones.

La propuesta de una Ética Convergente que Ricardo Maliandi ha presentado como una variante en el marco de una Ética del Discurso toma como punto de partida el *criterio de fundamentación* formulado por Apel, reconociendo la exigencia del discurso práctico para la legitimación de normas; es decir, se requiere el intercambio dialógico de argumentos orientados al logro del consenso, no solamente de los involucrados en el discurso sino de todos los afectados. La justificación de las normas exige así la “aceptabilidad racional” de las mismas a partir de un proceso de acuerdo a ciertas exigencias que responden a las condiciones de posibilidad del discurso, entendidas como condiciones a priori y no meramente fácticas. Pero además del principio del discurso, la ética convergente agrega otro supuesto a priori de toda argumentación: el reconocimiento de la ineludible conflictividad, tanto en el campo de las relaciones sociales como en el de los principios”.¹ En el orden de la fundamentación, al principio discursivo (entendido como una versión del principio kantiano de universalización, se agrega el “principio de individuación”

1 Maliandi, Ricardo. “Fundamentos y aplicación en ética convergente”, *Anales*. Academia Nacional de Ciencias, Bs. As, junio 2010. (P. 8 a 18), p. 8

(introduciendo una perspectiva “axiológica” proveniente de N. Hartmann) lo cual implica admitir la necesaria conflictividad ente ambos principios. Esta conflictividad es reconocida por Maliandi como una *tensión ineliminable*; puede minimizarse, pero en la conciencia de que la superación nunca es total. La conflictividad de las relaciones humanas en la base de toda discusión ética difícilmente podría negarse, pero aquí se da un paso más, dado que la búsqueda para resolver, regular o evitar conflictos concretos, tiene que contar con una tensión inevitable. En este sentido se habla del “a priori de la conflictividad”, en cuanto afecta a todo el sistema. Maliandi presenta esta conflictividad recurriendo a las “estructuras” de estas interrelaciones en tensión. Hay una estructura conflictiva sincrónica (entre universalidad e individualidad) y una diacrónica entre conservación y renovación). Esto da lugar a principios que entre sí entran en conflicto aunque – sostiene- no en contradicción. Para lograr el carácter sistemático recurre como metaprincipio al *principio de convergencia*.

No es nuestro propósito una discusión de las tesis básicas de la ética del discurso, sino reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del diálogo argumentativo, una vez que se ha asumido esa tensión ineludible entre universalidad y singularidad, entre conservación y apertura. ¿Cómo operar en ese caso en la resolución? ¿Cómo llevar a cabo la “flexión ética” que requiere articular la exigencia de universalización con la necesidad de respetar la individualidad? ¿Cuál es el principio a priorizar en cada caso? ¿Es una decisión la que asume la tensión y la define o interviene un proceso argumentativo que requiere sopesar los mejores argumentos? Con qué criterios? ¿Qué es lo aceptable y desde dónde se define? Las preguntas que orientan el análisis se dirigen a esclarecer cómo funciona en este intento de resolución el reconocimiento de la alteridad y qué idea de racionalidad se pone en juego.

Se ha sostenido desde distintas posiciones que es condición de posibilidad de la argumentación el reconocimiento del otro como persona, como interlocutor válido. Que hay una experiencia y una racionalidad ética-originaria que es anterior al proceso de fundamentación y consiste en el descubrimiento del otro como interpelante, como alguien que reclama su dignidad y el ejercicio

de su libertad y ante el cual nos sentimos de algún modo responsables². Tomamos esta afirmación como punto de partida: el reconocimiento del Otro es el centro mismo de la moralidad. La cuestión es que apreciación se hace de la alteridad y cómo se la asume en los intentos de resolución de conflictos. Si se la reconoce como tal o se la desdibuja en interpretaciones que resultan a veces homogeneizantes -en cuanto se privilegia un único lenguaje y una única grilla de inteligibilidad- y otras veces neutralizadoras, precisamente por marcar las diferencias y las distancias.

La interpretación de la conflictividad y consiguientemente los modos de resolución de la misma pueden ser muy diversos. Es este punto en el que queremos detenernos, y dado que la opción por la racionalidad comunicativa es una convocatoria a la consideración de distintas voces, abriremos el diálogo a posiciones “disonantes” a fin de que en esta contraposición se haga posible el ejercicio de la crítica.

Las disonancias se han dado principalmente en cuanto a la posibilidad de resolución racional de los conflictos éticos, al alcance de la fundamentación y, en definitiva, al modo en que se entiende la racionalidad. Son varias las concepciones filosóficas contemporáneas que -en el reconocimiento de una tensión ineliminable entre tendencias antagónicas- entienden que los conflictos éticos no pueden resolverse poniendo en ejercicio un determinado modelo de racionalidad; esto es, un modelo instituido según las pautas propias de la tradición occidental, marcada fuertemente por la impronta de la ciencia. El rechazo a esta forma de racionalidad y sus efectos de exclusión ha dado lugar a posiciones “decisionistas” como en el caso de Derrida, quien insiste en el carácter siempre aporético de la experiencia ética por lo cual resultaría imposible de definir a partir de procedimientos de cálculo. También puede observarse esta reacción en algunas vertientes de la filosofía anglosajona que han recibido la influencia de Wittgenstein, tal como sucede en el neopragmatismo. El provocador título con que Hilary Putnam presenta uno de sus artículos: “Como

2 Dussel, Enrique: “La ética de la liberación ante la ética del discurso”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y política*, Madrid, 1/3, 1996, pp. 135-149.

no resolver problemas éticos” da cuenta de esta situación³. Putnam prefiere hablar en este caso de “adjudicación”, al modo de las sentencias que dan los jueces considerando los intereses y fuerzas en pugna, y la imposibilidad de neutralizar o eliminar alguna de ellas. Es evidente que con este posicionamiento se quiere poner al descubierto el carácter restrictivo de una racionalidad dicotómica que, a fin de eliminar la tensión, termina en la aniquilación de uno de los polos.

Más allá de los diferentes “estilos” de pensamiento vemos en estos filósofos la intención de tomar distancia respecto a una concepción restrictiva de la racionalidad y un gesto disruptivo respecto a la tradición. Un gesto que afecta tanto el orden epistémico como el orden ético. De acuerdo a lo que nos hemos propuesto, indagaremos en primer lugar cómo se comprende el conflicto en la concepción derridiana y su crítica a una tradición racional que lo “administra” desde un lenguaje dominante, desconociendo la realidad del otro. A partir de allí consideraremos la posibilidad de apertura que ve Derrida en la traducción y especialmente en la “deconstrucción”, como un desmontaje de estructuras prefijadas y categorizaciones excluyentes. Desmontaje que da lugar a la acogida del otro en su diferencia y hace emerger la tensión irreductible que atraviesa la experiencia ética, manifestada como un doble deber. Una vez realizada la crítica al lenguaje único como lenguaje que categoriza y resuelve desde pautas establecidas, queda por plantearse el carácter aporético de los problemas éticos, y la instancia definitoria que encuentra Derrida en la decisión, considerada más bien como una toma de posición que asume el peso de su responsabilidad ante el otro.

