REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - VOL. XIX N° 1

RLF

Revista Latinoamericana de Filosofía

Ernesto Tugendhat: El *yo*

Carlos B. Gutiérrez: Ackerman contra Rawls: del velo de ignorancia a la ciencia ficción, Ilusiones sistémicas liberales

Seminario Internacional: Escepticismo antiguo, moderno y actual

Nicholas Rescher: La deuda del escepticismo griego con los sofistas

John Christian Laursen: El escepticismo y el pensamiento político

Danilo Marcondes de Souza Filho: La inocencia por la que se debe luchar: el escepticismo y la idea de filosofía como terapia

Ambrosio Velasco Gómez: Descripción y valoración en teorías clásicas y contemporáneas de la democracia

Gonzalo Rodríguez Pereyra: Kripke y las descripciones rígidas

Claudio Amor: Rawls: principio de ahorro justo y justificación contractual

Agustín E. Ferraro: La norma básica de Hans Kelsen como presupuesto pragmático del discurso jurídico

Timothy Fuller: El fin de la teología histórica del socialismo y su renacimiento en la tesis de Fukuyama

Graciela Vidiella: El comunitarismo y los límites de la justicia como imparcialidad

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - ACTUALIDAD FILOSOFICA

Vol. XIX, N° 1 - Otoño 1993

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu — Eduardo H. Flichman — Osvaldo Guariglia
Leiser Madanes — Ezequiel de Olaso — Mario A. Presas

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

Rafael Braun (Argentina) — † Héctor N. Castañeda (EE.UU.)
Danilo Cruz Vélez (Colombia) — Marcelo Dascal (Brasil)
Alfonso Gómez-Lobo (Chile) — Jorge J.E. Gracia (EE.UU.)
Francisco Miró Quesada (Perú) — João Paulo Monteiro (Brasil)
C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana) — Oswaldo Porchat Pereira (Brasil)
Fernando Salmerón (México) — David Sobrevilla (Perú)
Ernesto Sosa (EE.UU.) — Roberto Torretti (Puerto Rico)
Margarita Valdés (México) — Enrique Villanueva (México)
Luis Villoro (México)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etc., dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

Para suscripciones y pedidos en los Estados Unidos y Canadá, dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
U.S.A.

Argentina		
Individuos	$	22
Instituciones	$	44
Exterior		
Individuos	U$S	22
Instituciones	U$S	32
Por vía superficie	U$S	4
Por vía aérea	U$S	8

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica dos veces por año.
Editor responsable: Leiser Madanes. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal.

Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley Nº 11723.

ISSN 0325-0725

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

OTOÑO 1993

VOLUMEN XIX — Nº1

SUMARIO

Ernesto Tugendhat: El *yo* 3
Carlos B. Gutiérrez: Ackerman contra Rawls: del velo de ignorancia a la ciencia ficción. Ilusiones sistémicas liberales 17

Seminario Internacional: Escepticismo antiguo, moderno y actual

Nicholas Rescher: La deuda del escepticismo griego con los sofistas 33
Concurso Bernardo A. Houssay 58
John Christian Laursen: El escepticismo y el pensamiento político 59
Danilo Marcondes de Souza Filho: La inocencia por la que se debe luchar: el escepticismo y la idea de filosofía como terapia 81

NOTAS

Ambrosio Velasco Gómez: Descripción y valoración en teorías clásicas y contemporáneas de la democracia 97
Gonzalo Rodríguez Pereyra: Kripke y las descripciones rígidas 109
Claudio Amor: Rawls: principio de ahorro justo y justificación contractual 115
Agustín E. Ferraro: La norma básica de Hans Kelsen como presupuesto pragmático del discurso jurídico 133

ESTUDIO CRITICO

Timothy Fuller: El fin de la teología histórica del socialismo y su renacimiento en la tesis de Fukuyama 141
Graciela Vidiella: El comunitarismo y los límites de la justicia como imparcialidad 149

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Ernesto Mayz Vallenilla, *Fundamentos de la meta-técnica* (Luis Camacho). **Furio Semerari,** *Potenza come diritto. Hobbes, Locke, Pascal* (Andrés Rosler). **Carmen González del Tejo,** *La presencia del pasado. Introducción a la filosofía de la historia de Collingwood* (Rosa Belvedresi). **Osvaldo Guariglia,** *Etica y política según Aristóteles* (Graciela E. Marcos de Pinotti). **Christopher Macann,** *Presence and Coincidence. The transformation of Trascendental into Ontological Phenomenology, Phaenomenologica 119* (Roberto J. Walton). **Richard Schantz,** *Der sinnliche Gehalt der Wahrnehmung* (Roberto J. Walton). **Roberto Torretti,** *Creative Understanding: Philosophical Reflections on Physics* (Eduardo H. Flichman). 163

ACTUALIDAD FILOSOFICA

Crónica 185
Simposio Platónico 185

DANILO MARCONDES DE SOUZA FILHO. Ph. D. en Filosofía (Universidad de St. Andrews, Gran Bretaña, 1980). Profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro y profesor adjunto del Departamento de Filosofía de la Universidad federal Fluminense (Niterói, RJ). Autor de: *Language and Action: A Reassessment of Speech Act Theory* (1984) y *Filosofia: Linguagem e Comunicaçao* (2a. edición, 1992). Dirección: Rua Prudente de Moraes, 539/301, Ipanema, CEP 22420, Rio de Janeiro, Brasil.

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ. Profesor de epistemología y metodología de las ciencias sociales en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) desde 1980. Desde 1990 es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en las áreas de filosofía de las ciencias sociales y filosofía política, y actualmente es Secretario Académico de ese Instituto. Obtuvo su licenciatura en ciencia política en la UNAM en 1980, la maestría en Filosofía de la Ciencia en la Universidad Autónoma Metropolitana (México) en 1986, otra maestría en Ciencia Política en la Universidad de Minnesota en 1989 y el doctorado en el área de Filosofía Política en esta misma universidad en 1991. Ha publicado varios ensayos y artículos en revistas y libros especializados sobre temas de filosofía política y filosofía de las ciencias sociales. Desde 1991 es Investigador Nacional nivel I. Dirección: Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM), Circuito Exterior Mario de la Cueva, Ciudad de la Investigación de Humanidades, 04510 Coyoacán, México D.F.

GONZALO RODRÍGUEZ PEREYRA. Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba, 1991). Tesis de licenciatura: "Indiscernibilidad y Referencia". Premio Universidad Nacional de Córdoba (1992). Ayudante de 1ra. en Filosofía Moderna (Universidad de Buenos Aires). Dirección: Hipólito Yrigoyen 723, 5o. "37", (1086) Buenos Aires, Argentina.

CLAUDIO O. AMOR. Profesor de Filosofía (Universidad de Buenos Aires, UBA). Auxiliar docente en la cátedra de Filosofía Política, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Dirección: Av. Donato Alvarez 73 (1406) Buenos Aires, Argentina.

AGUSTÍN FERRARO. Abogado. Estudiante del último año de la carrera de Filosofía. Becario UBACyT (Universidad de Buenos Aires) en el Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja". Dirección: Maza 1033, (1220) Buenos Aires, Argentina.

GRACIELA A. VIDIELLA. Profesora de Filosofía (Universidad de Buenos Aires, UBA). Becaria del CONICET (1986-1990). Jefa de Trabajos Prácticos en Etica (UBA). Profesora Adjunta en Introducción a la Filosofía (Universidad Nacional de La Plata). Dirección: Honduras 5090, (1414) Buenos Aires, Argentina.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 1 (Otoño 1993)

EL *YO*

Ernesto Tugendhat

¿Existe algo que merece ser llamado "el yo"? Antes de tratar de contestar a esta pregunta deberíamos preguntarnos: ¿cuáles son los problemas que ciertas corrientes en la filosofía y últimamente en la psicología creen poder resolver bajo este título? Aparentemente estos problemas son, de una parte, el problema teórico de la autoconsciencia y, de otra, el problema práctico de la autodeterminación. Ambos son problemas característicos de la filosofía moderna. El problema de la autoconsciencia empieza a tener importancia con Descartes; más tarde con Fichte comienza el problema de la autodeterminación, que en nuestro siglo fue reanudado en un nuevo estilo en el psicoanálisis y en lo que los anglosajones llaman psicología del ego. También le expresión "el yo" es una expresión que no existía antes de la filosofía moderna. Esta expresión que fue inventada por la filosofía no tiene nada que le corresponda en el lenguaje común. Para la filosofía analítica una situación de este tipo -una tradición filosófica que se basa sobre una expresión artificial- suele llevar agua para su molino destructivo. ¿No es atractivo mostrar que toda esta problemática de la autoconsciencia y de la autodeterminación está basada sobre una mala comprensión del lenguaje, en este caso de la palabra "yo"?

¿En que consistiría este malentendido? Una explicación relativamente superficial, aunque correcta, sería la siguiente: la filosofía tradicional ha tenido una tendencia errónea a asimilar las funciones de todas las expresiones lingüísticas a la de los nombres que tienen la función de designar algo. Así se ha malentendido también la función de la palabra "yo", pensando que es un nombre que representa algo, a saber, el yo. En verdad, el uso de la expresión "yo" es otro. "Yo" es una expresión indexical. Otros ejemplos de expresiones indexicales son las palabras "esto", "aquello", "aquí", "mañana". Lo característico de estas expresiones es que identifican algo, pero de un modo relativo a la situación en que se habla, y por tanto estas expresiones no tienen objetos fijos que

identificarían algo, una vez para siempre, como lo hacen los nombres propios, sino que depende de la situación qué objeto es identificado por una expresión de este tipo, y si la situación cambia, hay que usar otra expresión indexical del mismo grupo. Lo que, por ejemplo, identifico en la situación presente como "esto aquí", lo puedo identificar desde otro lugar como "aquello ahí". Lo mismo con la expresión "yo". La persona que yo identifico diciendo "yo", es identificada por otros diciendo "tú" o "él". Y así se llega a la siguiente definición: con la expresión "yo" el que habla se identifica a sí mismo; esta explicación es análoga a, por ejemplo, la explicación de la expresión "aquí": ella tiene la función de identificar el lugar en que se habla. La palabra "yo" por consiguiente no designa un objeto en mí, un yo, sino me identifica simplemente a mí; aunque sólo cuando yo mismo uso esta palabra.

Seguramente los filósofos que se apoyan en la expresión "el yo" para aclarar los problemas de la autoconsciencia y de la autodeterminación no se mostrarían muy convencidos. "Admito", dirían, "que este es el uso de la palabra «yo» en el lenguaje ordinario. Pero nosotros no estamos interesados en la palabra sino en la cosa. La cosa de que se trata es la autoconsciencia y la autodeterminación. Y lo que llamamos el yo o la mismidad es aquello de que somos conscientes cuando somos conscientes de nosotros mismos y que decide cuando nos determinamos nosotros mismos. ¿No estará, acaso, permitido introducir una expresión artificial para un problema filosófico?"

Es obvio que tenemos que trasladar la crítica lingüística a un nivel más fundamental. Naturalmente está permitido introducir una expresión técnica para un problema filosófico, una expresión que no coincide en su uso con ninguna palabra del lenguaje ordinario, pero lo que se exige entonces es que se dé una explicación precisa de esta nueva expresión. La duda no consiste en que se haya introducido una expresión nueva para el problema de la autoconsciencia y de la autodeterminación, sino que en que, al expresar este problema con un sustantivo como "el yo" o "la mismidad", se lo esté cosificando.

En este trabajo procederé en dos pasos. El primero consistirá en recorrer brevemente el origen histórico de la terminología del yo. Podemos criticar a ésta, solamente si la consideramos en conexión con el problema que se ha querido resolver con ella. En la segunda parte de mi trabajo trataré de mostrar que se puede aplicar el análisis lingüístico de un modo constructivo a los problemas de la autoconsciencia y la autodeterminación. Mi tesis es que se puede llegar a un análisis adecuado de la estructura de la autoconsciencia y de la autodeterminación

precisamente si se prosigue en la clarificación del uso ordinario de la palabra "yo" hasta un nivel más fundamental. La explicación que acabo de dar del uso de la palabra "yo" es superficial por haber sido restringida a esta palabra como expresión aislada. La reflexión analítica es adecuada solamente cuando no se apoya en las expresiones aisladas sino cuando se basa en las oraciones como las unidades primarias del lenguaje. Para entender el sentido de la palabra"yo" tendremos que analizar el sentido de aquellas oraciones que tienen un sentido especial cuando están en primera persona, y así se llega -esta es mi tesis- a un entendimiento más adecuado de la estructura de la autoconsciencia y de la autodeterminación que por medio de la expresión "el yo".

