

Hildegardo Córdova (Editor)

# ESPACIO: teoría y praxis

## Capítulo 19



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
FONDO EDITORIAL 1997



CENTRO DE INVESTIGACIÓN EN GEOGRAFÍA APLICADA (CIGA)

Hildegardo E. Cabrería Aguirre  
Teoría  
ESPACIO  
TEORÍA Y PRAXIS

Primera edición, noviembre de 1997

*Cubierta:* AVA diseños

*Cuidado de la edición:* Miguel Ángel Rodríguez Rea

*Diagramación:* Yoryina León Mejía

*Espacio: teoría y praxis*

Copyright © 1997 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel. Apartado 1761, Lima 100, Perú.

Telefax 460-0872 Teléfs. 460-2870, 460-2291 anexos 220 - 356

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

*Derechos reservados*

ISBN 9972-40-088-3

Impreso en el Perú - Printed in Peru



---

## EL ESPACIO ÉTICO

### ANOTACIONES SOBRE "NOSOTROS"

Samuel Rivera\*

---

Lo que sigue son algunas reflexiones sobre epistemología, teoría del lenguaje y moralidad. Con ellas quiero reflexionar sobre el concepto de "nosotros". Por lo demás, no parten de nada original. En principio aspiran sólo a ser una pauta para aplicar las consecuencias que algunas observaciones de Moore y Wittgenstein tienen para entender el fenómeno de lo moral. Creo que esas consecuencias constituyen un modelo radicalmente conservador de la concepción del universo de lo normativo y que, por lo tanto, muestran la moralidad como la cosa irremediabilmente empírica, contingente y concreta que, después de todo, creo que es. Sin embargo, mi interés no es sólo constatar cómo una reflexión postwittgensteiniana sobre la moral es conservadora. También es mi propósito mostrar que la concepción de la moral derivada de su filosofía indica que ésta no puede ser fundamentada y que los problemas y discusiones morales genuinos no necesitan de filósofos. Creo que éste es el corolario moral de la filosofía del lenguaje derivada del segundo Wittgenstein, dejar la moral tal y como está. No pienso que sea especialmente elogioso desear que así sea.

#### *Berkeley, Moore y nosotros*

Recuerdo una clase en la que un alumno me preguntó qué era el sentido común. No supe qué contestarle. Estábamos desarrollando entonces una clase sobre el artículo *Defensa del sentido común* de Georges Moore. Se trataba de una serie de argumentos contra la escepticismo y de que, como sea, algo así como "el sentido común" nos permitía optar por

---

\* Licenciado en Filosofía. Profesor de filosofía, Facultad de Teología Pontificia y Civil.

el realismo. Para que quede claro a quienes dedican sus afanes en otros departamentos de la cultura, quizá deba esbozar un poco de lo que se trata.

### 1. Berkeley

Moore, en *Defensa del sentido común*, argumenta contra una serie de posturas metafísicas, entre ellas, la célebre sentencia de Berkeley, *esse est percipi*, demostrando en cada caso que es imposible que, dado que los filósofos que las sostuvieron sean interlocutores válidos, hayan creído seriamente en lo que sus declaraciones filosóficas afirmaban. No pasaban algo que llamaré "el dilema de Moore". En el caso de Berkeley, en particular, esto es especialmente grave. Lo que Berkeley dijo —o se supone que dijo—, es algo así como que todo lo que percibimos con nuestros sentidos son representaciones mentales y que, en consecuencia, no vemos ni oímos, ni olemos ni tocamos nada que no esté en nuestras mentes. En vano me afané por darle una interpretación diferente al pensamiento de Berkeley. Leí su *Ensayo sobre el entendimiento humano* una y otra vez y no cabía la menor duda, Berkeley creía que no podía conocer a su suegra —por ejemplo— o, mejor aún, creía que lo que llamaría "su suegra" era una entidad que sólo existía en su mente. Una de las consecuencias de esto conduce a lo que podemos llamar "escepticismo respecto de la existencia del mundo exterior", esto es, una posición según la cual nunca podemos saber, sólo en base a la información que recibimos de los sentidos, qué ocurre en el mundo. Por otra parte, un realista afirmaría que si la imagen que tenemos del mundo exterior es descrita por los datos de los sentidos, no tenemos ninguna razón para no pensar que el mundo no fuese idéntico con esos datos. Moore se decide, entre la postura de Berkeley y la del realista, por la del segundo, porque la primera es de "sentido común" y no la otra.