La pregunta que queda planteada es cuál es el rol que cumple en estas decisiones la argumentación racional, y en definitiva, qué es la racionalidad. El tema ha sido lo suficientemente debatido en la filosofía contemporánea, y recurriremos a lo que puede considerarse una interpelación de la noción de racionalidad por parte de las líneas wittgensteinianas, y especialmente la

3 Putnam, Hilary: “How not to solve ethical problems”, en *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1990, p. 179 a 200.

propuesta de Putnam de una “reconstrucción” de la idea de racionalidad que pueda sumir los conflictos y antagonismo, tanto los que se plantean en la tensión de universalidad y particularidad, como aquellos que se dan en relación a la tensión entre conservación de una tradición e innovación.

I.-La crítica a la racionalidad canonizada

En una posición radicalizada, Jacques Derrida esgrime una crítica al modelo de racionalidad tecnicista y procedimental que no se dirige a concepciones epistémicas, sino fundamentalmente a sus efectos de dominación. No sólo se daría en esta forma de racionalidad un desconocimiento de la alteridad, sino también un ejercicio de autoritarismo en la imposición de un lenguaje único. Este riesgo se corre también en los ámbitos académicos, parlamentarios o comunicacionales cuando los discursos, aún con intenciones democráticas y plurales pueden convertirse en un poder cultural que excluya las diferencias al acentuar la univocidad como condición del diálogo, imponiendo así un modelo de lenguaje presuntamente favorable a las instancias comunicativas. “Este discurso- dice- que pretende hablar en nombre de la inteligibilidad, del buen sentido, del sentido común o de la moral democrática, tiene por eso mismo, y como naturalmente, a desacreditar todo aquello que complica este modelo, a reprimir o someter a sospecha aquello que pliega, sobredetermina o incluso cuestiona, en la teoría y en la práctica, esa idea de lenguaje”⁴. Esta es la inquietud que lo pone en situación de alerta ante las normas retóricas que dominan hoy ciertas formas de filosofía que por su espíritu de escuela toman las características de poderes institucionales, controladores de lo que es correcto o no.

1.1. Los gestos de la apertura. Deconstrucción y traducción

4 Derrida, J.: *El otro cabo. La democracia para otro día*. Ed. Del Serbal, Barcelona, 1992, p. 48

Por eso, la necesidad de ese dispositivo de “desmontaje” al que designa con el discutido término “deconstrucción”. Deconstruir es, de algún modo, *decir sí* a la posibilidad de lo otro y es la disposición a la escucha sin la cual no hay reconocimiento. La conmoción de la deconstrucción, requiere una nueva interpretación de la experiencia del otro y el esfuerzo por comprender su lengua y forma de vida, sus códigos. Requiere acogerlo en su particularidad, darle la bienvenida. Podemos ver ahora en qué sentido la deconstrucción es decir “sí”⁵. Es el sí que compromete a escuchar al otro, o a hablar con él. En este sentido, la deconstrucción es lo que permite la crítica, pero también un acto de justicia. Queda aún por precisar las condiciones (institucionales) de ese encuentro y las posibilidades de un diálogo en el que se haga justicia a diversas voces. Tras el formalismo y tecnicismo con que se llevan a cabo muchos debates se oculta que la aplicación de criterios y reglas se vincula a un lenguaje, a sus códigos y también a sus “particiones” implícitas. Se juega en ello la posibilidad de testificar y argumentar, de comprender cómo se es juzgado y cuáles son sus derechos. La violencia de una injusticia se da cuando los miembros de una comunidad no están en las mismas condiciones respecto al lenguaje. Y esto no quiere decir sólo que no tengan los mismos recursos, sino también que desde alguna instancia hegemónica se determine cuáles son los criterios para considerar a alguien un “hablante competente”. Por esto, el movimiento de la deconstrucción que se produce en la cultura y en las instituciones haciendo patentes sus resquebrajaduras y disolviendo sus marcas, funciona como un acto de justicia. Es la acogida sin condiciones, sin pedido de cuentas o razones explicativas y exige *responsabilidad ante la memoria*, en el desmontaje de la historia que ha hecho posible y legitimado ciertos ordenamientos y divisiones. Esta mirada viva y atenta, este cuestionamiento siempre abierto sobre el sentido y límites de nuestro aparato conceptual, de ninguna manera representa una posición nihilista; todo lo contrario, conduce a una exigencia aún mayor, hiperbólica, que

5 Sobre el alcance de esta expresión: Candiotti, M.E.: “La cuestión de la verdad y el sentido de la historia. Epojé y deconstrucción”, en Fornari, A. y Walton, R.: *Volver hoy a las cosas mismas*. Paideia Fenomenológica, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2009, p. 75 a 89

pretende asumir el exceso y la inadecuación de la exigencia a las condiciones concretas. Esta exigencia supone incluso la reconsideración de los conceptos que rodean la noción misma de responsabilidad, tales como voluntad, libertad, conciencia, etc., permitiendo ver los límites teóricos y sus efectos, y a la vez, detectar las injusticias que se esconden tras la “buena conciencia”, aferrada a la aplicación de alguna concepción heredada y asumida dogmáticamente⁶. “Una vez más, dice Derrida, hay aquí una tarea de deconstrucción interminable: hay que extraer de la memoria de la herencia las herramientas conceptuales que permiten impugnar los límites que esta herencia impuso hasta ahora y también su sistema de categorizaciones y disyunciones⁷

Hemos dicho anteriormente que el gesto disruptivo de Derrida tiene básicamente una intención ética. En efecto, al poner al descubierto los mecanismos y circunstancias que dieron lugar a una forma de una racionalidad canonizada, y a la dominación de un lenguaje y sus códigos, su intención es dejar manifestarse la alteridad, en un reconocimiento del otro que no sea sólo la constatación de la diferencia. Y es precisamente en cuanto se introduce la cuña de la alteridad que el conflicto y la tensión se hacen insuperables. Para el pensador francés, en el campo de la ética como así también en el de la política el deber se presenta siempre con un *doble frente*; por eso todo el problema de la responsabilidad ética está precisamente en poder distinguir entre el momento de incondicionalidad que implica el deber, y sus modos concretos de realización. Justamente porque esta responsabilidad no puede ejercerse sino en la tensión de momentos antagónicos, es que la experiencia ética implica resistencia ante las posibles polarizaciones de la antinomia: resistencia ante la pulverización y dispersión por un lado, y ante la homogeneización, por otro. La responsabilidad está hoy- sostiene- en no renunciar a estos imperativos opuestos. Todo gesto que se realice en ese sentido se encuentra siempre en la doble frontera: atender

6 Derrida, J. *Fuerza de Ley*. El fundamento místico de la autoridad, Tecnos, Madrid, 1997, p. 46

7 Derrida, J. “Políticas de la diferencia”, en Derrida y Roudinesco, *Y mañana qué*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, p. 28

a la particularidad en sus diferencias y a la vez a la instancia de universalización que requiere el deber.