Empiezo pues con el primer paso, una reflexión crítica del origen histórico de la terminología del yo en conexión con el problema de la autoconsciencia. Como se sabe, el problema empezó con Descartes. Este se dio cuenta de que existe una clase de proposiciones (es importante darse cuenta de que son proposiciones) que para cada uno son indudables, pero sólo desde su propia perspectiva. Estas son las proposiciones en que se expresa un estado de consciencia, como por ejemplo: "estoy angustiado", "pienso en mi padre", "quiero tomar un café después de la conferencia". Ahora bien, es esencial para la indubitabilidad de estas proposiciones que estén en primera persona, o dicho de otro modo, que el sujeto de la oración, si está expresado, sea la expresión «yo». En efecto, si cambio la oración a la tercera persona y uso otro sujeto, por ejemplo, si en vez de decir que estoy angustiado digo: "Tugendhat está angustiado", la proposición deja de ser indudable, porque aunque es muy improbable, es por lo menos posible que yo no sea Tugendhat, que sólo me imagine ser esta persona, mientras que es imposible que cuando tengo la consciencia de estar angustiado, esto sea una mera imaginación. Ahora bien, Descartes derivó de esta distinción correcta entre "yo estoy angustiado" y "Tugendhat está angustiado", una conclusión que parece incorrecta pero que ha sido decisiva para la génesis de la teoría del yo. Su inferencia era la siguiente. Un nombre propio -en mi caso el nombre «Tugendhat» -designa sin duda la persona como entidad física, aquella entidad que otras personas pueden observar en el mundo físico. Ahora bien, si la proposición, "yo estoy angustiado", es indudable para mí, mientras que la proposición, "Tugendhat está angustiado", no lo es, entonces, así concluyó Descartes, la expresión "yo" no puede designar la misma entidad que es designada por "Tugendhat" -por consiguiente- con "yo" no designo esta entidad física que aquí habla a Uds., sino otra entidad, una entidad interior, según Descartes una sustancia inmate-

rial, que entonces se puede designar como el yo, aunque Descartes mismo no la haya designado aún así.

A mi juicio, es importante darse cuenta del punto preciso en que Descartes cometió un error. Para esto es necesario basarse en un mínimo de terminología semántica. Hay una clase de expresiones, cuya función semántica consiste en designar un individuo. Estas expresiones se llaman términos singulares. Un tipo de términos singulares son los nombres propios, como por ejemplo, "Londres", otro tipo son los que se llaman las descripciones definidas como p. ej. "la capital de Inglaterra", y finalmente tenemos las expresiones indexicales como p. ej. "esto", "esta" ciudad. La función de designar un individuo se ha llamado identificación, y el sentido que esto tiene es, en el caso más elemental de una proposición predicativa, que el que habla identifique aquello que es simultáneamente calificado por la expresión predicativa con la cual el término singular está combinado. Términos singulares y términos generales o predicados tienen una función complementaria. Ahora bien, cada individuo puede ser identificado por diferentes términos singulares. Por ejemplo las expresiones "Londres", "la capital de Inglaterra" y "esta ciudad", si empleo esta expresión cuando me encuentro en aquella ciudad -todas estas expresiones identifican un mismo individuo, aunque desde diferentes perspectivas. El criterio por el que se juzga que dos términos singulares identifican el mismo objeto, es el siguiente: que todos los predicados que son atribuibles al primero, también son atribuibles al segundo (lo que se llama la ley de Leibniz). Ahora, como cada término singular identifica un individuo desde otra perspectiva, parece que para verificar un predicado es preciso ponerse en la perspectiva de un cierto término singular más bien que otro. Por ejemplo, me encuentro en Londres y digo "esta ciudad está nublada", lo puedo decir con certeza, porque lo puedo observar. ¿Puedo, en tal situación, también decir con certeza "Londres está nublada"? No, porque es posible que esta ciudad en que me encuentro y de la cual veo que está nublada no sea Londres. Ahora, si razonara como Descartes, tendría que decir: "es imposible que esta ciudad sea idéntica con Londres, porque hay algo que sé con certeza de esta ciudad pero no de Londres". La conclusión correcta, en cambio, es la siguiente: si bien no sé si esta ciudad es Londres, sí se que, si es Londres, entonces todo lo que es atribuible por medio de la observación de esta ciudad, también es atribuible, según la ley de Leibniz, a Londres y, por consiguiente, si veo que esta ciudad está nublada y sé que esta ciudad es Londres, necesariamente también la proposición: "Londres está nublada", es verdadera

Apliquemos esto al caso de las proposiciones en primera persona. La circunstancia de que haya predicados que con certeza puedo atribuirme sólo desde la perspectiva de la primera persona, y no si uso otro término singular, no permite la conclusión de que se trate de dos individuos diferentes. Al contrario: con la palabra "yo" o con el simple uso de un verbo en primera persona me refiero a mí como persona, como un individuo físico, aunque en casos extraordinarios puedo estar equivocado sobre qué persona soy. Y también aquellos predicados que puedo atribuirme indudablemente sólo en primera persona, no son aplicados a una sustancia inmaterial interior, sino a mí como persona física, pues, si esto no fuera así, no sería solamente incierto sino falso y aún imposible decir: "Tugendhat está angustiado". Todos estos predicados que designan un estado de consciencia no serían aplicables en tercera persona. Uds., por ejemlo, no podrían decir de mí que estoy angustiado, y esto sería por lo menos muy curioso, pues aunque, por un lado ustedes tienen otra manera de verificar que estoy angustiado, dado que lo tienen que concluir de mi comportamiento, - hay aquí una asimetría epistémica -, hay por el otro lado una simetría en cuanto a la verdad, en el sentido de que, si es verdadera la proposición de que yo estoy angustiado, expresada por mí, también es verdadera la proposición, "este Sr. está angustiado", expresada por ustedes.

Vuelvo a la historia. Después de Descartes surgió el problema de si se podía comprobar la sustancia inmaterial postulada por él. Por un lado los empiristas dijeron que tal sustancia no se podía encontrar. Lo que se puede observar es sólo lo que corresponde al lado del predicado en tales proposiciones como "yo estoy angustiado", "yo veo algo azul", y así se perdió aún más el contacto con la realidad proposicional de la cual al menos había partido Descartes. Con razón, los empiristas rechazaron algo que correspondiese al término singular "yo". Con razón, si se presupone con Descartes que lo único que la palabra "yo" podría identificar sería una sustancia inmaterial. Más importante para nosotros es la otra tradición, la de los filósofos trascendentales. Estos también rechazaron la idea de una sustancia inmaterial, pero insistieron en que hay un yo, aunque éste no tuviera el carácter de sustancia sino que fuese, como se dijo entonces, un yo trascendental. Omito a Kant, cuya posición incluye en el concepto de sentido interior aspectos del empirismo pero también un yo trascendental. De gran significación para la subsiguiente historia del problema de la autoconsciencia fue Fichte. La estructura en que se basa Fichte es la de un sujeto que está confrontado con objetos. Para tal sujeto una posibilidad es que también

pueda tener como objeto a sí mismo. Esto sucede, según Fichte, en un acto de reflexión y en tal acto el yo tiene consciencia de sí. Recordemos ahora que la autoconsciencia que Descartes había tomado como punto de partida tenía una estructura compleja que se puede expresar correctamente en la siguiente oración: yo sé que yo estoy angustiado (o lo que sea). Es decir el objeto de este saber, de la autoconsciencia, era un contenido proposicional, con sujeto y predicado. Esta estructura fue despedazada tanto por el empirismo como por Fichte, con la diferencia que el empirismo se quedó solamente con el lado de los predicados y Fichte sólo con el lado del sujeto. El objeto del saber que es la autoconsciencia es, según Fichte, simplemente un puro yo. El objeto del sujeto es, en la autoconsciencia, el sujeto. Pero con esto llegamos a una estructura que está en contradicción con la estructura del saber. Pues el objeto de un saber nunca puede ser un simple objeto sino es siempre un objeto proposicional. Yo sé, por ejemplo, que Londres es una ciudad, pero no tiene sentido decir: yo sé Londres, y así tampoco tiene sentido decir: yo me sé a mí. Así, la reflexión del sujeto sobre sí es una estructura que no sólo no se encuentra fenomenológicamente sino que es una estructura sin sentido. Y si los filósofos trascendentales nos dicen que es precisamente esta estructura para la cual hubo que inventar el término artificial "el yo" -el yo sería el sujeto que está reflexionando en sí-, la respuesta es que, primero, esta estructura ya está muy lejos del fenómeno de la autoconsciencia, y segundo, que es una estructura sin sentido y que por consiguiente la expresión "el yo" también carece de sentido.

Ahora bien, esta idea de la reflexión del yo en sí tiene, según Fichte, también un segundo aspecto. El yo para Fichte también es el principio de la libertad. El yo es libre en tanto que, cuando reflexiona, puede abstraer de todas sus determinaciones, y determinándose a sí mismo, es autónomo. En este significado de la autodeterminación o autonomía la terminología del yo se ha trasmitido hasta el psicoanálisis y la psicología del ego de nuestros días. El concepto del yo en Freud, que deriva de la tradición de Fichte, es complicado, pero aquí basta recordar el aspecto principal. El yo es, según Freud, una instancia psíquica que es "caracterizada por una tendencia muy curiosa hacia la unidad". El yo tiene una función de mediación, en primer lugar, entre las inclinaciones, lo que Freud llama el "ello", y la realidad, y luego, también entre las inclinaciones y las normas internalizadas, el "superego". Para Freud el factor decisivo de la maduración psíquica consiste en lo que llama el fortalecimiento del yo. Este consiste en que la función mediatriz del yo entre el ello, la realidad y el superego no tiene al principio independencia propia. En la medida en que el yo crece, ya no se encuentra simplemente a la merced de las inclinaciones por un lado y de las normas interiorizadas, por el otro, sino que aprende a su vez a dominarlas. La síntesis entre las varias exigencias pierde así su carácter compulsivo y llega a ser libre y autónoma. Esta concepción tiene una gran plausibilidad, pero en Freud queda en último término envuelto en el misterio cómo este yo, que como tal simplemente tiene una función de mediación, puede obtener las características de independencia y libertad. Parte de la dificultad consiste aparentemente en el hecho de que, según Freud, el yo es una instancia psíquica, por lo tanto algo en mí, ¿y no es curioso pensar que yo me comporto de manera libre cuando algo en mí me determina? ¿No deberíamos más bien decir que una persona es libre cuando ella, la que dice "yo", se comporta de una manera independiente y no si algo en ella -un yo- es independiente? Mientras que Fichte por lo menos se orientaba todavía en el uso de la palabra «yo», aunque lo interpretaba de una manera errónea, con Freud la conexión entre el yo y el decir "yo" se pierde más y más, y queda completamente perdido en la psicología del ego anglosajona cuyo término latino, *el* "ego", ni siquiera hace recordar el uso ordinario de la expresión «yo». O, para ponerlo de otra manera, del modo en que el problema es tematizado en el psicoanálisis, todo se entiende en proposiciones en tercera persona. El problema de la libertad queda cosificado.

Prosigo entonces con la segunda parte de mi ponencia. Ya hemos visto en conexión con la crítica a Descartes que la semántica de la palabra «yo» no consiste simplemente en el hecho de que el que habla se identifique a sí mismo. El que habla se puede identificar a sí mismo con diferentes términos singulares, y si se identifica con la palabra "yo", se identifica, como lo he expresado, desde una perspectiva diferente de la perspectiva de otro término, y con esto está conectado el hecho de que haya oraciones que, cuando están en primera persona, se distinguen en un sentido sistemático de las correspondientes oraciones en tercera persona. Al afirmar que se distinguen *en un sentido sistemático*, quiero decir que la diferencia no consiste simplemente en la circunstancia de que el sujeto de la oración tiene un sentido diferente, sino que el sentido de toda la oración es distinto. Mi tesis es que una aclaración adecuada tanto del problema de la autoconsciencia como del problema de la autodeterminación se puede llevar a cabo solamente mediante un análisis de ciertos tipos de oraciones que tienen un sentido diferente cuando están en primera persona que cuando están en tercera persona.