En fin, un escéptico, como, de hecho, el propio Berkeley, podría argüir que, después de todo, no sabemos qué es el "sentido común". Esta, en efecto, es también una interpretación adecuada de las líneas finales de la *Prueba de un mundo exterior* del propio Moore. Y es que, al fin y al cabo, no basta con decir que el realismo es de sentido común y que el escepticismo no lo es. Nada obsta para que alguien diga que el escepticismo es de sentido común y el realismo no. El mismo Moore convendría en que



la única razón epistémica en favor del realismo es la evidencia del sentido común. Espero que las reflexiones que siguen nos den una pista acerca de quiénes son los portadores de ese sentido, nosotros.

## 2. *Moore*

El punto, entonces, es qué significa sostener una posición como de "sentido común" si no tenemos pruebas de lo que eso significa. Pero espero que ya se haya percibido que aquí hay una trampa. Carecemos de criterios para resolver la cuestión porque cargamos con una imagen epistemológica desastrosa en lo que a resolver este enigma se refiere. En efecto, nos imaginamos a una persona con sus datos sensibles en la mente preguntándose si son semejantes o diferentes del mundo del que se supone informan algo. Y suponemos que, dado que no puede salir de su mente para decidir cuál de las dos posibilidades es la correcta, no agregará nada para resolver la cuestión diciendo que una es de sentido común y no la otra. Pero, insisto, todo esto es sólo una imagen. Moore no tuvo la intención de partir de semejante modelo al argumentar con el sentido común. Su modelo de "sentido común" era de inspiración aristotélica, quiero decir, era un modelo en el cual lo que es no se revela ante una mente, sino que se manifiesta en una comunidad de la cual la mente es un miembro. A esta comunidad la llamó él mismo "nosotros".

Si recordamos por un momento nuestro –tal vez ya lejano– curso introductorio a la filosofía, recordaremos que en la concepción aristotélica de nuestra aproximación al mundo juega un puesto muy importante lo que significamos en nuestro lenguaje. Aunque, después de todo, el conocimiento es determinado por la cosa misma, en Aristóteles el mundo se exhibe por medio de nuestro lenguaje. Esto mismo es lo que Moore quiso decir cuando relacionó la opción por el sentido común con la polémica entre Berkeley y el realismo. Adujo que el realismo es la posición correcta porque el lenguaje que usamos para exponer la teoría implica el realismo, esto es, que lo que queremos significar con nuestro lenguaje ordinario implica en cada momento la verdad del realismo. Si alguien que sostuviera la solución escéptica pretendiera que ésta es también de "sentido común", podríamos argumentar que el lenguaje con el que ella intenta justificar su postura implica, precisamente, su falsedad. El sentido común no necesita un fundamento. Si algo va contra él, entonces sí que necesita uno.

Sostengo que hay que comprender el dilema de Moore como una prueba formal. Y quiero que se observe que esto es así por una petición de principio, pero por una que no es de la misma clase que la que critiqué líneas arriba. La anterior era problemática y esto a causa de la imagen epistemológica en la que tenía sentido. En efecto, bajo la imagen de la mente encerrada con sus datos sensoriales, optar por el realismo tenía tanto fundamento como optar por Berkeley, y aducir el sentido común no podía pasar de una mera cortesía. Dicho en otras palabras: el dilema de Moore no hubiera funcionado porque el escéptico podía demandar pruebas. Una vez agregado el detalle de que la imagen de la mente encerrada con sus datos sensoriales es equívocada, el sentido común muestra por qué no las necesita y, en cambio, cómo si habría de necesitarlas el escéptico, caso de que tuviera razón.