Aquí se hace manifiesto un primer eje del conflicto y la tensión entre la exigencia de universalización y la exigencia de atender a lo particular. Sostener la tensión entre polos en conflicto sin desdibujarlos requiere romper con el primado del lenguaje único, pero también con la dispersión en una multiplicidad de lenguas intraducibles y contextualismos cerrados y celosos de sus diferencias, pues de esta forma difícilmente podrían mantenerse condiciones de justicia y de respeto. El gesto esperado ante este deber de doble cara requiere por lo tanto, evitar la fragmentación de formas de vida e idiomas incommunicables, pero además estar atento a aquellas “superaciones” de la antinomia que en nombre del universalismo y aún con buenas intenciones terminan en el desconocimiento de la alteridad. Este desconocimiento puede tener diversas formas: el desentendimiento ante lo que se ve como diferente y lejano, o una cierta forma de “colonialismo” que se da, por ejemplo cuando un determinado pueblo o cultura, desde su particularidad asume la responsabilidad universal. No se puede ni se debe renunciar a espacios compartidos, de circulación de la información, de traducción y comunicación; pero tampoco debe aceptarse una autoridad centralizadora que -ya sea institucionalmente, o por algún ejercicio de poder- controle y uniformice⁸.

Si se trata de interpretar la situación de conflicto para dar una respuesta equilibrio, tanto en el terreno ético-político como en el terreno de la filosofía el acontecimiento que hay que inventar es un acontecimiento de *traducción*. No de traducción a una lengua hegemónica, sino la traducción que se produce en el encuentro de idiomas que se aceptan sin renunciar, en la medida de lo posible, a su singularidad. Es por esto, porque se trata de entender al otro, de dar lugar a su interpelación sin pretensiones de inscribirlas en nuestros propios códigos, que más que de “tolerancia” tenemos que hablar de “hospitalidad”⁹. Este gesto de

8 Derrida, J. *El otro cabo...*, op. cit., p. 65

9 Derrida, J. *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor, Bs. As., 2006, (2ª. Ed.) p.13

apertura es así condición de posibilidad de la universalización, de un pensar ampliado en la consideración de las perspectivas de los demás.

Se trata entonces de evitar toda forma de repliegue en lo idéntico. La consideración de la particularidad no puede derivar en una reafirmación sin fisuras, sin alternativas; en el refugio en una tradición o en una determinada comunidad que se consolida de manera autorreferencial¹⁰. La persistencia en convicciones, la coherencia en una forma de vida no puede derivar en una cosificación que impida la apertura a la alteridad, a otros escenarios y situaciones. Para designar este movimiento de apertura Derrida acuña el término “*différance*”; y esto no tiene que ser entendido como una acentuación de las diferencias. La *différance* como proceso de distanciamiento, de temporalización y espaciamento, tiene un rasgo universalizable; permite pensar el proceso más allá de toda especie de límites, ya sean culturales, nacionales o lingüísticos. El movimiento de la *différance* no implica una negación de la posibilidad de universalizar para circunscribirse a lo particular, sino que más bien se aloja en un espacio de tensión. Esto es lo que ha sucedido, por ejemplo, en el campo de la filosofía. Si bien la filosofía se ha inscripto originariamente en una lengua y en una cultura, nace a partir de una voluntad de desarraigo, precisamente para liberarse de las limitaciones culturales y lingüísticas; desde esa particularidad se abre a la vocación de lo universal. Durante siglos este proyecto de universalización jamás dejó de extenderse, de desplazarse y hasta de modificarse internamente. Y sólo en la profundización de ese camino puede liberarse cada vez más de sus límites geográficos, étnicos y políticos.

La tensión que se presenta entre el sentido de pertenencia a una tradición y a un determinado horizonte de comprensión, por una parte, y el reconocimiento de otros posibles trayectos, por otra, nos ubica de lleno en el eje de conflictos entre conservación e innovación. En el mundo contemporáneo los discursos sobre la pertenencia a una determinada tradición no pueden evadir una inquietante pregunta: ¿se es más fiel a la herencia de una tradición

10 En este sentido también Derrida se ha pronunciado sobre la necesidad de considerar el “doble frente” sin sacrificar ninguno de ellos. “Políticas de la diferencia”, op. cit., p. 31

cultivando ese movimiento que se abre desde la interioridad, o bien aferrándose a la identidad, en un gesto conservador que termina clausurándose en su diferencia?¹¹. Como dijimos anteriormente, la identidad que se funda en una herencia no interrogada es presa con frecuencia de dicotomías excluyentes, de significaciones que aún vacías porque ya carecen de referentes, siguen estableciendo casilleros y operando en luchas inconducentes. Ser fieles a una historia, mantener la memoria, no es la reiteración estereotipada de un mismo gesto que termina por convertirse en algo sin sentido. La reafirmación de la herencia requiere buscar nuevos espacios y nuevas alianzas y acoger la irreductible alteridad que divide la identidad consigo del presente. Nuevamente aquí tenemos el doble frente. Tenemos, pues, que desconfiar tanto de la memoria repetitiva como de lo completamente otro de lo absolutamente nuevo; tanto de la persistencia en un marco inmodificable, como de la exposición desprevenida a algo que no sería ya en absoluto identificable, precisamente por carecer de toda referencia¹². La *mejor manera de ser fiel a una herencia es serle infiel*, encontrar sus fisuras, sus puntos débiles¹³. Se trata de “escoger la herencia” respondiendo a una doble exhortación: saber *reafirmar* lo que nos precede y asumirlo como sujetos libres”. La reafirmación es a la vez posibilitar la continuidad e interrumpir, y en este sentido selecciona, elige, decide. En la deconstrucción la herencia se retoma y se refrenda para que vaya a parar a otro sitio, para que respire de otra forma. El que recibe la herencia asume también su *finitud* y sus dificultades y es la conciencia de esta finitud y de estas dificultades la que lo obliga a seleccionar, a sacrificar, a abandonar. Solo así puede responder a la apelación del otro.