Para aclarar qué entendemos por autoconsciencia, examinamos una

clase de oraciones en primera persona del indicativo presente o pasado, como por ejemplo "estoy angustiado", "lo he visto". No todas las oraciones que tienen esta estructura gramatical pertenecen a esta clase. Por ejemplo si digo "yo tengo el pelo blanco", se trata aquí de un predicado que precisamente no se puede verificar desde la perspectiva de la primera persona, sino sólo desde la perspectiva de la tercera persona, es decir por observación. Para Uds. es más fácil verificar que tengo el pelo blanco que para mí. Para mí es necesario observarme en un espejo. El término singular correspondiente sería "este hombre", y solamente cuando me doy cuenta de que este hombre que veo en un espejo soy yo, puedo concluir: yo tengo el pelo blanco. La situación es diferente con aquellos predicados que designan un estado de consciencia. La situación no es al revés de los predicados que designan atributos físicos, pues los predicados que designan estados de consciencia se pueden verificar tanto desde la perspectiva de la tercera persona como desde la perspectiva de la primera persona, pero la verificación es diferente. Tenemos aquí, como ya he dicho, una asimetría epistémica. En tercera persona una proposición de este tipo se basa en la observación, en primera no se basa en la observación. Si estoy angustiado, puedo decir con certeza que lo estoy, pero esta aserción no se basa en una observación. Gran parte de la filosofía tradicional ha pensado que como tal aserción no se basa en una observación exterior, debe basarse en una observación interior, pero esta analogía es ilícita, una observación interior no se puede comprobar. ¿Cómo entonces podemos entender estas oraciones en primera persona sobre estados de consciencia? Wittgenstein ha mostrado que deben ser entendidas como expresiones expresivas o exclamativas. La oración "tengo dolor de muela" no se debe entender como la expresión de una observación interior sino en analogía con un grito de dolor, con la diferencia de que el grito es una exclamación natural, mientras que la expresión «dolor» es una exclamación lingüística, convencional. Según Wittgenstein todos los predicados que designan estados de consciencia son aprendidos según reglas que las ponen en conexión con el comportamiento, pero esto en dos formas: en tercera persona aprendemos con qué comportamiento de los posibles de ser observados debemos conectar tal predicado; en primera persona, en cambio, aprendemos la palabra como una modificación de nuestro propio comportamiento. Queda la pregunta, por qué se combina el predicado en su uso exclamativo con el término singular "yo". La razón parece ser que la palabra "yo" tiene una función identificatoria mínima. Por ejemplo, cuando llamo a alguien por teléfono y él me

pregunta "¿quién llama?" y yo contesto "soy yo", no me he identificado, excepto si él reconoce mi voz, pero para ello podría haber dicho cualquier otra cosa. No tengo el tiempo necesario para aclarar este problema de modo suficiente; me limito, pues, a decir sintéticamente: con «yo» no me identifico a mí mismo, sino que me refiero a mí como a un individuo identificable por otros términos singulares por los que la expresión «yo» pueda ser sustituída. En cambio con la expresión "esto" o "esta cucaracha" o "este hombre" ya se identifica un individuo por lo menos en un primer nivel, y tal identificación siempre es necesaria para verificar un predicado por observación. Esta es la razón por qué, cuando me atribuyo a mí un predicado exclamativo, lo puedo atribuir solamente desde la perspectiva de decir "yo", es decir desde una perspectiva en que no me identifico y no me observo sino que me refiero a mí con esta expresión que tiene la función de referirse a mí sin identificarme aunque como un individuo identificable.

Con lo que he dicho no puedo pretender haber resuelto el problema de la semántica de las oraciones en que se expresa una autoconsciencia. Lo que importa es ver que el problema de la autoconsciencia no tiene nada que ver con una reflexión sino consiste precisamente en la clarificación de estas oraciones. Antes de proseguir debo advertir que naturalmente no todos los predicados psicológicos designan un estado de consciencia. Tomemos por ejemplo la proposición "soy vanidoso o cobarde". Una proposición de este tipo, que se refiere a mi carácter, la debo verificar yo de la misma manera que otro, es decir, en base a mi comportamiento. En relación a tales atributos que conciernen la cuestión del carácter que tengo, no existe una asimetría epistémica entre primera y tercera persona. El apotegma délfico "conócete a tí mismo" se refiere a atributos de este tipo y no a los estados de consciencia, de los cuales no tendría sentido decir que los *debo* conocer, pues tengo una consciencia inmediata de ellos. Tenemos pues que distinguir entre autoconsciencia y conocimiento de sí. El problema filosófico que existe en relación con la autoconsciencia no existe en relación con el conocimiento de sí; por otro lado, sólo el conocimiento de sí y no la autoconsciencia tiene una relevancia práctica. Una relevancia práctica -esto significa: una relevancia para mi manera de tomar posición en conexión con mis acciones futuras, y con esto llego a nuestro segundo problema, el de la autodeterminación. Y aquí encontramos una vez más dos tipos de oraciones, que en primera persona se distinguen sistemáticamente de las correspondientes oraciones en tercera persona. Se trata, primero, de oraciones en el futuro del indicativo y, segundo, proposiciones sobre posibilidad.

Empiezo con las oraciones en el futuro. Es importante notar que hay una clase de oraciones en el futuro del indicativo que, cuando son en primera persona, no tienen un sentido asertórico. Por ejemplo, si digo: "Pedro va a venir mañana", esto es una aserción, y, como se refiere al futuro, más precisamente una aserción prognóstica, una predicción. Si Pedro no viene mañana, diríamos que me he equivocado. Si digo, en cambio, "yo voy a venir", no expreso una predicción, sino una intención. Y si no vengo, no diremos que me había equivocado cuando lo dije, sino que no he mantenido mi intención o no he cumplido con lo que había dicho. Por tanto "él va a venir" es una oración teórica, "yo voy a venir" es una oración práctica. "Yo voy a venir" es la oración en primera persona que corresponde al imperativo en segunda persona. Si alguien me dice "ven mañana", puedo contestar «Sí» o «No»; si contesto «Sí» y acepto el imperativo, puedo también responder diciendo: "Bueno, voy a venir mañana". El «sí» o «no», con que respondemos a un imperativo, es un «Sí» o «No» práctico. Todas las oraciones son negables, y es importante notar que no existe solamente una afirmación y negación teórica, sino también una afirmación y negación práctica. Cada afirmación se puede entender como una doble negación, como una exclusión de una negación, y es importante observar que la negación que excluyo cuando digo "voy a venir" es una negación práctica. Esto se muestra muy claramente cuando decimos que estamos seguros. En este caso excluímos la *posibilidad* de la negación. En caso de una oración teórica esto significa: estoy seguro de que es así, tengo certeza teórica. Pero cuando digo "seguramente voy a venir", se trata de una seguridad práctica, y esto significa: estoy decidido. Si no estoy decidido, estoy dudoso, y se trata de una duda práctica, y la duda práctica presupone una pregunta práctica. Es sumamente importante darse cuenta de que hay preguntas prácticas cuyo sentido no es: ¿qué es el caso?, sino: ¿qué voy a hacer? Y debemos observar que una pregunta práctica tiene sentido solamente en primera persona, sea singular o plural.

Mientras que una pregunta teórica es la modificación interrogativa de una oración asertórica, una pregunta práctica es la modificación interrogativa de una oración intencional en la primera persona del futuro, y toda oración de este tipo, y esto significa: toda intención, es susceptible a esta modificación. Cuando esto sucede, cuando hacemos una pregunta práctica, esto significa que deliberamos. Hacer una pregunta práctica significa *deliberar*. Ahora, para el concepto de deliberación son esenciales otros dos conceptos. Primero, cuando deliberamos, siempre preguntamos, cuál de nuestras posibilidades de actuar es

la mejor. Así que la meta de la deliberación siempre se halla en una perspectiva de lo bueno, de lo mejor. Este aspecto no lo puedo perseguir aquí. El otro aspecto ya está incluído en lo que dije: solamente se puede deliberar, si hay posibilidades de actuar.

El uso del futuro en primera persona en el sentido de una oración práctica depende, por consiguiente, de que haya una posibilidad de actuar. No basta poder hablar de una posibilidad cualquiera, lo importante es que debe ser una posibilidad de actuar. Para entender esta diferencia hay que darse cuenta de que también las oraciones con la palabra "poder" tienen una distinción sistemática que no es en último término una distinción de primera y tercera persona, pero se puede explicar así. Por ejemplo, si yo me digo en este momento "yo podría interrumpir ahora esta conferencia", la expresión "yo podría" tiene un significado práctico; "yo podría" significa: es una ocasión para tal acción y depende solamente de mi deliberación y decisión si lo hago o no. Si en cambio Uds. dijeran lo mismo en tercera persona "él podría interrumpir ahora esta conferencia", la palabra "podría" tiene un sentido teórico; significa, si se usa así en tercera persona, "hay una cierta probabilidad de que...". Para la diferencia entre los dos sentidos de "podría" existe un criterio gramatical: sólo cuando la expresión de posibilidad tiene el significado teórico se puede transferir al comienzo de la oración. Así la oración citada se transformaría en: "puede ser que él interrumpa ahora su conferencia". Esta transposición sintáctica tiene el sentido semántico de que la expresión de posibilidad se refiere a toda la proposición y no es un predicado. Claro está que también yo puedo decir, en primera persona, "puede ser que interrumpa ahora esta conferencia", pero en ese caso yo me miro a mí de manera objetiva y teórica, y el sentido de tal oración es: tal como me conozco, con el carácter que tengo, hay una cierta probabilidad de que voy a comportarme así. La posibilidad ha perdido, entonces, el sentido práctico que tiene cuando me veo ante una situación de decisión. Para expresar una posibilidad de actuar la palabra "podría" no se puede transponer al principio de la oración, porque entonces no se podría decir: *yo podría*. La expresión "podría", cuando se usa en sentido práctico, tiene pues un sentido irreductiblemente predicativo.

Ahora, ¿qué significa esta expresión predicativa "yo podría tal y tal"? Aparentemente significa que depende de mí si la cosa va a suceder o no, y cuando hablamos así, decimos también que soy libre en el sentido de responsable. Existe naturalemente una conexión recíproca entre el sentido práctico de las oraciones en el futuro de la primera

persona y el sentido práctico de las oraciones de posibilidad y, finalmente, de la presuposición de que la acción depende de mí. Por ejemplo, si me encuentro en una situación en que el hecho de que voy a llegar a Lima mañana no depende de mí sino de unos criminales que me han secuestrado y que me van a llevar a Lima mañana, si entonces digo "voy a llegar a Lima mañana", el sentido de esta oración es, naturalmente, teórico y no expresa una decisión sino una predicción, y lo mismo ocurre con: "yo podría llegar a Lima mañana", una oración que entonces se puede inmediatamente traducir por: "puede ser que llegue mañana".

Ahora bien, ¿qué significa la frase "depende de mí"? Con esta frase nos encontramos por fin cerca de la teoría tradicional de la autodeterminación. Pues ¿decir que depende de mí, no será casi lo mismo que si digo que depende del yo? Pero ahora hemos llegado a un punto en que es fácil apreciar la diferencia. Si se dice que depende del yo, esto significa que depende de algún núcleo en la persona, mientras que cuando digo que depende de mí, soy yo, la persona misma como individuo físico, de la cual depende. Lo que queremos decir con "depende de mí" no puede, pues, referir a un yo, sino que tiene que consistir en un tipo de comportamiento del individuo. La explicación parece ser: un acontecimiento depende de mí cuando el hecho de que suceda, depende de si yo lo quiero o no, es decir de mi voluntad. Pero esto no significa que hay algo en mí que se llama mi voluntad, algo cosificado comparable al yo, sino: el depender de la voluntad de la persona simplemente significa que depende de si la persona lo quiere o no. Pero esta explicación aún no es suficiente. Pues no en todos los casos en que un acontecimiento depende de la voluntad de un individuo diríamos que depende de él y hablaríamos de libertad. Por ejemplo, si un animal corre a un lugar adonde sabe que hay algo para comer, esto sucede porque el animal lo quiere. Y cuando un hombre totalmente borracho hace algo, también lo hace porque lo quiere, pero no diríamos que lo que hace depende de él, no diríamos que es libre en el sentido de que tiene plena responsabilidad. Esto lo decimos solamente cuando suponemos que el individuo tiene la capacidad de deliberar. Ahora, la deliberación consiste, como hemos visto, en una pregunta práctica en cuanto a las posibilidades de actuar. Un animal no puede deliberar porque su voluntad no se puede expresar en oraciones, es decir en expresiones lingüísticas para las cuales la dimensión de «Sí» o «No» es esencial.

Hemos llegado a un punto desde el cual podemos dar un sentido

claro al concepto de autodeterminación. Pero faltan dos distinciones más. Primero, del sentido amplio de libertad o responsabilidad que acabo de explicar tenemos que distinguir un sentido estrecho. Según el amplio, una persona es responsable en relación a una acción u omisión si la acción depende de su voluntad y si además tiene la capacidad de deliberar. La responsabilidad en este sentido amplio consiste en la circunstancia de que a la persona se le puede imputar la responsabilidad de lo que hace o deja de hacer. De esto debemos distinguir la posibilidad de que la persona misma se comporte positivamente de un modo responsable, y esto significa que no sólo tiene la capacidad de deliberar sino que, además, se comporta de un modo deliberado, que la persona misma se plantea la pregunta práctica. Sólo si me comporto de esta manera se puede decir que soy yo quién decide y no algo en mí, una inclinación o una compulsión normativa.