### 3. "Nosotros"

Volvamos ahora a lo que quiso decir Moore cuando se refirió a "nosotros". En principio, parece referirse a la comunidad de quienes conversan con el escéptico y el realista, esto es, la comunidad que está involucrada en la discusión. Así, se alude a lo que esta comunidad significa cuando dice cosas como "mi auto está en el garage". Si lo que nosotros queremos significar con ese enunciado es que yo tengo un auto y éste está en el garage, sería una pésima, idea que alguien pretendiera que signifique algo distinto, como "tengo un auto en mi mente y éste se halla en el garage, que está también en mi mente". Lo que Moore opina es que un filósofo que pretendiera tratar de mostrarnos que es así, o bien no sería un interlocutor competente (un chiflado, por ejemplo) o bien habría caído en algún tipo de confusión, y hacemos estas suposiciones justamente en la medida en que él sería uno de los nuestros, quiero decir, uno de los que llamamos "nosotros". El hecho de declararlo demente, por ejemplo, sería lo mismo que decir que no es uno de "nosotros". Aceptar el "sentido común" es un requisito para ser uno de nosotros, esto es, el sentido común nos precede en el orden del ser, el "nosotros" se sitúa en un espacio anterior a todas nuestras perplejidades. Por eso es que puede ser fundamento y no requerir de prueba alguna.

Si hay algo que debemos lamentar en Moore es que no explicitara qué entendía él por la expresión "nosotros" cuando él mismo la usaba. Creo que una buena hipótesis es suponer que se refería a la comunidad



de seres humanos, en la medida en que cualquier ser humano puede ser afectado por el escepticismo de Berkeley. De cualquier manera, Moore afirma que "existe un nosotros" y que es precisamente ese "nosotros" quien permite considerar nuestras certezas de sentido común como fundadas de algún modo. Creo que todo esto le producía cierta perplejidad porque él mismo ignoraba el tipo de imagen epistemológica con la que estaba abordando los problemas y no entendía cómo –al menos no parece que entendiera– el sentido común podía apelarse como el fundamento de una creencia sin caer en el relativismo. Quiero decir que Moore no comprendió de modo explícito que su noción de "nosotros" hacía mención a una comunidad de que tú y yo formamos parte. Su argumento sólo tenía sentido bajo el supuesto de que "nosotros" se refiere a un sustrato ontológico primero, "primerò" en el sentido de Aristóteles, esto es, a una comunidad que precede en el ser a los individuos y, más aún, que los precede en su sentido, de tal modo que lo que es o no razonable, lo que es o no admisible está presupuesto por la comunidad.

### *Wittgenstein y el modelo de la comunidad*

Para dar el paso a esta afirmación, entre los muchos recorridos de la filosofía contemporánea, destacaremos, por su cercanía a nivel de tradición, a Ludwig Wittgenstein. Es él, al introducir nociones como las de "usos de lenguaje", "regla" o "forma de vida", quien nos permite ensayar un posible desarrollo de la noción de "nosotros". En efecto, Wittgenstein propuso, como Moore, que los metafísicos debían ser criticados y puestos en orden en función al carácter primigenio de las significaciones de nuestro lenguaje. Con esto quiero expresar una idea cara al pensamiento de Wittgenstein en su segundo período, a saber, que el lenguaje ordinario carece de fundamento y, por el contrario, es él mismo el fundamento de cuanto digamos con sentido. A *grosso modo*, el puesto que asigna Wittgenstein al lenguaje en relación con nuestras creencias es semejante al del "sentido común" de Moore, pero con una particularidad, en él sí hay mención expresa a una comunidad, a un "nosotros" a través de los conceptos como "regla", "gramática" y "forma de vida".

El lenguaje en abstracto, independiente de una forma de vida, no existe. Lo que hay, lo "dado", son formas de vida. Así, no hay un (solo) lenguaje, sino tantos lenguajes como formas de vida quepa reconocer. Y

las formas de vida, así como los lenguajes, se interpretan como quehaceres colectivos que involucran una serie de prácticas y creencias comunitarias. Todo esto se debe a que, a diferencia de Moore, Wittgenstein entiende el significado como una actividad. Y una actividad –y podemos agregar, la actividad de *nosotros*– es siempre un fenómeno comunitario. El “nosotros” del sentido común designa ahora a la comunidad, a cada comunidad que interactúa, como en el modelo aristotélico mencionado arriba, por medio de un lenguaje en el cual se transparenta el ser de las cosas. El modelo epistémico de una comunidad que usa un lenguaje está listo para elevar las creencias del sentido común a rango de prueba.