Asumir la herencia indica a la vez reinterpretar y criticar, desplazar para que alguna transformación se produzca. Sin esta experiencia de la herencia, el concepto de responsabilidad no tiene el menos sentido; sólo desde ella puede evitarse que la respuesta a la apelación del otro se traduzca en un salto en el

11 Derrida, J. *El otro cabo...*, op. cit., p. 18

12 Derrida, J. *El otro cabo...*, op. cit., p. 23

13 Roudinesco, E., en Derrida, J. y Roudinesco, E.: *Y mañana qué*, op. cit., p. 10

vacío. Se es responsable desde una tradición, por lo que en ella ha quedado excluido, pero también ante lo que aún se adeuda. Por eso la idea de herencia no sólo responsabiliza ante esta doble exhortación, sino a cada instante y en un contexto diferente, a un filtrado y a una decisión. La desproporción entre lo ya dado y lo exigido tiene siempre que ser interpretada; y en este sentido es preciso tener en cuenta que la idea de lo justo se comprende y expresa en los idiomas particulares a pesar de (o precisamente a causa de) su pretensión de universalidad. Un heredero no es solamente alguien que recibe, sino también alguien que se pone a prueba decidiendo, y por lo tanto juzgando¹⁴. La reafirmación implica por lo tanto interpretación, discernimiento, crítica.

14 Sobre el alcance de la decisión y el juicio, ver Beardsworth, Richard: *Derrida y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2008. Cap. 1: "Del lenguaje a la ley, una apertura al juicio: Saussure, Kafka, Derrida". Sobre la experiencia de la aporía y el juicio que se deposita en ella : p. 73 a 75

1.2. Decisión y racionalidad

Hemos visto cómo la deconstrucción es ese desmontaje de lo consolidado a través de una tradición que nos ubica en el centro del conflicto, nos enfrenta a lo insondable de la comprensión del otro y consiguientemente a la dificultad de interpretación de lo que pueda ser una situación de “equilibrio” entre principios antagónicos¹⁵. No puede dejar de verse la conflictividad se acentúa en la medida en que introducen la cuña de la alteridad y de alguna manera fraccionan el ámbito de la posible discusión racional. Por esto, las experiencias aporéticas son momentos en que la decisión entre lo correcto y lo no correcto, no está (ni puede estarlo) asegurada por la aplicación de la regla. Sólo en la conciencia de la aporía, de lo que no es “decidible” desde el cálculo, se asume el peso de la responsabilidad ética. La decisión responsable implica la consideración de la norma y la experiencia ética de reconocimiento y responsabilidad. Aquí está la paradoja. La experiencia de lo que no puede decidirse en la aplicación de un procedimiento está siempre allí; queda alojado, al menos como un fantasma que desestabiliza desde el interior toda seguridad de presencia y toda certeza criteriológica¹⁶.

Precisamente porque no pueden resolverse los conflictos éticos a través de reglas pautadas, el acento está puesto en la necesidad de la “decisión”. Derrida insiste en la “indecidibilidad” de las cuestiones éticas. Su propósito ha sido, como lo hemos visto, mostrar que las decisiones en ética no pueden ser meras derivaciones de procedimientos establecidos, ni meros acuerdos complacientes conforme a las prácticas vigentes. Ha insistido en la insuficiencia de los intentos de resolución de los problemas éticos a través de la aplicación de ciertas reglas y en la determinación de ciertas condiciones del diálogo. De allí, el

15 Esta es una de las dificultades que hay que enfrentar cuando se propone como criterio para la convergencia en la resolución de conflictos la maximización de equilibrio entre principios enfrentados. Cfr.: Maliandi, R: “Importancia y límites del paradigma de restricción compensada en la Ética del Discurso de K:O: Apel”, en *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*. Tomo I, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2015 p. 192.

16 Derrida, J: *Fuerza de Ley*, op. cit. p. 57

lugar de prioridad concedido a juicios y decisiones a partir de la experiencia de la aporía.

Lo que Derrida está sosteniendo es un sentido de la ética, y también de la política, que la sustrae de todo refugio en lo “calculable”. La indecidibilidad es algo que no puede superarse nunca, dado que la decisión no se realiza al modo matemático por una deducción. “La decisión –nos dice- no puede procurarse una información infinita y un saber sin límite acerca de las condiciones, las reglas o los imperativos hipotéticos que podrían justificarla. E incluso si se dispusiera de todo esto, incluso de todo el tiempo y los saberes necesarios al respecto, el momento de *la decisión en cuanto tal*, lo que debe ser justo, debe ser siempre un momento finito, de urgencia y precipitación; no debe ser la consecuencia o el efecto de ese saber teórico o histórico, de esa reflexión o deliberación, dado que la decisión marca siempre la interrupción de la deliberación jurídico-ético- o político-cognitiva que la precede y que *debe precederla*”¹⁷. La decisión ético- política como un acto humano, no puede evadir el peso de su responsabilidad para con el otro refugiándose en estrategias prefijadas.

La pregunta es si admitir el conflicto, la existencia de antagonismo y la necesidad de diversas concepciones de vida conduce necesariamente a la afirmación de que sólo se resuelven de manera decisionista. Son muchas las críticas esgrimidas contra Derrida señalando que la decisión es una instancia ciega, que no tiene apoyo sino en sí misma, y por lo tanto una posición como ésta sólo puede entenderse como irracionalismo, y hasta dar espacio a la violencia para romper otra forma de violencia (la del lenguaje único, los códigos excluyentes y la criteriología que demarca). Sin embargo, sería erróneo pensar que la decisión se da en el absoluto vacío. El juicio y la decisión tienen un punto de apoyo: la pauta orientadora de la justicia y de la interpelación del otro¹⁸.

17 Derrida, J.: *Fuerza de Ley*, op. cit., p. 62-

18 Derrida, J. : “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo, en Crischley, S. Derrida, J. , Laclau, E. y Rorty, R.: *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 164-5

Sin duda la posición derridiana sacude las certezas de ciertas perspectivas fundacionistas, pero sería falso entenderla alineándose a partir de la oposición racionalismo-irracionalismo. El rechazo de posiciones que considera unilaterales no significa que se desconozca el valor de la reflexión filosófica, e incluso el valor de la argumentación. Si bien se ha referido a la “injusticia” que significaría la imposición de un lenguaje único, y no a la anulación de la argumentación; no renuncia a toda posibilidad de diálogo para interpretar esta experiencia. Reconoce que en la apertura de un contexto de argumentación y discusión, hay al menos una referencia implícita a condiciones de no violencia, aunque tengan aún que determinarse sus condiciones. “Primero de todo, - aclara- la cuestión de la argumentación. Estamos aquí para discutir y para intercambiar argumentos de la manera más clara, unívoca y comunicable posible. Por otro lado, la cuestión que gira más frecuentemente alrededor del tema de la deconstrucción es la de argumentación. Se me reprocha- se les reprocha a los deconstruccionistas- no argumentar o que no me gusta la argumentación, etc. Esto es obviamente una difamación. Pero esta difamación se deriva del hecho de que hay argumentaciones y argumentaciones, y esto es así porque en contextos de discusión como éste, donde gobierna una forma proposicional, un cierto tipo de forma proposicional, y donde desaparece necesariamente un cierto tipo de micrología, donde la atención al lenguaje queda necesariamente reducida, la argumentación es claramente esencial. Y obviamente, lo que me interesa son otros protocolos, otras situaciones argumentativas donde no se renuncia a la argumentación sólo porque se rechace discutir bajo ciertas condiciones. Como una de las consecuencias, pienso que las acusaciones que se hacen frecuentemente a los deconstruccionistas derivan del hecho de que no se toma en cuenta su desplazamiento de los límites de la argumentación. El hecho es que se trata siempre de una cuestión de reconsiderar los protocolos y los contextos de la

argumentación, las cuestiones de competencia, el lenguaje de la discusión, etc.”¹⁹.