La segunda distinción se refiere a la amplitud de la pregunta práctica. Cuando deliberamos, en la mayoría de las veces se trata solamente de escoger el mejor medio para un fin ya determinado. Pero la pregunta práctica también puede adquirir un sentido fundamental. En este caso se refiere a los fines mismos y la pregunta es, cómo quiero vivir, qué tipo de persona quiero ser, y en este sentido, que ya no tiene nada de misterioso, la pregunta se refiere a mí. Cuando la pregunta práctica adquiere este sentido fundamental, entonces tampoco se puede apoyar en determinadas normas sociales, más bien a la inversa, las normas que encontramos son a su vez puestas en cuestión. Lo que pasa ahora es que yo tomo posición tanto en relación con las inclinaciones que encuentro en mí -lo que Freud llamó "ello"- como en relación con las normas que me son dadas -en el lenguaje de Freud, el "superego". Me comporto de una manera autónoma, autodeterminada, cuando en base a tal deliberación decido cómo quiero vivir. Esta concepción de autonomía o autodeterminación no sólo me parece ser teóricamente más adecuada que la que se refiere a un «yo» o a una mismidad, como lo expresaran Fichte y Freud, sino también desde el punto de vista práctico. Pues mientras que si digo que depende de mi «yo» si me comporto de manera autónoma o no, la cuestión es delegada a esta instancia en mí; cuando, en cambio, me doy cuenta de que depende de mí - y no de una instancia en mí - la cuestión adquiere su plena e indelegable seriedad.

Universidad libre de Berlín

ABSTRACT

It is customary in analytic philosophy to reject speaking of "an I", this being an incorrect substantivization of an indexical expression. But the analysis of the normal use of the word "I" can be not only critical but constructive as soon as we scrutinize the special sense of some types of *sentences* in which this word ocurs, in particular a) those asertorical sentences where we speak of a state of consciousness of oneself (e.g. "I have toothache") and b) a kind of sentences in the future indicative where we express intentions ("I shall keep my promise"). In both cases the equivalent in the 3rd person is semantically significantly different. In the present paper I try to show that the problem of selfconsciousness can only be dealt with adequately by paying attention to the specific use of sentences of type (a) and that the problem of selfdetermination can be dealt with correctly only by paying attention to the use of sentences of type (b) as well as those "can" -sentences where "can" is used not before a proposition ("it is possible that I") but predicatively ("I can come"). It is claimed that a proper understanding of autonomy can be reached only by paying attention to this special kind of "can" -sentences and the special kind of future sentences in the 1st person the modification of which is a specifically practical (and not theoretical) question ("shall I keep my promise?"). Conversely, the orientation at a so-called "I" or "ego" in Fichte and Freud has led to a reification of autonomy. In Freud, it is something in myself -the ego- which does the deciding, instead of myself. The autonomous being is not something inside, but the physical being which can be observed by others, and the criteria for its being autonomous are behavioral.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 1 (Otoño 1993)

ACKERMAN CONTRA RAWLS: DEL VELO DE IGNORANCIA A LA CIENCIA FICCION. ILUSIONES SISTEMICAS LÍBERALES.

Carlos B. Gutiérrez

La *Teoría de la Justicia* de Rawls vuelve a hacernos conscientes de la *imprescindibilidad de la ficción* allí donde el prurito metodológico del individualismo descarta a lo fáctico como punto de partida de la teoría política. En tiempos supuestamente tan críticos de la modernidad como los nuestros sigue siendo el esquema cartesiano animador inconcuso del culto a la contra-facticidad. El retiro del mundo cotidiano y el solipsismo básico son pre-requisitos sistémicos para la reconstrucción racional de la dimensión política que se abre a partir del experimento mental del estado de naturaleza y del contrato o convenio social.

Merced a semejante ficción puede el hombre occidental reivindicar la autoría de un orden político nuevo, en el que la justicia aparece como un logro suyo de artificio metódico. La ficción del convenio parece ser hoy tanto más necesaria cuanto más se extinguen los 'grandes relatos' y cuanto más se carece de una idea común de justicia. Sin olvidar, por otra parte, que desde que se secularizó y prescindió de la trascendencia la filosofía moral optó en compensación por apoyarse en la pureza, en el postulado de la razón y del sujeto puro, cuya función no ha sido tan sólo la de fundamentar metafísicamente a las costumbres sino también, y ante todo, la de proveer criterios para el enjuiciamiento de la práctica impura, así se admita de entrada que ésta jamás podrá ejemplificar los absolutos puros.

Como 'posición original' parte Rawls de una fictiva situación de elección colectiva en la que la imparcialidad está avalada por un *'velo de ignorancia'* que priva a quienes convienen el consenso de toda información específica acerca de sus circunstancias particulares, les sustrae de la influencia de contingencias arbitrarias y les sume en un trance de la más pura autonomía kantiana.

El velo, tejido para contrarrestar la arbitrariedad, resulta no obstante altamente arbitrario. Caprichosamente selectivo. Pues una cosa es no dejar intervenir en la elección de los principios a los intereses particu-

lares y al uso de ventajas naturales y sociales en detrimento de los demás, y otra cosa es hacer abstracción de todas las contingencias del mundo social real como aspectos irrelevantes desde el punto de vista de la justicia social. Esto último resulta no de la exigencia de imparcialidad sino de la presunción de que los principios de justicia deban ser incondicionalmente válidos.

La exclusión de todo saber de particularidad, a su vez, nivela de tal manera las diferencias entre las partes del convenio que en últimas desaparece la pluralidad y al desaparecer ella carece de sentido hablar de un convenio, por hipotético que sea. Quienes participan en la fictiva escogencia colectiva quedan lógica y moralmente reducidos a un uno mismo, todo por asumir que a lo común vinculante sólo se llegue por la erradicación de la particularidad.

El velo de ignorancia, velo al fin de cuentas, es sin embargo transparente para ciertas cosas. Las manifiestas inclinaciones kantianas de su diseñador le dotan de rendijas por las que se cuelan, para sorpresa de muchos, conocimientos de índole general acerca del hombre y de la sociedad. Quienes quedan desprovistos de cualquier información acerca de su situación existencial simultáneamente "entienden las cuestiones políticas y los principios de teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana. En verdad, se supone que conocen todos los hechos generales que afectan la elección de los principios de justicia".[1] El velo entonces es mágico ya que permite conocer lo incognoscible o, por lo menos, lo que un mortal común y corriente desconoce: leyes de algo que según los entendidos sólo es susceptible de interpretaciones. Además, y a juzgar por las instancias concretas de ese saber general que Rawls maneja, no cabe duda de que para él son 'hechos generales' los que corresponden a sus preferencias teóricas y a sus juicios de valor.

Llegamos así al tema de la circularidad, común denominador de las críticas a Rawls. Circularidad notable ya en la construcción del 'equilibrio reflexivo' y abiertamente admitida en las lecciones Tanner y Dewey, en las que se concede que la 'posición original' se apoya directamente en las convicciones dominantes en la cultura de las sociedades democráticas modernas, es decir, en la cultura de las sociedades *bien ordenadas* del occidente desarrollado.[2] El particularismo entra así en conflicto con la pretendida universalidad de la teoría en el

1. Rawls. *Una teoría de la justicia*. FCE, México 1978 p. 164.
2. Rawls. "El constructivismo kantiano en la teoría moral", en: *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Tecnos, Madrid 1986, p. 156 ss.

momento en el que las premisas en cuanto a la persona moral y a la comprensión histórica de democracia muestran que lejos de ser débiles gozan de robusta salud.

En medio de un paisaje tan desolador los planteamientos críticos de Bruce Ackerman en su obra "Justicia Social en el Estado Liberal" se anuncian con tanta sensatez que parecen abrirle al liberalismo actualizado filosóficamente un luminoso futuro habermasiano.

Ackerman tiene bien presentes las aporías del contractualismo. A las aciagas dificultades a las que se enfrenta toda teoría contractual al ser interrogada acerca de los criterios de selección para optar por los rasgos determinados de la respectiva situación original -incluyendo ciertos aspectos de la identidad, de las capacidades y de las cualidades humanas, y excluyendo otros- Ackerman las llama 'problema de caracterización'. Lo presenta así: "...de un modo u otro todos los contractualistas quieren convencernos de abordar el problema de la justicia como si nosotros fueramos (1) alguna persona hipotética con un conjunto particular de preferencias confrontando (2) alguna situación hipotética que nos fuerce a escoger una entre un número de opciones abiertas a nosotros. Una vez que se ha decidido una caracterización de (1) el elector ideal y (2) del conjunto de opciones apropiado, el argumento del contractualista es obvio: dados (1) y (2) él desea demostrar que los que eligen rechazarían ciertas políticas incluídas en el conjunto de escogencia a favor de otras políticas abiertas a ellos. Son estas políticas las que serán inscritas en el convenio social que ha de estructurar la subsecuente interacción social entre las partes.... Ahora, si esta caracterización del argumento general es aceptada, el problema básico resulta suficientemente claro. Es demasiado fácil manipular las definiciones del elector y del conjunto de alternativas para generar cualquier conclusión que se acomode a los caprichos de uno."[3]

La arbitrariedad de la caracterización es insoslayable. "La única cosa que un contractualista no puede esperar definir contractualmente es el lector y el conjunto de opciones. Resulta simplemente fútil argüir que una respuesta al problema debiera ser generada por (1) algún elector imaginario eligiendo (2) entre un conjunto de opciones compuesto de caracterizaciones alternativas de la situación de elección. Esto sencillamente plantearía la meta-cuestión del modo apropiado de especificar al elector y al conjunto de opciones adecuados para hacer semejante elección; y así sucesivamente, en regresión al infinito". Al

3. Ackerman, Bruce. Social justice in the liberal state. Yale University Press, 1980, p. 337.

contractualista le toca pues resolver el problema de manera no contractual. "Hacer esto, sin embargo, es admitir que la idea de contrato es sólo la mitad -y la mitad menos importante- de una teoría política completa".[4]

Ahora comprendemos por qué Rawls se ve precisado "a gastar enormes cantidades de energía tratando de convencernos de que su modelo de la posición original es "razonable"[5], y por qué tenga que remitirse a convicciones ampliamente compartidas en su intento de reducir la arbitrariedad.

Ackerman destaca como otra falla común a las teorías contractualistas su perspectiva a-social para abordar problemas sociales. En párrafos de inusitado empeño hermenéutico argumenta él:

> "Yo no soy algún ser apolítico sino un residente de una sociedad organizada desde el momento de mi nacimiento. No soy sólo físicamente dependiente de otros para mi supervivencia; soy culturalmente dependiente de ellos por los muchos materiales que he usado en la construcción de la noción de mí mismo y de mis fines en la vida. Yo simplemente no podría haber empezado jamás mi esfuerzo de auto-definición sin el encuentro con los modelos de comportamiento y los lenguajes puestos a disposición por mis contemporáneos y antecesores. Esto no quiere decir que carezca de sentido pensarme a mí mismo como una persona distinta, con personalidad y objetivos distintos; significa más bien que cualquier individualidad que yo posea no ha sido ganada independientemente de la sociedad, sino como resultado de una interacción con la sociedad"[6]

Dada esta estrecha relación ni aún el más sistemático esfuerzo por distanciarse en abstracción de los fines, preferencias y prejuicios propios para adoptar el punto de vista de los electores en la posición original podría estar exento de terminar siendo proyección inconsciente de profundas creencias en la pantalla contractual. ¿Y cómo adivinar lo que pensaría acerca del ordenamiento social un ser despojado de su identidad y de su comprensión de sí mismo? La abstracción exigida por las restricciones de la posición original haría que la razón dejase definitivamente de ser un ámbito compartido y terminase escindida en

4. op. cit. p. 338
5. op. cit. p. 339
6. op. cit. p. 330

unilateralidades enfrentadas, con el agravante de que, sabiéndose el resultado de meticulosas reducciones, las unilateralidades pretendan ser logros morales libres de prejuicio, inmunes a todo cuestionamiento posterior. Es cosa bien sabida que los intentos de erradicación completa de los propios prejuicios suelen desembocar en la rigidez que caracteriza al desconocimiento de los límites de la comprensión propia; y que sólo quien sea consciente de los condicionamientos de sus expectativas de sentido estará dispuesto a modificar lo ya juzgado a la luz de una comprensión mejor.