Ahora me gustaría hacer una precisión histórica: el que Wittgenstein hablase de “reglas” y no de “enunciados” –como, debo aclarar, hacía Moore– permite que uno haga una descripción de lo que el “nosotros” de cada caso admite como una suposición del sentido común. Esta descripción es, hablando con cierta ligereza, lo que Wittgenstein llamó “gramática”. Bajo el modelo epistémico de que cada forma de vida constituye el horizonte de una comunidad, describir la gramática de los términos de cada una define lo que esa comunidad es. Esto lo hizo notar Malcolm al hacer una lectura de tipo wittgensteiniano de lo que Moore consideraba el “sentido común”, afirmando, si no lo interpreto mal, que lo que Moore llamó “nosotros” puede quedar más claro si lo remitimos a la gramática del tipo de juego al que nos referimos cuando decimos que nosotros hablamos así y no de otra manera. De este modo, podemos afirmar que el límite de lo que nosotros somos lo constituye el ámbito de la comunidad que acepta nuestra gramática. Frente a esto las conclusiones son implacables: quien es uno de los nuestros necesariamente admite –y juega– las reglas que constituyen nuestra gramática. Nuestro sentido común exige de nosotros aceptar todas las implicaciones de nuestro juego, reconocer nuestra gramática como nuestro horizonte de sentido y, lo que es aún más grave, nos permite aplicar el dilema de Moore a todo aquel que, pretendiendo ser de los nuestros, se permita una lectura disidente de nuestras reglas. Al límite máximo de quienes consideremos “nosotros” lo llamaré “nuestro espacio”.

Todo lo anterior, así descrito, encaja con lo que podríamos llamar la postulación de un conservadurismo extremo. Creo que toda teoría que parta de la herencia wittgensteiniana en la teoría del significado le corresponde la responsabilidad de asumir todos los retos que se deriven de ella.



Ahora bien, deseo volver al carácter descriptivo de la noción de gramática. Pienso que ese concepto nos da una buena pauta para definir qué es lo que se significa cuando decimos "nosotros". En principio, nos referimos a la comunidad de quienes *reconocen* la gramática como una descripción de su forma de vida. Lo que hemos estado llamando *nosotros* es la comunidad de todos los concernidos cuando hacemos enunciados que especifican ciertas reglas, a las que, a su vez, definimos como las "nuestras".

Alguien podría preguntarse qué relación guarda todo esto con la ética. En principio, la reflexión de Wittgenstein se orientaba al problema del significado y Moore estaba interesado en los criterios ordinarios de verdad y certeza. Lo que subyace a ambas reflexiones –y en lo que creo que se complementan– es que ambas remiten a un ámbito originario, a un fundamento último e inapelable, sea para establecer lo que significamos con el lenguaje, sea para decidir la verdad del realismo. Y ambas encuentran ese fundamento como algo dado, que no requiere argumentos en su favor. Ese fundamento se muestra en lo que queremos decir con expresiones en las que empleamos el pronombre de la primera persona del plural. Creo que esto es lo que se expresa cuando Wittgenstein dice que las formas de vida son "lo dado" o cuando dice Moore que "sabemos que hay un nosotros". Y esto, que es arma común contra los desafueros reales o posibles del discurso de la metafísica, puede proyectarse con el mismo propósito a la cuestión moral. Y creo que no es una mala idea recordar que es el propio Wittgenstein de las formas de vida quien disolvió la distinción entre ética y estética, por un lado, y conocimiento del mundo, por otro. Nada hay de específicamente ético que pueda fundarse en una epistemología y una teoría del significado diferente de la que hemos puesto como eje de la reflexión sobre el "nosotros". Quien eso postule deberá cargar con los riesgos de una reflexión basada en una concepción de la verdad y el lenguaje distinta de la presentada. Es más, deberá cargar con una concepción de la racionalidad que, para ser crueles, permitiría al esceptico escapar al dilema de Moore.

En fin. Las reglas que pueden constituir nuestra gramática pueden incluir, sin que esto constituya ninguna dificultad, reglas que podríamos tipificar como morales. El cómo se tipifiquen o no bajo ese rubro es cosa que no pienso discutir ahora. Lo que quiero subrayar es que para las reglas morales la descripción de la gramática tiene las mismas consecuencias que para reglas no morales y, en un sentido general, funcionan a nivel epistémico

del mismo modo que cualesquiera otras, dado que podamos llamarlas también "nuestras reglas" (morales). Ahora bien, las reglas morales que describen nuestra comunidad –la comunidad a la que pertenecemos– marcan los límites de nuestro espacio desde el punto de vista ético. Creo que llamar a esto "nuestro espacio ético" no arroja dificultad. Es dentro de nuestro espacio ético que el sentido común dirime nuestros conflictos. El sentido común de nuestro espacio ético es el fundamento dado de nuestra comunidad moral, la apelación a la forma de vida concreta que está a la base de nuestras creencias morales.