También cuando se trata de la racionalidad nos encontramos ante un deber cuya frontera es doble. El modo en que Derrida lo expresa constituye a la vez una interpelación y una convocatoria a la apertura. El mismo deber –afirma– ordena ejercer la virtud de la crítica, y a la vez someter esta crítica a una genealogía deconstructiva, que la piense y desborde sin por ello anularla. Por esto el mismo deber ordena el ejercicio de la racionalidad y el respeto por todo aquello que no está colocado bajo la autoridad de la razón (las diferentes formas de fe, por ejemplo). También la acogida de aquellas formas de pensamiento que intentando pensar la razón y su historia, exceden necesariamente su orden, sin que por eso se conviertan en irracionalistas. Es el mismo deber el que apela a la inclusión del otro, pero a la vez al *respeto* a quienes rehúsan responder ante tribunales instituidos, y en ese sentido operan resistencias²⁰.

La intencionalidad de Derrida nos parece clara, pero quedan algunas cuestiones a discutir. El “desmontaje” de una racionalidad excluyente nos ha puesto en el centro del conflicto y en este sentido cumple con su cometido; sin embargo el carácter aporético de las experiencias éticas y el peso que da a la decisión deja pendiente los interrogantes acerca de la legitimidad de las mismas. Creemos que en este caso no basta con asumir la responsabilidad a partir de la interpretación de una situación en el que se considera que el otro está afectado o menospreciado en su dignidad. También hay que poder justificarlo, aun cuando esa justificación no sea plena ni final.

En este punto cabe preguntarse cuáles son las condiciones de “aceptabilidad racional”, y en definitiva qué es lo que se considera racional. La conflictividad y tensión que afecta las relaciones humanas y los principios éticos, alcanza en definitiva a la noción misma de racionalidad.

II-Reconocimiento de la alteridad e interpelación a la idea de racionalidad

19 Derrida, J. : “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”, op. cit.,p. 153

20 Derrida, J.: *El otro cabo...*, op. ci.t, p. 64-65

No es solamente un planteo deconstructivo como el derridiano el que ha puesto en crisis la idea de racionalidad. Sabemos que esta idea ha sido fuertemente discutida en la filosofía contemporánea, especialmente en lo que concierne a la pretensión moderna de razón única y fundante, según un modelo canonizado. La noción misma de razón se ha visto fragmentada y su significación limitada al contexto. Tal vez uno de los planteos más radicales en este sentido ha sido el de Wittgenstein. En su peculiar forma de filosofar, desarma las tradiciones enquistadas mostrando la facticidad y contingencia de cada juego de lenguaje y la pertenencia de nuestras certezas, creencias y valoraciones a la diversidad de formas de vida. Este ejercicio del pensamiento tiene una intención “terapéutica”: pueden imaginarse infinitos juegos posibles; y tomar conciencia de esto nos hace pensar que podríamos vivir una vida diferente, con reglas y sentidos diferentes. También podríamos pensar en romper el dominio de un único juego y lo que implica estar cerrado en uno solo, absorbido por él.

Ahora bien: esta comprensión no sólo nos enfrenta a la radical contingencia de formas de vida y “juegos lingüísticos”, sino también al reconocimiento de que toda significación y pauta de validez depende de variados sistemas de reglas implícitas en prácticas compartidas. Lo que se considera correcto o incorrecto depende de cada forma de vida y juego de lenguaje, y aún más, lo que es una buena razón, o lo que es razonable depende de cada juego. Si los criterios los modos de juzgar, y aún la idea misma de saber, se vinculan al determinado juego aprendido, queda por lo tanto disipada toda pretensión fundante. *El juego del lenguaje no tiene fundamento, ni razonable ni no razonable*. Está allí, como nuestra vida²¹. Todo intento de justificación remite a un determinado juego y sus reglas; es desde esta trama y su gramática profunda (e infundada), que se determina también lo que significan nociones como

21 Wittgenstein, L.: *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1991, Paragr. 559- Cfr.: Parágrafos :609. 610. 611.

“saber”, “justificación”, “aceptabilidad racional”, etc. La idea de racionalidad no es un concepto más en los lenguajes, sino que está imbricado con él.²²

Estas ideas ponen en crisis la imposición de un canon único y la absolutización del propio juego, y esto incluye el juego que se apoya en una lógica explicativa y en la pretensión de fundamentación; dicho en otros términos, el juego de una forma de racionalidad queda relativizado, expuesto en su particularidad. Es por eso que no siempre se pueden dar razones de las acciones y decisiones humanas, y lo que queda es comprensión y aceptación. No se trata, sin embargo, de un abandono de la idea de racionalidad, sino más bien una apelación a una mirada más flexible. Son otras formas y otros cánones los que nos convocan a abandonar la ingenua convicción de que nuestro juego (racional) es el único. Descubrir que estábamos en un juego, con sus particularidades y sus límites, no quiere decir anularlo, ni se trata de “desenmascararlo”, es simplemente que ya no podemos seguir jugando con ingenuidad. Esto no es un relativismo de círculos inconmensurables, sino el esfuerzo por entender la racionalidad de manera más abarcadora, de tal modo que pueden lograrse relaciones inteligibles entre las distintas gramáticas.

Se trata de pensar otros registros de racionalidad que conduzcan no a una fragmentación sino a una flexibilización y ampliación de su sentido. Tal como lo ha expresado Peter Winch, tenemos que crear *una nueva unidad para el concepto de inteligibilidad*, que guarde una cierta relación con nuestro antiguo concepto, y quizá requiera la formulación de nuevas categorías y la incorporación de otras perspectivas²³. Puede argumentarse que las significaciones son propias de cada contexto y forma de vida, pero debe haber al menos algunos rasgos en el uso del lenguaje de los miembros de otra cultura que sean análogos a los rasgos de nuestro uso del lenguaje, rasgos que están conectados con nuestro uso de la palabra racional. Si las normas de racionalidad se entendieran como un conjunto finito y cerrado, no habría posibilidad de ampliación y comunicación. “Tenemos...que estar abiertos a nuevas

22 Ibid. P. 66

23 Winch, P. : *Comprender una sociedad primitiva* . Paidós, Barcelona, 1994, p. 65

posibilidades sobre lo que puede ser invocado y aceptado bajo la rúbrica de “racionalidad”; posibilidades que son tal vez sugeridas y limitadas por lo que hasta ahora hemos aceptado, pero no determinadas únicamente por ello”.²⁴

Este es el punto en que advertimos que ampliar el sentido de la racionalidad, se presenta como una exigencia ética. Nuestros propios *standars* no son inmunes a la crítica ni cerrados sobre sí mismos. Podemos aprender de otras culturas, enfrentamos no sólo a otras formas de razonar, sino también a otras posibilidades de lo bueno y de lo malo, en relación a la cuales los hombre organizan sus vidas. “Lo que podemos aprender al estudiar otras culturas no son sólo posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, otras técnicas. Aún más importante *es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana*”²⁵. El no poder captar el sentido de lo extraño es un síntoma de nuestra propia limitación para captar el sentido de nuestra vida²⁶. Podemos aprender también, que ambas cuestiones (otras posibilidades para la razón y otras posibilidades de lo bueno y lo malo), no son independientes; que lo que se considera racional se entreteje con el sentido de lo bueno para el hombre.