A esta altura Ackerman ha mostrado que es a partir del enfrentamiento de las pretensiones particulares en conflicto, no de su cancelación ficticia, como debe abordarse el tema de la justicia de un ordenamiento social. "En lugar de alcanzar un sentido de individualidad independientemente de la comunidad política, cada ciudadano del estado liberal comienza su encuentro con sus compañeros con la clase más ingenua de auto-afirmación: 'Yo lo quiero. ¿Qué le da a usted el derecho de privarme de ello?'. Es sólo tratando de hablar acerca de esta cuestión que usted y yo gradualmente ganamos sentido de las esferas de derechos en las que cada uno puede afirmar su individualidad. Más aún, el grado en el cual nosotros tengamos éxito en responder a esa cuestión marca el grado en el cual yo tenga derechos contra usted y viceversa. El pensamiento liberal no gira más en torno a la dicotomía que opone individuo y comunidad; por el contrario, la sustancia de los derechos individuales se construye a través del diálogo social. El triunfo del individualismo es un triunfo social."[7] Ackerman ha encontrado en el diálogo el criterio inteligible para juzgar la legitimidad del ejercicio de poder que no pudo aportar la ficción abstractiva de Rawls.

Sólo que el diálogo de Ackerman difiere muchísimo de los diálogos en los que nos pasamos la vida los mortales al contrajuego de las muy variadas formas de poder, que van desde la fuerza física hasta la sutil seducción de la persuasión. Ese diálogo está sujeto a las restricciones de tres principios de justicia: el de racionalidad, el de coherencia y, sobre todo, el de neutralidad, según el cual nadie tiene derecho a vindicar poder aseverando una concepción privilegiada del bien.[8] La neutralidad se ejerce a manera de interpelación cada vez que alguien quiera imponernos unilateralmente su punto de vista o disfrutar de ventajas argumentando su superioridad moral, mediante preguntas como: ¿Qué le da ese derecho a usted y no a mí? ¿Acaso usted es mejor que yo?,

7. op. cit. p. 346, 347
8. op. cit. p. 4-16

preguntas con las que se inicia el trazo de los límites de las pretensiones de los otros. La función del principio de neutralidad es la de garantizar que los que dialogan lleguen a comprender por qué algo pueda valer como justo sin tener, según Ackerman, que recurrir a un consenso en torno a lo que pueda valer como bueno. De ahí que la neutralidad siendo un constreñimiento capaz de excluír toda forma ilegítima de poder tenga al mismo tiempo suficiente amplitud para acoger toda la amplia gama de concepciones morales.

Como si las restricciones del diálogo fueran aún insuficientes Ackerman apela a una ficción mayor que le sirve de punto de partida a la reflexión sobre justicia social: para poderse concentrar en las cuestiones sustantivas y en "los últimos ideales que deberían gobernar la fuerza compleja del estadista liberal"[9], decide desentenderse de la problemática del ejercicio real de la justicia y asumir un mundo ideal en el que no existan dificultades prácticas en la implementación de los principios de justicia, y en el que el va a demostrar que el liberalismo como sueño no es incoherente.

Una vez libre de los agobios de este mundo Ackerman da rienda suelta a su imaginación para el despegue de su teoría 'ideal', que se inicia con un *ficticio viaje espacial* de exploración[10] y la llegada inesperada a un mundo nuevo cuyo único recurso es el maná, sustancia divisible y maleable capaz de transformarse en cualquier objeto físico deseable, si bien no es posible obtener de cada copo una cantidad infinita de bienes. Y puesto que no hay suficiente maná para satisfacer las demandas de todos el conflicto resulta de manera inevitable. Ante ello, y después de operar el piloto automático para que la nave circunde al 'mundo nuevo' mientras dure la discusión, la comandante (manes del feminismo!) se reune con el millón (!) de pasajeros en el Salón de Asambleas para deliberar sobre los criterios de distribución del maná. Allí se van a producir todos los diálogos del libro.

La comandante procede a hacer tres anuncios preliminares. El primero es la noticia sorprendente -aunque a estas alturas deberíamos estar ya preparados para cualquier portento de ciencia ficción- de que la nave dispone de una *perfecta tecnología de justicia:* sus ordenadores electrónicos están en condiciones de suministrar cualquier información que se considere relevante para la deliberación; sus cañones de rayos se

9. Ackerman, B. "What is neutral about neutrality?", en: *Symposium on Justice, Ethics*, 93, 1982/3, pp. 372-390.
10. Ackerman. *Social justice in the liberal state*. p. 31

pueden transformar sin costo alguno en una perfecta fuerza policial que proteja permanentemente la distribución de maná que se estime justa. Más que proteger al maná el lector avisado sabe que la perfecta tecnología de justicia cuida de que las deliberaciones giren exclusivamente en torno a los principios puros de distribución. Ackerman habla aquí de "clear-cut thought experiment"![11]

En segundo lugar anuncia la comandante que, aunque controla computadores y cañones, no usará este poder para imponer una distribución de maná en su propio beneficio y sí más bien para proteger las reglas liberales básicas del debate. Por último ella informa que quien no esté dispuesto a someterse a las restricciones dialógicas no podrá hacer absolutamente nada. La tecnología se ríe de zambras, frondas y revoluciones. Al que quiera maná no le queda otro camino que el de 'cranearse' un argumento neutro para legitimar su pretensión.[12]

En cierta manera Ackerman lamenta valerse del 'mito de la comandante' pues está convencido de que el liberalismo no es una solución política que tenga que imponerse por la fuerza y sí una que todos terminaremos aceptando tarde o temprano. El mito, no obstante, tiene la ventaja de hacernos concentrar en argumentos, no en cosas. Las condiciones de perfecta tecnología, por su parte, impiden que nos distraigamos del deber teórico-moral: "Nuestra historia simplemente define un ambiente social en el que nos vemos privado de todos los pretextos familiares que nos permiten evadir la cuestión de la legitimidad".[13] Y a pesar de todo Ackerman cree que su mito tecnológico se mantenga fiel a la condición humana en la medida en la que nos confronta con la escasez de recursos y el conflicto que emana de ella, nos permite reflexionar sobre justicia social sin tener que imaginarnos como personas bajo un velo que encubra nuestra identidad, y aún en otro planeta no nos pide olvidar nuestra situación social o renunciar a la experiencia colectiva acumulada en la tierra.

En los diversos diálogos imaginados por Ackerman se parte de que cada uno de los interlocutores quiere más maná para poder llevar a cabo sus proyectos. No obstante , cada vez que alguien intenta defender su aspiración a los recursos materiales dando como razón el valor de sus proyectos se encuentra con otros dispuestos a afirmar el valor de los suyos. El principio de neutralidad regula entonces el enfrentamiento dialógico impidiendo que cada auto-afirmación se convierta en la

11. op. cit. p.21
12. op. cit. p.32
13. op. cit. pp.33-34

negación de las pretensiones de los otros. Si nadie esta legitimado para declarar la superioridad de la propia concepción del bien ninguna concepción podrá ser tratada como inferior. Es así como se perfila la regla distributiva, en labios de un depresivo : " Si yo soy al menos tan bueno como el maníaco , yo debería obtener al menos tanto como él de ese material que ambos deseamos."[14]

Ackerman pretende que cualquier persona con la mínima capacidad dialógica no sólo podría defenderse y retar a otro mediante la afirmación ' yo soy al menos tan bueno como usted ', sino que independientemente de su propia concepción del bien se veía inevitablemente comprometido con la afirmación y tendría por tanto derecho a la 'ciudadanía liberal'. Para ilustrar tal compromiso Ackerman se vale del diálogo ficticio de un nazi con la comandante. El nazi estaría dialógicamente comprometido con la afirmación de que él sea al menos tan bueno como un judío, dado que esta afirmación según Ackerman no sería incompatible con sus creencias.

Si hay algo válido en este intento de defender la 'ciudadanía' del nazi es, sin duda, la insistencia en que aunque para nosotros nuestras creencias morales y nuestras preferencias personales sean superiores a las de otros, en el sentido de que sean más morales y más dignas de realización, debemos percatarnos de que los otros piensan lo mismo respecto a su modo de ver las cosas e intentar convivir con ellos y las diferencias. Esto implica, claro está, que suspendamos los juicios 'comparativos' a la hora de intentar el acuerdo respecto a la distribución de poderes y que nos cuidemos, por tanto, de no tomar por base de la distribución nuestra pretendida superioridad .

Irónicamente el nazi no puede hacer nada de esto sin contradecir su modo de ver la vida. Ackerman desconoce un aspecto crucial y es que el nazi niega la posibilidad misma de la defensa dialógica de los derechos del judío es decir que el nazi no puede escuchar al judío reconociéndole.

Retomemos el hilo de la ficción espacial. Una vez que en el diálogo se ha afirmado el derecho a una cuota inicialmente equitativa del maná, se pasa a definir una equidad diferenciadora ('equidad no dominada') que toma en cuenta el despliegue de la justicia a través del tiempo. Ackerman destaca cuatro momentos en la vida de un ciudadano, que considera de especial relevancia en materia de poder, y llega en torno a cada uno de ellos a conclusiones normativas: La concepción y el

14. op. cit. p.56

nacimiento, socialización y educación, interacción, muerte y herencia.[15]

La primera pregunta es la de si los ciudadanos del nuevo mundo desean tener hijos y la de si pueden tener tantos hijos como deseen. El igualitarismo es tajante. Puesto que cada ciudadano es tan bueno como los demás, independientemente de su fecha de nacimiento, se concluye -con la ayuda de información sobre futuras curvas de población que suministran las entretanto famosas computadoras de la nave- que cada uno tiene derecho a empezar la vida adulta con tanto maná como los demás . De ahí que los padres puedan tener sólo los hijos a los que puedan asegurarles la cuota equitativa de recursos materiales.[16] La equidad exige también la salvaguardia de la diversidad genética no dominada.[17]

En lo que a educación se refiere el ideal es el de que la dependencia inicial del niño no se use para limitar su libertad y sí para proporcionarle los elementos culturales indispensables para su auto-afirmación.[18]

Especial atención le merece a Ackerman el ámbito de la interacción. Los problemas de este ámbito se originan en la cuestión de los usos legítimos de los recursos obtenidos por cada uno de los ciudadanos, es decir, en la cuestión de la propiedad. Y puesto que el diálogo neutro muestra los límites tanto de la forma de propiedad individualista como de la colectivista, Ackerman se permite la suposición ideal de una 'perfecta flexibilidad transaccional': los habitantes del nuevo mundo disponen de *transmisores* que les permiten enviar mensajes a todos y cada uno de los demás y recibir mensajes de ellos. Los transmisores, no obstante, están equipados con un sutil mecanismo selectivo que tan sólo les deja captar las ofertas más prometedoras.[19] Esto facilita la asociación libre de costos para lograr objetivos comunes, sin imponer costos adicionales a quienes no estén interesados en pertenecer a grupos. El diálogo neutro que se apoya en esta solución ideal concluye que cada ciudadano puede usar sus derechos transaccionales como mejor lo considere a la luz de su concepción del bien; así se defienden libertades como la sexual, la de asociación, la de expresión, la de competencia, etc.

En lo que a la justicia inter-generacional se refiere, el diálogo concreta dos normas: la obligación de los padres de dar a los hijos una cantidad de maná no inferior a la que ellos habían recibido e igual a la

15. op. cit. pp.107-108
16. op. cit. pp.111 ss.
17. op. cit. p.120
18. op. cit. pp.139 ss.
19. op. cit. p.174

de los contemporáneos de los hijos; y la obligación de cada generación de conservar como legado a sus sucesores los recursos irreemplaplazables del planeta. Para esto último Ackerman supone que los habitantes del nuevo mundo cuenten con un '*Master Estimator*', una bola de cristal capaz de predecir las opiniones de las generaciones siguientes respecto de la conservación o explotación de ciertos recursos irreemplazables. [20] De no disponer de la bola tendrían que guiarse por la dominación de estructuras de valor en el pasado, cuidando eso sí de mantener la variedad de posibilidades hacia el futuro.

Como vemos, para llegar a las conclusiones normativas de su teoría Ackerman se ha valido todo el tiempo de diálogos ficticios en una situación de ciencia ficción, diálogos en los que él ve tan sólo un recurso expositivo para mostrar que el ideal de una sociedad regida por los principios liberales no es auto-contradictorio. Vistas así las cosas, el principio de neutralidad más que restricción dialógica parecería ser una premisa de la cual se derivan las conclusiones de Ackerman. La figura del diálogo resulta totalmente innecesaria ya que todos los argumentos se podrían presentar como argumentos en tercera persona deducidos del principio de neutralidad. [21]

Pues en tanto la neutralidad prohibe la solución de conflictos mediante la imposición de los ideales y de las pretensiones de cualquier ciudadano por sobre los ideales y las pretensiones de cualquier otro, no es una estipulación expresa de la libertad o autonomía moral. Y si la neutralidad condena como ilegítima la declaración por parte de cualquier ciudadano de su superioridad intrínseca o de la superioridad de su propia concepción del bien en defensa de una estructura de poder, entonces la neutralidad no es otra cosa que el tratamiento equitativo de las diferentes concepciones del bien o de los ciudadanos en virtud de su concepción del bien. Dicho en otras palabras, quienes se acogen al principio de neutralidad aceptan de antemano tanto la igualdad como la autonomía moral. Estas, más que conclusiones, serían presupuestos de carácter normativo, ideales en torno a los cuales se construye la sociedad liberal. Desde este punto de vista, 'la equidad no dominada' es un conjunto de disposiciones basadas en el fomento de la autonomía individual dentro de los límites de la igualdad moral. Si una estructura de poder es legítima cuando es compatible con la neutralidad, entonces la legitimidad se define como el igual derecho de todo individuo a la

20. op. cit. p.216
21. Ver Cepeda, Margarita. *Rawls y Ackerman: Presupuestos de la teoría de la justicia.* Trabajo de maestría, Univ. Nacional de Colombia, Bogotá, 1992.

autodeterminación. En tanto este derecho incluya todas las libertades de las conclusiones normativas, ésta más que resultados serían presupuestos de la teoría de Ackerman.