Estoy seguro que a este modelo de conservadurismo extremo no le faltan detractores entre quienes tengan acceso a lo que estoy argumentando. Pienso contestar a la que me parece podría ser su objeción más grave. Dado este tal "conservadurismo extremo" –se puede argüir– la disidencia queda totalmente excluida, así como para Moore lo estaban los enunciados de los metafísicos. Con esto, se puede insistir, se hace inexplicable que haya transformaciones en la vida de la comunidad, en sus creencias y valores sustantivos. También de las objeciones de los disidentes podemos decir que, o bien parten de un interlocutor inadecuado (un demente, por ejemplo) o bien expresan un malentendido digno de ser aclarado en virtud de nuestro sentido común. El dilema de Moore se convierte aquí en la piedra de toque para hacer ilegítima (esto es, incorrecta) toda objeción a lo que podríamos llamar la gramática de nuestra vida moral. Esta última conclusión, debo confesarlo, parece poco razonable. Creo que se puede contestar a ella acudiendo a un conocido análisis de Hare acerca de la significación del lenguaje moral, a través de un concepto que él llama "superveniencia".

### *Superveniencia y límites del espacio ético*

Hare sostiene la noción de superveniencia para enfrentar extremos en la teoría del significado moral, por un lado el intuicionismo de Moore y, por otro, el aparente relativismo de la teoría emotivista de Charles Stevenson. Como no tenemos espacio para detallar lo que estas teorías sostienen, pasaré brevemente a la exposición de Hare. Hare sostiene que un rasgo típico de los enunciados morales que afirman que algo es "bueno" es que uno siempre puede preguntar por qué. Es decir, dada una oración como "estudiar es bueno" uno puede preguntarse enseguida por qué es bueno



y no hay, en principio, ningún rango definido de respuestas que concluya la pregunta.

Hare observa, además, que toda respuesta por un término valorativo como "bueno" es siempre de tipo no valorativo. Así, si digo que estudiar es bueno porque así ganaré más dinero, lo que hago es enunciar un hecho del mundo, esto es, hago una descripción no valorativa de lo que quiero decir con "bueno". Y dado que esa descripción no cierra la pregunta, eso da lugar a *n* enunciados del mismo tipo. A esto lo llamamos "dar razones" o justificarse por lo que es bueno. Y lo curioso del caso es que, aunque no parece haber una definición de qué es bueno, no podemos concluir de eso que uno puede justificar su enunciado de valor como le dé la gana (por ejemplo, porque así boto mi tiempo en algo inútil). Llamaremos "carácter superveniente de los enunciados valorativos" a este hecho doble por el cual los términos valorativos carecen de definición y a la vez exigen una justificación abierta en términos no valorativos.

Ahora bien, lo que quiero argumentar aquí es que el recoger el carácter superveniente de los términos de valor permite explicar la disidencia y el cambio sin romper con el presupuesto fuerte de que el espacio ético obedece a una gramática que a su vez lo define. Es decir, que nos da una pauta para modificar el conservadurismo extremo. En efecto, lo que revela la superveniencia de los enunciados morales es que el espacio ético tiene un lugar para las buenas razones. Y las buenas razones, por esencia, sólo tienen sentido en el contexto de la búsqueda del acuerdo, esto es, cuando hay que dar razones. El espacio ético es el espacio donde las buenas razones son buenas.

Creo que es evidente que lo que sea o no una buena razón depende del contexto del diálogo entre "nosotros". Lo que es una buena razón en una comunidad, en un momento dado, no tiene que serlo en otra en otro momento, ni tiene que serlo, incluso, en la propia comunidad en cuyo espacio se da la disidencia en un momento diferente. Para ser crudos, he de agregar que depende de quiénes, en cada caso, somos nosotros, y que eso depende de cuestiones puramente empíricas.