Si es así, la posibilidad de pensar la racionalidad desde marcos renovados, acogiendo diferencias y buscando nexos que posibiliten la comunicación, requiere considerar las instancias desde las cuales se configura el sentido de la vida, y en relación a ello, lo que es razonable aceptar. Nuevamente vemos aquí, expresado en otro lenguaje, el reclamo de atender al doble frente: por una parte, a la pretensión de una racionalidad que pueda trascender las fronteras, a fin de no quedar disuelta en la contingencia; y por otra atender a las distintas voces en que se ha expresado. Una racionalidad que pueda reconocer su historicidad y su pertenencia a una tradición, siendo

24 Ibid., p. 67

25 Winch admite que hay ciertas nociones fundamentales vinculadas a una concepción de la vida, de la muerte y del sexo como organizador de relaciones vitales, que delimitan una especie de espacio ético en las que pueden ejercitarse las posibilidades de lo bueno y lo malo, y que pueden proporcionar una clave de interpretación si no sentimos perdidos acerca del sentido de un sistema de instituciones extraño. Ibid.p.76.

26 Ibid. p. 78

consciente de que esta pertenencia la inscribe en modos de comprensión y valoración, y al mismo tiempo posibilita el espaciamento y la apertura a otras formas de realización²⁷.

III. La posibilidad de “reconstrucción” de la idea de racionalidad

Posiciones como la de Wittgenstein nos han mostrado la dificultad de sostener que nuestros procedimientos de legitimación encuentran su garantía en un orden inmutable, válido para todos los pensadores racionales; pero por otra parte, si no tenemos un conjunto de principios estables, ¿en qué se sostienen nuestras afirmaciones y tomas de posición? Esta pregunta justifica el intento de “reconstrucción” de la idea de racionalidad, lo cual evidentemente no consiste en una restitución de una determinada tradición, sino más bien una interrogación a la misma y un “desmontaje” de sus estructuras consolidadas. Tal vez este es el momento que podemos llamar “deconstructivo”, o el ejercicio de la “retropregunta”. A nuestro juicio el momento deconstructivo cumple una función fundamental como la crítica que despeja prejuicios, pero requiere avanzar algo más en esclarecer las instancias de justificación de las decisiones. Es cierto que la responsabilidad hacia el otro y la exigencia de justicia para con él constituyen un sostén fuerte, pero también es necesario que se puedan dar razones compartidas. Por eso vemos que se hace necesaria una reflexión sobre las condiciones de aceptabilidad racional desde marcos más amplios que el de una racionalidad puramente epistémica. Esto implica contemplar: a) la exigencia ética de reconocimiento del otro; b) la disyunción entre el orden lógico y el orden axiológico, entre criterios de aceptabilidad y concepciones éticas de lo que es bueno para el hombre; c) la tensión entre facticidad y normatividad.

Esta idea de reconstrucción de la idea de racionalidad desde una perspectiva superadora de dicotomías se ha constituido en uno de los temas centrales de la

27 Nos hemos referido a esta cuestión en Candiotti, M. E. : “Las raíces pragmáticas de la racionalidad”, en : Berrón, M. Gonzalo, A., y Prono, M.I.: *Acción, pasión y racionalidad*, Universidad Nacional del Litoral, Sana Fe, 2008,p.176 a182.

filosofía de H. Putnam²⁸ y explica su posición respecto al alcance de la racionalidad ante los problemas éticos. En lo que sigue acotaremos aquellos puntos de su propuesta que consideramos constituyen una posible y sugerente respuesta a las cuestiones enunciadas.

a- En su crítica a una racionalidad institucionalizada según el modelo originado en las dicotomías modernas (conocimiento/valoración; objetividad /subjetividad, exterior/interior de la conciencia) y llevado a su máxima expresión en el positivismo, Putnam señala la ceguera respecto a la realidad del otro; pero advierte también esta ceguera en muchas de las posiciones que conceden primacía a la multiplicidad de juegos de lenguaje. Tanto un universalismo formal y vacío, como el contextualismo que sostiene la discontinuidad de la razón – nos dice - adolecen de la misma dificultad: en ambos casos la realidad del otro desaparece tras el lenguaje. Aparentemente opuestos, en ambos casos se tiene una concepción de lo que es la racionalidad subsidiaria de los supuestos dicotómicos de la modernidad, aunque éstos no sean aceptados en sus mismas postulaciones. La dependencia de una misma herencia se advierte más bien en el modo en que plantean la oposición, ya que no pueden sustraerse a una determinada lógica, sirviéndose en la polémica de las mismas categorías, aunque las cargue con el signo contrario²⁹. Una concepción logicista y restrictiva de la racionalidad no da margen para los matices y obliga, en la medida en que este modelo se consolida, a optar por posiciones antagónicas: o aceptamos la lógica restrictiva, o sólo queda el escepticismo e irracionalismo. En el primer caso, lo instituido es elevado al rango de universal desde donde se prescribe; el resultado es una homogeneización que oculta las condiciones concretas del pensar y excluye del ámbito de la racionalidad cuestiones relevantes para la vida humana. En el opuesto, éstas se responden desde las *standars* de aceptabilidad vigentes. Lo paradójico de este contextualismo es que también termina privilegiando la propia perspectiva. Es lo que sucede en posiciones como la de

28 Putnam H. *Razón, verdad e Historia*, Tecnos, Madrid, 1988.

29 Putnam: H. : "Why the reason can't be naturalized?", *Realism and Reason*, Philosophical Papers , Vol 3, Cambridge University Press, 1983, , p. 230-231.