Los planteamientos de "Justicia Social en el Estado Liberal" no se agotan en la teoría ideal 'a través del tiempo'. Ackerman quiere persuadirnos también de cierta utilidad práctica del diálogo neutro. Para ello pasa en la Tercera Parte del libro ('Del ideal a la realidad') a una 'condición dos', a una situación en la que ya no se cuenta con una perfecta tecnología de justicia y en la que no necesariamente se da un compromiso con el diálogo. La correspondiente 'segunda mejor teoría' describe la manera en la que los ciudadanos le hacen frente a la imperfección tecnológica en esa 'condición dos'. [22] Aquí toda política conlleva altos costos, lo que hace que el ideal de equidad diferenciadora le ceda el paso a la igualdad de sacrificio. Ahora se hacen visibles varias formas de explotación y las grandes dificultades para establecer legitimidad e ilegitimidad en medio del claroscuro de esas formas. Hay desacuerdo de buena fe en torno a las políticas a seguir y la teoría constitucional busca procedimientos para zanjar tales diferencias y para evitar los peligros de la tiranía burocrática.

Hay, sin embargo, una 'tercera mejor teoría' que correspondería a una condición tres -algo así como un 'tercer mundo'- en la cual "hay que contar con el hecho de que toda sociedad real está marcada por profundos patrones de dominación que se resisten al cambio, no a causa de restricciones tecnológicas sino porque aquellos a quienes favorece el status quo pelearán por sus ventajas. La gente ama el poder y luchará por conservarlo; y entre más fuerte el grupo más tenaz el control y mayor la tentación de abolir la cuestión de la legitimación que planteen los oprimidos. El poder corrompe".[23]

La fenomenología del poder se vuelve cada vez más realista y hasta pareciera tomar en cuenta la parte sub-desarrollada del planeta Tierra: "No es posible subestimar los retos a la política liberal: enfrentarse a la concupiscencia del poder dentro de uno mismo y guiarla hacia objetivos legítimos; enfrentarse a la lucha por el poder en el mundo y trazar una estrategia realista que explote las posibilidades liberales del conflicto en curso. Sin duda, hay condiciones sociales resueltas a derrotar a la más inspirada acción política; sociedades cuya historia muestra el cambio permanente de una forma de tiranía a otra, sin ganancia alguna

22. Ackerman. *Social justice in the liberal state*, p. 233
23. op. cit. p. 233

en valores liberales. "La dura realidad, no obstante, termina por agobiar al conato realista de la teoría ideal que por un instante descendió de la ficción sideral. "Sin embargo, este libro no pretende ser un manual práctico para estadistas.....Será ya lo suficientemente difícil el trabajo de la 'segunda mejor teoría' y describir la manera en la que una política comprometida con el diálogo neutro le hará frente a la tarea de hacer justicia en un mundo cuya tecnología no fue diseñada por un benigno Hacedor liberal. "La renuncia final es contundente: "La agonía de lo 'tercero mejor' quiero dejársela a otros tiempos y a otros lugares".[24]

Destaco, finalmente, el diálogo que a manera de legitimación final del liberalismo propone Ackerman con posiciones filosóficas que van del escepticismo al autoritarismo, todas las cuales terminarán aceptando que el diálogo neutro sea la forma más sensata y racional de resolver conflictos de poder. "El liberalismo no depende de la verdad de sistema metafísico o epistemológico particular alguno. Más bien la justificación última del liberalismo se encuentra en su estratégica localización en una red dialógica que desde todas las direcciones converge hacia él".[25]

* * * * *

Hay quienes ven en la teoría de Ackerman uno de los modelos dominantes de legitimidad en el pensamiento político contemporáneo, junto con la ética procedimental de Rawls y la acción comunicativa de Habermas, modelos todos de sesgo neo-kantiano.[26] El de Ackerman sería un 'liberalismo del modus vivendi', aplicable al 'pueblo de demonios' a que alude Kant en el Primer Apéndice de "La paz perpetua", donde argumenta que una constitución justa no necesita de asunciones fuertes acerca de la persona y de las motivaciones de los individuos, ya que aun si de hecho se asume lo peor de ellos, uno tiene que ser capaz de salir con un conjunto de reglas que aseguren el orden público, la continuidad y la estabilidad.

Precisemos, para terminar, algunos puntos de la crítica a la teoría liberal de Ackerman.

1) Es imposible justificar un modelo dialógico de legitimidad sin asumir fuertes y sustanciales presupuestos en la relación moralidad -

24. op. cit. p. 233
25. op. cit. p. 361
26. Benhabib Seyla. "Liberal dialogue versus a critical theory of discursive legitimation", en: Nancy Rosenblum (Ed.) *Liberalism and the moral life*. Havard University Press 1989, p.144.

racionalidad. Es pensable, desde luego, que se puedan justificar los presupuestos del diálogo en el contexto de las asunciones más explícitas acerca de la naturaleza humana, de la sociedad y de la historia.

Una cosa muy distinta, sin embargo, son las restricciones dialógicas. No se trata sólo de que se prefiera 'law and order' como bienes superiores. A diferencia de lo que sugiere Ackerman en el diálogo de la comandante con el nazi, la restricción de la neutralidad implica ya una discriminación moral entre maneras de ver el mundo, ya que algunas de ellas -autoritarismo, fundamentalismo, etc,- serían incompatibles con la neutralidad. El diálogo neutro presupone no sólo la consideración de sí mismo como alguien con igual derecho a la auto-determinación, sino también el reconocimiento de los otros como detentadores del mismo derecho. Estas son las dos facetas de la personalidad moral de que habla Rawls: la capacidad de tener una concepción del bien, así como la de modificarla, y la capacidad de un sentido de justicia, es decir, la disposición a cooperar cuando los términos de la cooperación sean justos. La insistencia de Rawls en que la decisión tomada tras el velo de justicia está exclusivamente motivada por el propio interés tiende a soslayar el hecho de que sin el presupuesto de una moralidad del mutuo respeto no tendría sentido la aceptación de las restricciones de la posición original.

El diálogo en condiciones ideales oculta también este hecho, ya que como los participantes en la posición original ya se encuentran bajo el velo detrás del cual actuar en propio interés es actuar en interés de todos, los viajeros que llegan al nuevo mundo están de entrada sujetos a las restricciones impuestas por la comandante. No queda espacio entre la capacidad de hablar y la capacidad moral de someterse a una restricción que obliga a anticipar las pretensiones de los demás. En el mundo real, sin embargo, la capacidad de hablar no es garantía de un compromiso con la neutralidad. Incluso uno puede fingir que acepte reglas dialógicas y manipular los resultados de manera que disposiciones en beneficio propio aparezcan como neutras. Para no aludir a cuestiones de poder, al cual entre más se acrece más fácil le resulta evadir el cuestionamiento de su legitimidad y más riesgos corre al tomarla en serio. De allí que el aspecto moral de ambas teorías salga más claramente a relucir al tratar de imaginarnos un diálogo neutro en condiciones reales, o cuando simplemente tratamos de vernos a nosotros mismos como capaces de adoptar el punto de vista de la posición original o del diálogo en condiciones ideales. Por qué razón lo adoptaríamos nosotros, que ni estamos tras el velo ni vamos a comenzar una

vida nueva en un planeta inexplorado, y sí más bien vivimos en un mundo de enormes diferencias de todo tipo?

Ackerman y Rawls, más que responder a la pregunta de por qué optar por la imparcialidad o por la neutralidad, argumentan que ya hemos optado por ellas, o que siempre podemos hacerlo considerando las cosas debidamente, puesto que la neutralidad es compatible con las más diferentes maneras de ver el mundo. Desafortunadamente hay no pocas de éstas no sólo incompatibles con la tolerancia sino opuestas a ella.

2) Es precisamente la constatación de la motivación moral presupuesta lo que tiene que llevarnos a preguntar ¿por qué acudir a una situación hipotética cuando se puede partir del punto de vista moral compartido, unido a la exigencia del respeto a los demás como personas con tanto derecho como nosotros a la auto-determinación?

Vale la pena discutir un planteamiento como el de Tugendhat: "No debería ser controvertido que la filosofía moral no pueda empezar por una situación hipotética, sino sólo con el punto de vista moral como fenómeno de nuestra vida real".[27] O como dice del contractualismo: "El contractualismo es definido como aquello según lo cual la observancia general de las normas de cooperación descansa en los intereses egoístas de cada uno. El contractualismo necesita un apoyo, que parece encontrar en la moral del respeto mutuo. El contractualismo no puede prescindir de una moral semejante, pero, una vez que poseemos una moral de este tipo, ella será desde el principio más fuerte que el contractualismo, y por su parte no dependerá de éste. La motivación contractual se vuelve superflua y puede, por consiguiente, tener a lo sumo el sentido de una intensificación adicional si las normas de la cooperación y de la toma de consideración se encuentran ya cimentadas en el respeto mutuo".[28]

3) En lugar de partir de un individuo despojado de sus determinaciones sociales, Ackerman, como vimos, quiere partir de la situación real de conflictos. Tanto más sorprendente, que la presentación de su fundamentación liberal de la justicia social se inicie con el recurso a la teoría ideal y a la ficción de un viaje espacial y la llegada a un planeta nuevo. No es ésta una situación tan ficticia y abstracta como la de la posición original?

27. Tugendhat, Ernst. *Problemas de la ética*. Ed. Crítica, Barcelona 1988, p. 31.
28. Tugendhat, Ernst. "La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo", en: *Isegoría*, 3, 1991, p.116.

Más sorprendente y contradictoria resulta la defensa de Ackerman: "Hay solamente un modelo de conflicto de poder que es de interés para mí, y ése es el modelo que más exactamente describe el mundo en el cual vivimos realmente. Pero una precisa descripción de nuestro mundo y de sus posibilidades de transformación política es una empresa notoriamente difícil y controvertible. Por lo tanto, mi libro comienza con un esfuerzo por describir un mundo posible en el cual los ciudadanos fueran completamente exitosos en mediar su conflicto de poder con el diálogo....Haciendo este salto utópico, yo esperaba evitar una perplejidad familiar. Libre de los conflictos de la vida real, es muy fácil soñar con un mundo radicalmente diferente a cualquier lugar que cualquier criatura terrestre podría habitar. La 'posición original' de Rawls sirve como el más reciente en una serie interminable de países imposibles. Proponiendo el modelo del conflicto de poder que sirva como marco de un análisis sistemático, yo esperaba evitar tales fantasías escapistas. En lugar de invitar a mi lector a emitir juicios sobre sus conflictos mundanos pretendiendo la sabiduría de un extraterrestre en algún lugar translunar, mi propósito fue el de invitar a los lectores a confrontar algunos problemas terrestres familiares sin la ayuda de una evasión familiar. Muy frecuentemente, discusiones de principios básicos terminan empantanadas en las dificultades prácticas. Mientras estas discusiones pragmáticas son de gran importancia, no es menos importante ganar tanta claridad como podamos acerca de los últimos ideales que deberían gobernar la compleja tarea del estadista liberal".[29]

Ackerman no se da cuenta de que él mismo termina partiendo también de una situación pre-social: sus viajeros espaciales dejan de habitar un mundo social previamente constituído para convertirse en futuros habitantes de un mundo social que está por hacerse. En este sentido no pertenecen a una sociedad sino que intentan construir una nueva, a partir del conocimiento de las determinaciones que han sido abstraídas de su origen.

4) Ackerman acude al expendiente de la perfecta tecnología de justicia de nuevo para no enfrascarse en discusiones de implementación práctica, que son para él la manera acostumbrada de evadir la cuestión de la legitimidad.