### *La comunidad de "nosotros"*

Gonzalo Gamio me ha objetado que en todo esto subyace una dificultad, que creo que es conveniente hacer pública. Gonzalo me dijo una

vez que todo este razonamiento hace vacío el concepto mismo de comunidad. Y quiero darle la razón, si con ello debo reconocer que no podemos definir de un modo definitivo cuál es la dimensión del nosotros. En efecto, creo que aunque uno pueda definir a una comunidad en términos de su espacio, eso no nos indica numéricamente quiénes pertenecen a él. Lo que creo que Gonzalo quiso decir es que este concepto de "espacio ético" acarrea consecuencias nefastas en lo que se refiere a su identidad empírica. Esta noción de "espacio ético" nos da pocas luces sobre quién está dentro de él y quién no. Y lo más terrible es que no parece ayudarnos muchos tampoco para adivinar en qué espacio estamos nosotros mismos. Voy a responder a esto en lo que sigue.

En fin. Hemos tocado el concepto de "comunidad" en nuestra reflexión sobre "nosotros". Dijimos líneas atrás que el "nosotros" es la comunidad de todos los concernidos cuando especificamos reglas que consideramos "nuestras". Esto puede parecer muy vago, pero creo que esto depende del modelo de lo que se supone que una comunidad sea. Si nos imaginamos una comunidad como una asociación o un grupo homogéneo y descriptible por ciertas características empíricas, sin duda que toda esta reflexión es inútil. Me refiero a comunidades que pueden ser descritas por los medios de que provee la ciencia social que, *ex hypothesi*, podemos tomar por objetivos. Este modelo de comunidades, simple y sencillamente, el que corresponde a la tercera persona del singular. Su descripción en las ciencias sociales es la de un "ellos". Yo, en cambio, a través de Moore, Wittgenstein y Hare, me remito a la experiencia originaria de lo comunitario, a una que es la de nosotros tenemos y no la que se supone que ellos tienen. Una comunidad a la que hace referencia la ciencia social guarda sólo una relación accidental conmigo. *La de nosotros*, en cambio, es también necesariamente *la mía*.

Pues bien, siguiendo lo que creo ha sido la intención de Moore y Wittgenstein, deseo argumentar ahora que no es ni debería ser problemático preguntar quién es "nosotros" y que, en cambio, alguien se lo pregunte si lo es. Yo, al menos, tengo la excusa de hacerlo sólo para aclarar lo que estoy diciendo. Quiero afirmar enfáticamente que nadie pregunta quién es "nosotros". En efecto, lo que preguntamos es quiénes somos. Pero en ese caso respondemos haciendo una enumeración de quiénes, no ofreciendo una definición de qué se supone que somos. El "nosotros" que nos ocupa es relevante sólo en contextos en los que está en juego definir qué



hacemos, creemos o debemos hacer, etc., esto es, en casos en que nos preguntamos por nuestra forma de vida. La definición de "nosotros" que constituye nuestro espacio en términos de una gramática cuenta sólo en esos casos. Plantear una pregunta por nosotros fuera del ámbito de una forma de vida hace inviable la respuesta, en otras palabras, nos conmina a tratar el "nosotros" siempre en términos de un "ellos". Creo que esto es lo que hace toda interrogación filosófica que pregunta por el hombre de esa manera.

Las observaciones anteriores me llevan a ciertas consideraciones sobre la noción de comunidad que está aquí en juego. Nuestro espacio es dado, quiero decir, no necesita fundamento. Está dado y punto. Sólo requiere de una definición, esto es, de una descripción por medio de reglas, en contextos de diálogo. Pero esto tiene un detalle curioso: y es que estos contextos no son algo así como nuestra definición frente a otros y con otros. Esto se hace más claro cuando recordamos que un tal contexto exige ponernos en la tercera persona del plural. Los contextos en que nos definimos son, pues, necesariamente internos a una comunidad dada, se dan sólo cuando intentamos exponer ante uno de los nuestros una posible justificación de lo que hacemos. Para decirlo en referencia al espacio ético, sólo ocurren cuando intentamos darnos buenas razones, es decir, cuando justificamos en nuestra propia comunidad qué hacemos y por qué. Y creo que esta observación es capital, pues revela el carácter irremediamente vago y abierto de nuestro espacio. Nuestra justificación ante cualquier interlocutor posible lo incluye en nuestro espacio y lo hace uno de los nuestros.

Esto quiere decir, entre otras cosas, que cada contexto posible de justificación marca un límite máximo que, a su vez, constituye una comunidad. Pertenece a tantas comunidades posibles como contextos de justificación haya. En este sentido, además, son miembros de nuestra comunidad todos aquellos que se vean concernidos con las reglas que, en cada caso, nos dicen quiénes somos y por qué. Y como tengo que concluir lo invito a que me acompañen a un viaje por el espacio.