Rorty en las que pese a admitir la necesidad de “extender la conversación”, se afirma que sólo podemos construir un punto de vista desde la propia cultura. De allí resulta que no sólo construimos *nuestro* punto de vista, sino también la del *otro*³⁰. *La confrontación no es real*, y esto no sólo presenta una dificultad epistemológica sino que puede dar lugar a ciertas formas de avasallamiento. Al no reconocer al *otro* en sus pretensiones de validez, si la única forma de entenderlo es a partir de mis propias construcciones, la situación de habla es siempre asimétrica. No puedo tomarlo en serio si pienso que la única noción de verdad que hay para su entendimiento es la verdad tal como es determinada en su contexto, pero *tal como desde mi cultura lo interpreto*.

b- Esto indica que la posible respuesta al otro, acogiéndolo en su diferencia, requiere la reinserción de la noción de racionalidad en marcos más abarcadores que el de la racionalidad epistémica. En este intento de reconstrucción Putnam advierte que la referencia al sentido de la vida humana y a las imágenes morales que nos formamos, no solamente es relevante para dar cabida a la diversidad, sino indispensable para determinar lo que es “racionalmente aceptable”. *Sólo puede hablarse de “aceptabilidad racional” en relación a una concepción de lo que es el “florecimiento humano”*³¹. En efecto, lo que es “aceptable” no puede estar sólo establecido desde exigencias formales o procedimentales, sino que la aceptabilidad tiene un componente valorativo que no puede dejar de referir a ciertas imágenes morales que funcionan como ideales normativos, sin los cuales la exigencia de “racionalidad” se hace vacía. La aceptabilidad y la relevancia son interdependientes en cualquier contexto –afirma-, ya que toda decisión acerca de lo que es razonable revela el sistema de compromisos valorativos sobre el cual descansa. Utilizamos nuestros criterios de aceptabilidad racional para elaborar una imagen del mundo y de nuestros ideales, y de acuerdo a esto volvemos a revisarlos y así sucesiva e interrumpidamente. Es en orden a necesidades humanas que tiene sentido considerar algunas nociones valorativas mejores que otras; sin embargo, las necesidades son también construcciones, y

30 Putnam, H. : *Realism and Reason*, Cambridge University Press, 1983, p. 237-8

31 Putnam, H.: *Razón, verdad e historia*, op., cit., p. 13 y 123.

cambiantes, con lo cual si bien este entrelazamiento de valores, necesidades, criterios de aceptabilidad e imágenes del mundo nos va proporcionando indicadores, ninguno de ellos es un fundamento definitivo. Cualquier elección de un esquema conceptual presupone valores, y esto se hace especialmente significativo cuando se trata de la elección de aquellos esquemas conceptuales que describen las relaciones interpersonales y los hechos sociales. En ellos quedan implicados planes de vida, los propios y los ajenos; de allí la relevancia de lo que se considere racional, y desde donde se lo juzga como tal. La consideración de la racionalidad “sólo es una parte de nuestra concepción del florecimiento humano, es decir de nuestra idea de lo bueno”³².

c- Finalmente, el intento de “reconstrucción” tiene que afrontar la tensión entre lo facticidad y la exigencia de validez. Esto es sumamente complejo, porque si bien es cierto que la noción de racionalidad se elabora desde ciertos contextos pragmáticos, también hay que tener en cuenta que no es una noción meramente expresiva de un estado de hechos, sino que tiene carácter valorativo y normativo. Esta idea es tergiversada tanto cuando se la restringe a racionalidad formalizada, como en el otro extremo, cuando se la explica desde determinadas pautas de la ciencia positiva, dando lugar a una “naturalización” de la misma. Esto ha sucedido tanto en la propuesta de “epistemología naturalizada” como en aquellas posiciones fuertemente marcadas por la antropología que atienden más bien a la constatación de la diversidad. La caracterización y críticas que realiza Putnam de estas posiciones en el mencionado artículo: “Por qué la razón no puede ser naturalizada” pueden ser apresuradas, pero hay una idea que se destaca con claridad: *la naturalización consiste en la renuncia al carácter normativo de la racionalidad*; a la posibilidad de pensarla como una *idea regulativa* a la cual recurrimos para criticar y corregir actividades e instituciones³³. La razón es inmanente y trascendente a la vez. Si bien no tenemos un punto arquimédico, ya que siempre hablamos el lenguaje de un tiempo y un espacio, la corrección o la incorrección de lo que decimos no es

32 Ibid., p. 130

33 Ibid., 234

algo que sea para un tiempo y un lugar. Lo “razonable” no resulta del consenso; los “standars” aceptados por una cultura o subcultura, explícitos o implícitos no pueden definir lo que la razón es, aún en contexto, porque ellos *presuponen la razón, o la razonabilidad de sus interpretaciones*³⁴. Cuando decimos que algo es racional, hacemos de algún modo referencia a ciertas condiciones que deben cumplirse, y por tanto a una cierta normatividad. Lo normativo está implícito en nociones como verdad, corrección, etc.; si de estas nociones eliminamos su carácter normativo carecen de todo sentido. Si no tiene más sustento que la facticidad, el resultado es una aceptación resignada del momento presente, sin poner en tela de juicio las actuales condiciones y las posibles instancias de corrección. Esta aceptación no sería más que la renuncia a pensar y a transformar el mundo, a proponerse algo diferente de lo dado e instituido, una renuncia, en definitiva a la condición humana³⁵.

El problema sigue siendo desde donde determinamos la normatividad a la cual no podemos renunciar, una vez que hemos tomado conciencia de que no podemos apelar a una instancia a priori y a-histórica. No se pueden precisar condiciones necesarias y suficientes que permitan establecer casos paradigmáticos de racionalidad y a partir de allí proporcionar criterios. Nuestras nociones de racionalidad y revisabilidad racional no están fijadas por ningún código establecido ni son propias de una naturaleza a-histórica³⁶. Si hemos entendido la intención de Putnam y su modo de ubicarse ante la filosofía no podemos pretender teorías fundantes. Más que un método universal de decisión racional, su reflexión sobre la racionalidad es la invitación a una búsqueda que nos permita comprender la racionalidad como “*actividad intencional y humana*”. Lo que reclama es una descripción equilibrada y humana del alcance de la razón; un “*nuevo ensayo del entendimiento humano*”.