Mas¿ cómo valerse de los criterios de una distribución que se obtuvo gracias a la perfecta tecnología en circunstancias de imperfección? Los

29. Ackerman. "What is neutral about neutrality?", en: *Symposium on Justicice. Ethics*, 93, 1982/83, p.377.

resultados obtenidos en circunstancias ideales pueden muy bien resultar inadecuados para juzgar la legitimidad en circunstancias reales. La teoría ideal aporta un parámetro de discriminación entre estructuras explotadoras y estructuras legítimas sólo en casos muy obvios. Las cuestiones políticas reales no están en manos de una comandante que dispone de computadoras capaces de proporcionar cualquier información. Los problemas están más bien en manos de políticos y de sus muchas limitaciones. ¿No será el recurso a la teoría ideal una manera de evadir los problemas reales?

5) La teoría de Rawls ilustra las convicciones prevalecientes en sociedades democráticas "bien ordenadas". Los diálogos ficticios de Ackerman discurren bajo la égida de la más sofisticada tecnología. ¿Significa ésto que se necesiten modelos teóricos alternativos para las sociedades no tan bien ordenadas y para las sociedades que carecen de tecnología avanzada? ¿O que las teorías ideales tengan que desistir de sí mismas en circunstancias abiertamente opuestas a sus ideales?

¿No habrá llegado la hora de buscar alternativas a la metodología de la abstracción contra-fáctica a fin de que la reflexión pueda acercarse a la praxis de tántas sociedades que viven al margen de la democracia y del diálogo? Así, tal vez, se podría evitar el que los profesores y estudiantes de filosofía tengan que enmudecer cuando salen en Colombia de sus seminarios y lecciones contra-fácticos a encarar la realidad.

Universidad Nacional de Colombia
Universidad de los Andes

ABSTRACT

Together with Rawls "theory of justice and Habermas" dialogical universalism Bruce Ackerman's "modus vivendi liberalism" is regarded as one of the three dominant models of legitimacy in contemporary thought —all of them strongly influenced by Kant. Ackerman pretends to overcome the weakness of Rawlsian contractualism by means of neutrally restricted dialogues that occur aboard a space ship, equiped with most sophisticated technology, while circling a distant planet. The critical reading of Ackerman's science-fiction leads us to question not only the aplicability of his theory but also the strategies of liberal foundations of justice, heavily relying on different kinds of fiction.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 1 (Otoño 1993)

SEMINARIO INTERNACIONAL: ESCEPTICISMO ANTIGUO, MODERNO Y ACTUAL

LA DEUDA DEL ESCEPTICISMO GRIEGO CON LOS SOFISTAS*

Nicholas Rescher

1. *Introducción*

Es difícil exagerar la deuda que los antiguos escépticos griegos tienen con los sofistas, sus precursores. Porque la mayor parte de las enseñanzas epistemológicas que actualmente consideramos características del escepticismo griego, o bien se originaron en los sofistas, o bien constituyó una deuda que los sofistas e igualmente los escépticos habían contraído con otros pensadores antiguos que formaban parte de su herencia común.[1] Pero mientras los sofistas anticiparon mucho de cuanto los estudiosos contemporáneos del tema encuentran particularmente atractivo en los escépticos, aquellos sostuvieron también algunas opiniones originales y de interés, de su propia cosecha que los escépticos no tuvieron en cuenta porque perseguían otros objetivos. Por consiguiente los sofistas merecen un reconocimiento mucho mayor del que en general les ha tocado en suerte. [2] (No se han recuperado ni se

* Las citas de autores griegos que figuran en el ensayo han sido traducidas del griego al inglés por el Prof. Rescher. La versión castellana ha respetado estas traducciones. Solamente una cita de Herodoto según la traducción inglesa de G. Rawlinson ha sido reemplazada por la correspondiente traducción de María Rosa Lida de Malkiel. Al final del párrafo 4. *Extensiones*, se tradujo al castellano dos breves textos griegos (*Hyp.Pyrr.*1.216) (*Metaf.*1062b13), y otro brevísimo de *Hip.Pirr.* 1.219 que aparece en la nota 17, y que no estaban traducidos. N.del T.

1. Las últimas discusiones acerca de los escépticos griegos han sido notablemente reticentes en lo que respecta a la deuda del escepticismo con los sofistas. Dos excelentes antologías recientes sirven de ejemplo. Malcolm Schofield y otros, *Doubt and Dogmatism* (Oxford: Clarendon Press, 1980), y Myles Burnyeat, *The Sceptical Tradition* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983).

2. Los mejores tratados recientes sobre la sofística griega son W.K.C.Guthrie, *The Sophists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971) y G.B.Kerferd, *The Sophistic Movement*

recuperarán jamás de la poca fortuna de que la posteridad haya contemplado sus ideas a través de la mirada de Platón, su oponente más implacable).

2. *Los fenómenos: Los diez tropos escépticos de Enesidemo*

Los *tropos* del antiguo escepticismo griego fueron cursos de pensamiento destinados a sustentar las doctrinas de Pirrón (ca.360-275 a.C.), el borroso fundador de la escuela escéptica.[3] Eran *aporías*, esto es consideraciones paradójicas dirigidas a manifestar la inviabilidad de un conocimiento seguro del mundo.[4] Porque se supone que este conocimiento es objetivo e impersonal -uniformemente verdadero y válido para todos- mientras que los tropos indican que esa solidez es irrealizable en lo que se refiere a este mundo nuestro. Así pues resulta que el conocimiento de la realidad es inalcanzable.

Sexto Empírico nos ofreció el presente de diez de estos tropos (*Hyp.Pyrr.* I 36 y ss.) remontándose presumiblemente a Enesidemo quien reestableció la preeminencia del escepticismo en el siglo primero a.C.

Son los siguientes:

1. *Variación afectiva*: diferencias propias en las cosas que proporcionan placer y dolor a las personas y en su condición de provechosas y nocivas para estas.
2. *Variación apetitiva*; diferencias propias en las necesidades y deseos de las personas, en aquello a que aspiran o que apetecen.

(Cambridge: Cambridge University Press,1981). Igualmente son útiles H.D.Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics* (London: Croom Helm, 1983) y Eugène Dupréel, *Les Sophistes* (Neuchatel: Editions de Griffon, 1948). Jean Paul Dumat, *Les Sophistes: Fragments et Temoignages* (Paris, 1969) ofrece también la traducción de varios textos importantes. La fuente clásica es Hermann Diels y Walther Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 2 vols. (Berlin: Wiedmann, 1934 y 1935). La sección sobre los sofistas está traducida en Rosamund Kent Sprague (ed.), *The Older Sophists* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1972).

3. Acerca de los tropos véase Gisela Striker "Sceptical Strategies" en Malcolm Schofield y otros (eds.) *Doubt and Dogmatism* (Oxford: Clarendon Press, 1980), págs.54-83. Sobre el escepticismo griego y las importantes distinciones entre sus varias direcciones véase el esclarecedor debate en James Allen, "The Skepticism of Sextus Empiricus". En W. Haase y H. Temporini (eds.) *Rise and Decline of the Roman World*, Pte.II, The Principate (Berlin y Nueva York; De Gruyter, 1990).

4. Durante unos cuantos años estuve embarcado en una campaña para lograr que se aceptara la palabra *apory* (pl.*apories*) como el equivalente inglés de la palabra griega *aporía* -en estricta analogía con otras palabras inglesas derivadas, tal como *harmony, melody, symphony*, o por cierto la misma *analogía*.

3. *Variación sensitiva*: diferencias propias en la reacción perceptiva de las personas ante las mismas cosas y situaciones.
4. *Variación de estado*: diferencias entre individuos en su estado en cuestiones de alegría/pena, juventud/madurez, amor/odio etc.
5. *Variación social*: diferencias de grupos humanos en sus costumbres, leyes, creencias, etc.
6. *Variabilidad contextual*: las piedras son más livianas en el agua que en el aire, los objetos presentan diferente color a la puesta del sol que al mediodía, etc.
7. *Variabilidad óptica*: en algunos entornos, las cosas rectas aparecen curvas, las cercanas, distantes, etc.
8. *Variabilidad cuantitativa*: una pequeña mancha de color puede aparecer clara, una más grande aparece más oscura, una pequeña cantidad de vino excita, una cantidad mayor produce sueño, poco alimento infunde energía a la persona, mucho la embota, etc.
9. *Variabilidad de familiaridad*: en los medios en que los fenómenos particulares (terremotos, inundaciones) son frecuentes se los considera normales y no sorprendentes, donde son raros se los ve como extraordinarios y siniestros.
10. *Variabilidad relacional*: las cosas no son en sí mismas livianas o pesadas sino más livianas que algunas y más pesadas que otras y lo mismo sucede con cosas fuertes/débiles, grandes/pequeñas, altas/bajas, etc. Todas las cosas son lo que son en relación con la mente: *panta hôs pros tên dianoian*.

Incluso un examen superficial basta para mostrar claramente que estos diez items se reparten en tres grupos:

A. Algunos items que apuntan al hecho de que individuos diferentes responderán sistemáticamente en forma diferente a las mismas cosas (nos.l-4).

B. Un caso que indica que las diferencias en la respuesta no necesitan estar en la naturaleza objetiva de las cosas sino que pueden ser producidas culturalmente (no.5).

C. Algunos items que apuntan al hecho de que una y la misma voluntad individual, en diferentes circunstancias, responde en forma diferente a las mismas cosas (nos. 6-lO).

Los tres factores en cuestión pueden ser respectivamente caracterizados como variación personal, relatividad cultural y variabilidad peculiar.

Hay que reconocer, sin embargo, que estas tres consideraciones anteceden a los escépticos. Constituían, de hecho, parte de las enseñan-

zas corrientes de la sofística como claramente lo indican las siguientes observaciones.

Variación personal

Mientras que la cuestión de la importancia de la variación personal halló exponentes tan tempranos como Heráclito, alcanzó su culminación con la insistente sentencia de Protágoras de "para cada uno, su propia apariencia". Así en el *Teéteto* de Platón (152a) Sócrates pregunta a Teéteto si ha leído la afirmación de Protágoras de que "El hombre es la medida de todas las cosas, de las cosas que son en cuanto que son y de las cosas que no son en cuanto que no son". "Muchas veces" es la respuesta. "Entonces", Sócrates continúa, "sabes que afirma algo de este tenor, que tal como algo se me aparece, así es para mí y tal como se aparece a tí, así es para tí, ya que tú como también yo somos hombres". (Esta adición se efectua casi con los mismos términos en el 386a del *Cratilo* -y compárese *Eutidemo* 286e). Que esa enseñanza era una pieza clave del propio argumento de Protágoras está confirmado por Aristóteles:

> "Protágoras dijo que el hombre es la medida (*metron*) de todas las cosas, significando con ello simple y únicamente que lo que aparece a cada persona ciertamente también es. Si esto es así, se sigue que la misma cosa es y no es y que es mala y buena y así lo demás que se afirma en juicios contrarios, pues a menudo una cosa particular aparece buena o hermosa (*kalon*) a algunos y lo opuesto a otros; y la medida es lo que aparece a cada individuo". (*Metaf.* 1062b13).

Platón interpretó medida (*metron*) como *criterio* (*kriterion*, pauta del juicio). (Véase *Teéteto* 178b y cf.Sexto Empírico, *Hip.Pirr.* 1, 216). Y en el *Teéteto* (152b), explicó la doctrina de Protágoras del homo mensura adjudicándole el significado de que el viento es frío a quien le parece frío y cálido a quien le parece así. Como Sexto Empírico nos refiere, Protágoras enseñó que:

> "Los hombres aprehenden cosas diferentes en momentos diferentes debido a sus diferentes disposiciones; porque el que está en estado natural aprehende las cosas que existen en la materia que son capaces de aparecer a quienes están en estado natural y los que están en un estado no natural aprehenden las cosas que pueden aparecer a los que están en un estado no natural. Además, precisamente la misma consideración se aplica a las variaciones debidas a la edad, y al estado de sueño o de vigilia y a todo tipo de condición. De este modo, según él, el hombre resulta el criterio de las cosas que son, porque todas las cosas que aparecen a los hombres también son, y las cosas que no aparecen a ningún hombre también son sin ser" (*Hipotiposis Pirrónicas* 1, 218)

La variación de persona a persona que se ofrece en la aprehensión de las propiedades de las cosas evidentemente yace en el núcleo de la posición de Protágoras; nuestras fuentes concuerdan en que, según la opinión de Protágoras, lo que aparece a cada individuo es, para él, la única "realidad". Y en general, los sofistas griegos consideraron la postura cognoscitiva propia de cada individuo particular como una fuerza con la que había que contar.