### *Viaje al mundo de los andrómedas*

Supongamos que hay un par de planetas, el planeta "A" y el planeta "B". Al primero podemos llamarlo "Andrómeda" y a sus habitantes "los

andrómedas". Al segundo podemos llamarlo "Betelgeuse" y a sus habitantes "los betelgeunenses". En ambos planetas habitan seres humanos idénticos biológicamente y hablan, además, el mismo idioma. Ambos planetas se desconocen mutuamente. Un buen día, un betelgeunense llamado Benito Berkeley construye en secreto una nave espacial y sale a la estratósfera de su planeta con el fin de probar su nave. Pobre de él, sin embargo, se pierde en el espacio. Luego de un breve tiempo de deambular desordenadamente, ingresa en una singularidad matemática y aterriza en el mundo de los andrómedas. Poco después de su arribo es remitido a la casa de Andreas Moore, un filósofo andrómeda que lo acoge gentilmente en su casa. En un principio Berkeley se adapta sin problemas a las creencias y valores de los andrómedas. Sin embargo, su integración se vio pronto afectada por una razón muy extraña. Cada que él hacía un enunciado cualquiera como "la Luna es blanca" los andrómedas interpretaban que, en efecto y fuera de sus mentes, había un objeto astronómico al que esas gentes llamaban "Luna". Además, los andrómedas suponían que, en efecto, tal objeto extramental era blanco. No pasó mucho tiempo antes que los andrómedas percibieran, a su vez, que Berkeley ubicaba el conjunto de los fenómenos en su mente, de tal modo que interpretaba enunciados como "La Luna es blanca" como si significaran algo así como "tengo la impresión de que la Luna es blanca". Los andrómedas, alarmados de ver cómo Berkeley intentaba dar buenas razones de sus creencias, deciden encarcelarlo.

Moore, como persona prestigiosa de Andrómeda, consiguió meses después llevar a Berkeley como loco no violento a su casa. Allí, un buen día, resolvió aplicarle el dilema de Moore. Le dijo entonces que, si él reconocía la verdad de enunciados corrientes como "te estoy hablando ahora", "hace calor", etc. él estaba asumiendo implícitamente la premisa de que el mundo externo era real. Obviamente, Moore pensaba que si Berkeley era un interlocutor válido *para los andrómedas*, debía admitir que su postura escéptica acerca de la existencia del mundo era contradictoria con creencias del sentido común. De lo contrario, el pobre estaría loco. Largos meses siguieron entonces mientras Moore, cada día, intentaba —infructuosamente— hacerlo entrar en razón. Un buen día, cuando ya Moore estaba convencido de la demencia de Berkeley, éste se le acercó con los ojos lagrimones. "¡Cuán equivocado he estado! —decía Berkeley— ¡cómo he podido estar tan ciego todo este tiempo!, ¡yo y todos lo betelgeunenses!".



Moore no escatimó esfuerzos entonces en ayudar a su amigo a reparar su nave y volver a su planeta. Poco tiempo después, Berkeley llegó con su nave al océano de Betelgeuse. Su nave se hundió irremediablemente. A los pocos días fue rescatado por la guardia costera que, al oír el disparate de que existe el mundo exterior, lo envió directamente al manicomio.

Esta metáfora está orientada a mostrar algo que puede parecer sorprendente, a saber, que nunca podemos entrar en un diálogo tal que sea entre nosotros y otros absolutamente distintos. Quiero decir, entonces, que no podemos hacer el viaje de Berkeley a ningún espacio que no sea el nuestro. La irremediable consecuencia de esto sería que se nos aplicaría el dilema de Moore y, en consecuencia, se nos obligaría a ser uno de los otros o a ser unos locos. Y nunca podemos ser locos. De hecho, lo que ocurriría sería que estaríamos siempre obligados a dar buenas razones de nuestra eventual diferencia y, como sabemos, nosotros no podemos inventar lo que sería una buena razón. Las buenas razones están siempre sujetas a los criterios en función de los cuales una comunidad determinada decide qué es o no apropiado para justificarse. El resultado es que nos hallamos trascendentalmente sujetos a una forma de vida que siempre, irremediablemente, es también nuestra y que es, me parece, nuestro no siempre bien ponderado sentido común.