Este es el desafío, y para ello es necesaria una revisión de las raíces y los supuestos que históricamente han consolidado determinadas concepciones de

34 Ibid., p. 240

35 Ibid. p. 246

36 Putnam, H. *Razón, Verdad e Historia*, op. cit. p. 109-

racionalidad. No tenemos comienzos absolutos ni podemos aspirar a demostraciones conclusivas; tampoco podemos eludir nuestros propios marcos interpretativos. Solamente podemos tener la esperanza de producir una concepción renovada de la racionalidad *si operamos dentro de nuestra tradición*, aunque esto no signifique que las actuales convicciones sean razonables. Ya se ha dicho que este ejercicio reflexivo pone en juego una idea de racionalidad, pero ésta puede ser criticada y corregida; pueden producirse desplazamientos, y el surgimiento de nuevas categorías y criterios. En esto es decisivo el encuentro y confrontación con otras tradiciones. No estamos atrapados en nuestras circunstancias, sino invitados a tomar parte de “un diálogo genuinamente humano, un diálogo que combine la colectividad y responsabilidad individual”³⁷. Y esto vale también cuando se trata de pensar la racionalidad. Aunque no hayamos formulado una teoría, nos comprometemos con alguna noción de racionalidad al tomar parte en las actividades de hablar y argumentar; de allí partimos para poder interrogarla. El camino es entonces reflexión sobre la propia tradición, ajuste, reconstrucción; y si bien no tenemos como referente una concepción de la racionalidad definida a partir de un canon o un conjunto de principios, contamos con “una concepción de las virtudes cognitivas que nos sirven de guía”³⁸, con principios revisables, y con una versión débil del principio de no contradicción. Tenemos la capacidad para concebir otras formas de racionalidad, para transponer los términos del lenguaje a otros contextos³⁹, para pensar en diferentes “estilos” de pensamiento, según se vinculen a los diferentes tipos de discursos y formas de praxis. Esta caracterización del pensamiento filosófico podría en primera instancia apreciarse como “débil” por su flexibilidad; sin embargo, es expresión de una comprensión de la filosofía que lejos de manifestar debilidad pretende restituirle un sentido fuerte, sacarla de una función “tecnicista” para asignarle la tarea de dar

37 Ibid., p. 213

38 Ibid., p. 165

39 Putnam, H. *La trenza de tres cabos*, Siglo XXI, Madrid 2001, p. 107- Cfr. p.148

respuestas respecto a “cómo vivir nuestras vidas y cómo ordenar nuestras sociedades”⁴⁰.

IV. Reflexividad y juicio

¿Podemos entonces admitir algún criterio de aceptabilidad racional que justifique nuestras afirmaciones y decisiones más allá de lo que de hecho se juzga y se valora? Putnam intenta mostrar que la negación de una racionalidad institucionalizada no implica renunciar a la posibilidad de discernimiento y a la disolución de todo criterio. Una vez que se ha mostrado la dificultad de criterios institucionalizados, queda una búsqueda no restrictiva, que pueda admitir que lo aceptable racionalmente no siempre está definido por un conocimiento pautado, y que es además inseparable de ciertos ideales.

Se abre aquí la difícil cuestión de esbozar algún camino para justificar las decisiones valorativas, lo cual nos hace tomar conciencia de que no nos encontramos en un camino lineal. Si bien las condiciones de aceptabilidad racional requieren una idea de lo bueno, ésta requiere a su vez una cierta justificación racional. Lo que es correcto y lo que puede ser aceptable no es algo meramente convencional, determinado por el consenso y la facticidad, sino algo que tiene que ser evaluado, y por lo tanto, requiere la crítica racional. Esto puede parecer a primera vista un círculo vicioso, pero en realidad es lo más novedoso de esta propuesta: la tarea reconstructiva implica reflexión y progresiva corrección, y para ello contamos con que la posibilidad de que el diálogo argumentativo permita ir más allá de la mera aceptación convencional⁴¹. El proceso de discernimiento puede verse como un ajuste mutuo, en el que también los criterios son corregibles a través de las prácticas, en una especie de “equilibrio reflexivo”⁴². Más que de un círculo se trata de un camino zigzagante en el cual los términos del conflicto se sustentan mutuamente; por eso, la

40 Putnam, H. : “An Interview with Hilary Putnam”, *Cogito*, 3 (1989), pp. 85.90-

41 Ibid., p. 110

42 Putnam, H. *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 150

renuncia a las polarizaciones significa también la renuncia a fundamentaciones lineales en orden a determinar una instancia última. Esta carencia de fundamentos últimos no es sin embargo un obstáculo; indica sólo el límite actual. Quizá sea éste el límite propio de la condición humana, el “rostro humano” de la racionalidad.

La reconstrucción en cuestión no aspira al logro de un modelo totalizador: es siempre parcial, fragmentaria y transitoria. El reajuste no puede lograrse por simple imposición o como un recaudo metodológico; no es un proceso previo sino una revisión que se ejerce ante el desentendimiento o el conflicto; los pasos que se vayan dando suponen por lo tanto, la mediación de la discusión y cooperación en el logro de ciertos acuerdos. La necesidad de ir logrando acuerdos en un proceso que se despliega en la historia no indica sin embargo que sea el consenso lo determinante. No basta la aceptación dada mayoritariamente; lo que es racional trasciende la justificación fáctica y el reconocimiento público. Y es plausible –sostiene - que una de las manifestaciones más altas de la racionalidad sea la *capacidad de juzgar correctamente* en aquellos casos en los que no se puede esperar “probar” cosas con los procedimientos de justificación establecidos. Es justamente en esas situaciones que ese tipo especial de reflexión filosófica calificada como “reconstructiva”, tiene que contar con la “perspicacia” y el buen juicio.

En el ejercicio y la reflexión se aprende cuáles son las mejores maneras de resolver situaciones y controversias, y cuáles son las mejores formas de orientar el proceso⁴³. La razón humana no representa solamente una capacidad aislada, sino un amplio espectro de aptitudes que nos permite, entre otras cosas, determinar qué juegos de lenguaje son mejores o peores⁴⁴. “Sólo así puede ejercerse también como capacidad para comunicarnos y para orientar la acción. En definitiva, como *capacidad de darse respuestas y ejercitar sobre ellas la reflexión crítica*. En este discernimiento no sólo cuenta la experiencia, sino también la *creatividad* para pensar formas nuevas.

43 Putnam, H.: *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 44

44 Ibid. , p. 55

Para cualquier ser humano, el ejercicio de la racionalidad implica asumir el juicio, tomar las propias determinaciones; no hay recetas para ello ni procedimientos algorítmicos. Lo que se aprende no es una regla, se aprende a discernir; y si bien se aprende por aproximación consecutiva, determinar cuál es el juicio correcto es algo que exige en última instancia la decisión personal y “autorizarse” para ello más allá de las pautas convencionalmente aceptadas⁴⁵. La racionalidad no se muestra en una organización rígida de argumentos, sino por su capacidad de interpretar y juzgar en situaciones nuevas, y por su capacidad de evaluar y corregir sus prácticas y procedimientos de evaluación. Esta flexibilidad en la idea de racionalidad sin duda debilita el alcance de la fundamentación, pero no por eso la hace menos válida. Este es el precio del reconocimiento de la conflictividad a la vez que autorización para otras formas de justificación racional.

45 En este sentido Kant ha dado pasos decisivos. El Juicio, dice Kant es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado. Kant, I.: *Crítica de la razón pura* Alfaguara, Madrid, 1998, p. 179. Criterios generales, reglas usadas como fórmulas y ejemplos utilizados sin atender a la especificidad de la situación no son más que andaderas de las que nunca puede prescindir el que carece del talento natural de la capacidad de juzgar.