Relatividad cultural

El relativismo cultural fue sin embargo otro soporte importante de la tradición intelectual griega. No solamente lo encontramos en escritores, por ejemplo, Herodoto, sino que como nuestras fuentes lo indican con abundancia, las declaraciones que expresaban puntos de vista en conformidad con esos pensamientos constituyeron pautas entre los sofistas griegos, quienes enseñaron que en cuestiones de investigación jamás podemos obtener conocimiento seguro (*epistêmê*) sino solamente la opinión (*doxa*) que refleja los pareceres de las personas. Por ejemplo, en la secc.13 de su *Elogio de Elena* (ca.370 a.C.) Gorgias subrayó tres formas de relativismo gnoseológico: (1) las diferentes escuelas de "físicos" que adoptaron su propia concepción peculiar del universo, (2) en asuntos públicos, las diferentes "tendencias de opinión" de los diferentes grupos, cada uno de los cuales exhibía sus propios gustos y prejuicios respecto de materias de público debate sobre la ley y la Asamblea y (3) las diferentes escuelas de opinión filosófica, cada una con sus propias teorías y doctrinas características. En particular los temas sujetos a apreciación siempre corresponden a un punto de vista propio: para los griegos la caída de Troya resultó un triunfo, para los troyanos una tragedia, como el opúsculo sofístico *Dissoi Logoi* lo recuerda (DK 0).[5] Como Protágoras afirma, para el hombre enfermo la comida es amarga, para el sano agradable (*Teéteto* 166e).

5. Compárese la sentencia atribuida por Filóstrato a Gorgias (DK 82, 5b): "Las victorias obtenidas sobre los bárbaros merecen himnos celebratorios, las obtenidas sobre los griegos, lamentos".

Variabilidad peculiar

El Protágoras del diálogo de Platón de igual nombre se torna elocuente en el tema de la variabilidad peculiar:

> "Algunas (cosas provechosas para los hombres) no producen efecto en los animales sino solamente en los árboles. A su vez, algunas son buenas para las raíces de los árboles pero dañosas para los tallos. Por ejemplo el estiércol es bueno para todas las plantas cuando se lo aplica en sus raíces pero sumamente nocivo si se lo pone en los vástagos o tallos jóvenes. O tómese el aceite de oliva. Es muy malo para las plantas y muy perjudicial para el pelo de todos los animales con excepción del hombre ya que éste lo encuentra útil para su pelo y para el resto de su cuerpo. Tan diverso y multiforme es el bien que incluso en nosotros la misma cosa es buena si se la aplica externamente pero mortal si se la aplica por dentro. Todos los médicos prohiben al enfermo, cuando prepara su comida, utilizar aceite, a menos que sea en cantidad reducidísima" (Platón, *Protágoras*, 334a-334c).

Existe un amplio testimonio de que la respuesta diferenciada de un individuo con respecto a una y la misma cosa en diferentes contextos circunstanciales fue también un lugar común de la enseñanza sofística. Los *Dissoi Logoi*, por ejemplo, insisten en que las personas no estiman nada como bueno o malo salvo excepcionalmente pero que la cosa depende del contexto y del "punto de vista" (DK 90).

En suma, pues, los tropos de Enesidemo -esos fenómenos señalados sobre los que los escépticos basaron su opinión acerca de la inaccesibilidad del mundo físico para el conocimiento humano - constituyeron un tema central de la dieta intelectual de los predecesores sofistas del escepticismo.

3. *Principales conclusiones extraídas de los fenómenos*

De los fenómenos que sugieren nuestra incapacidad para determinar la verdadera naturaleza de las cosas en base a nuestras experiencias sensibles, los escépticos griegos de la escuela pirrónica extrajeron tres conclusiones principales respecto de nuestras posibilidades de obtener conocimiento del mundo:

1. *Isosthenèia*: el estado de equipolencia entre posiciones alternativas. Los individuos y los grupos diferentes tienen su propio parecer sobre las cosas del mundo, cada uno de los cuales es precisamente tan apropiado y justificado como cualquier otro. En todo el dominio de la verdad y la realidad presunta, la razón es impotente para establecer algún resultado concluyente con preferencia a otro.
2. *Akatalêpsia*: la inviabilidad del conocimiento (*epistême*), sometido a la idea de que "nada se puede conocer".[6] La equipolencia de alegaciones conflictivas obliga al abandono de alegaciones al conocimiento. Nada conlleva una convicción decisiva (*katalêpsis*).
3. *Epochê*: suspensión del juicio y de la creencia. La reacción sensata del pensador ante la equipolencia de las posiciones alternativas y la inaccesibilidad de un conocimiento confiable acerca de las cosas debe ser la suspensión de todos y de cada uno de los juicios.[7] La reacción adecuada cuando se enfrenta las alegaciones alternativas sobre la realidad es evitar el compromiso con alguna de ellas -es abstenerse de la creencia. La razón humana es un instrumento excesivamente débil para proporcionar conocimiento. Debemos estar preparados para vivir sin creencias (*adoxastôs*), aceptando la tesitura escéptica de que la verdadera naturaleza de las cosas del mundo es simplemente incognoscible.

Ahora bien, en cuanto a estos soportes doctrinales del escepticismo griego es preciso reconocer que tales enseñanzas escépticas fueron ya en su mayor parte componentes esenciales de la sofística griega.

1. *Isostheneia: Equipolencia*

La equipolencia entre diferentes opiniones es inherente a la famosa doctrina del *homo mensura* de Protágoras de que "el hombre es la medida de todas las cosas, de lo que es en cuanto es y de lo que no es, en cuanto no es". Y precisamente a partir de aquí Protágoras sostuvo su famosa tesis de que "en todo asunto existen dos argumentos, contrarios entre sí" -cada aserción (*phasis*) tiene su contra-aserción (*apophasis*) igualmente sostenible. La idea de que las alegaciones de conocimiento no pueden satisfacerse es también notable en la enseñanza de Gorgias de que incluso si algo es, no puede ser comprendido por el hombre dado que el pensamiento en cuanto tal jamás puede asegurar la existencia o la realidad. La conocida tesis de Gorgias de "que nada es" no era tanto una versión nihilista como un intento de mostrar que el tipo de razona-

6. Sobre este punto véase Striker, *op.cit.* págs.59 y sigs. La inviabilidad de alcanzar el conocimiento del mundo fenoménico, era también, por supuesto, una doctrina de Platón.
7. Así razonaban los escépticos más radicales de la escuela de Pirrón. Los escépticos más moderados que seguían a Filón no adoptaban la *epochê* pero consideraron que "lo probable" (*to pithanon*) podía ofrecer un sucedáneo más débil del conocimiento verdadero.

miento que se encuentra, por ejemplo, en las teorías de Parménides es fácil argumentar en favor de "no es" como de "es".[8] De este modo Isócrates ataca a los traficantes de paradojas y erísticos de toda clase y llega a decir que todos saben que Protágoras, Gorgias, Zenón y Meliso han adoptado opiniones semejantes:

> ¿Quién podría superar a Gorgias que tenía la audacia de decir que nada es, o a Zenón que intentó mostrar que las mismas cosas eran posibles e imposibles, o a Meliso que entre la infinita profusión de cosas trató de encontrar pruebas de que todo es uno? Lo que ellos demostraron fue que es fácil fraguar un argumento falso acerca de cualquier cosa que se quiera decir. (*Helena* l: cita tomada de Guthrie, p. l95).

Además el *Fedro* (26ld y ss. cf.*Rep.* 453e) atribuye a los sofistas un modo de razonamiento que llama "antilógica" (*antilogikê*) que consiste en oponer un *logos* al *logos* contrario, apelando a tales argumentos opuestos para sostener conclusiones opuestas respecto de las cosas o estados/asuntos (como si ambos fueran, digamos, justos e injustos u honestos y deshonestos). (Compárese también la condena que hace Sócrates de los "misólogos" en el *Fedón* 89d y ss.). Despues también el opúsculo sofístico de autor desconocido sobre los "Argumentos dobles" (*Dissoi Logoi* DK 90) comienza con la declaración de que "Los argumentos dobles relativos al bien y al mal los proponían en Grecia quienes se dedican a la filosofía" y los párrafos subsiguientes comienzan en forma análoga pero ejemplifican, con lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, presentando en cada caso los juicios opuestos, de valor aparentemente igual.

Con referencia a las leyes y costumbres de las naciones, así bárbaras como griegas, el sofista Hipias enseñó que eran simplemente el producto de la afinidad y de la familiaridad y que no es apropiado considerar a una de ellas como si fuera por sí mejor que cualquier otra. Deberíamos abstenernos de todo juicio que proclamara una superioridad intrínseca. Análogamente, Diógenes Laercio nos refiere que la *antilógica* de Protágoras proponía la teoría de que es posible presentar *logoi* o razones discrepantes sobre cualquier cosa y que un buen argumentador es siempre capaz de "transformar el argumento más débil en el más fuerte" de modo que es posible atacar y refutar cualquier alegación dirigida a la objetividad con argumentos no menos buenos que los que

8. Compárese W.K.G.Guthrie, *The Sophists*, pág.194.

la defienden (Diógenes Laercio 9.5O y ss.).

2. *Akatalêpsia. Inviabilidad del conocimiento*

La inviabilidad del conocimiento auténtico del mundo es por supuesto un leitmotiv importante en la enseñanza de la sofística griega. De este modo el tratado de Gorgias que según Sexto Empírico fue titulado "Sobre lo que no es o sobre la Naturaleza" presenta como una de sus tesis centrales que los hombres no pueden aprehender nada (Sexto Empírico, *Adv.Log.* l. 65-87). El argumento de Gorgias parece haberse formulado del siguiente modo: "Sea lo que sea el pensamiento, es simplemente pensamiento. Y por consiguiente no se puede conocer realmente, dado que conocer consiste en pensar algo como si fuera de tal y cual manera" (Véase Sexto Empírico, *Adv.Log.* l.77 y ss.).[9] La cuestión estriba en que el pensamiento es sólo capaz de aprehender pensamientos y no la realidad extra-mental: el pensamiento y el lenguaje no pueden presentar una realidad externa a ellos. Jamás estamos autorizados a decir que en la naturaleza algo "es F" o "no es F" en realidad.[10] Sexto Empírico presentó a Gorgias y a Protágoras como los que destruyeron el *kriterion* o pauta del juicio (*Adv.Math.* 7.65), con el resultado de que no quedó medio alguno para establecer lo que era verdadero. Y el tratado pseudo-aristotélico "Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias" también insiste en que Gorgias procuró eliminar "el criterio" del conocimiento, al afirmar que no poseemos pauta alguna efectiva (*kriterion*) para la *epistêmê* genuina (MXG 980a9 y ss).[11] Además en el *Teéteto* (172b) Sócrates nos informa que Protágoras enseñó que en lo que respecta a lo honorable y vergonzoso, lo justo y lo injusto y lo piadoso y lo que no lo es, ningún estado es más prudente (*sophôteron*) que otro dado que tales cosas no poseen una naturaleza (*physis*) intrínseca propia sino que solamente obtienen tales rasgos en relación con la opinión común (consensus *to koinêi doxan*).[12] Igualmente, en el *Fedro* (267a), Sócrates se muestra disgustado porque Gorgias y sus compañeros retóricos "tuvieron en mayor estima a lo plausible (*ta eikota*, lo verosímil) que a lo verdadero". De este modo los sofistas, exactamente como

9. "Si las cosas que se piensan no son (en cuanto pensadas) existentes, no se piensa lo existente". Cf. H.J. Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende* (Berlin, 1973) págs.l-8.
10. Compárese Kerferd, *The Sophistic Movement*, pág.95.
11. Véase también Sexto Empírico, *Adv.Math.* VII 65.
12. Sócrates prosigue indicando que algunos que no llegan *tan* lejos como Protágoras prefieren decir que la opinión común convierte esas cosas en verdaderas, esto es, prefieren realmente hablar de "verdad" en tales cuestiones.

los escépticos, consideran que la situación del hombre en lo que atañe al conocimiento, no nos depara otra alternativa sino conformarnos con algo menor que la verdad real de las cosas. Y como el tratado pseudo aristotélico "Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias" señala, Gorgias procuró "suprimir el criterio" del conocimiento, negando poseer él alguna pauta efectiva (*kriterion*) para una *epistême* genuina (MXG 98)a9 y ss.), exactamente como en las enseñanzas de los escépticos. Nuestra experiencia contingente en el mundo ofrece a la mente una variedad de opiniones conflictivas, simplemente inaccesibles a un conocimiento seguro. No se necesita avanzar mucho en el estudio de la sofística griega -por cierto no más allá del propio Gorgias- para advertir que los sofistas eran exactamente tan escépticos sobre las perspectivas del conocimiento humano para representar la realidad, como lo eran los escépticos.

En un punto, sin embargo, los sofistas siguieron una dirección que difería marcadamente de la de los escépticos. Porque mientras los escépticos abogaban por la *epochê* -la suspensión del juicio y la no creencia- los sofistas optaron por el conformismo y el consenso social, por el asentimiento a la opinión dominante en la sociedad. Y de este modo el escepticismo de los sofistas no desembocó en no-creencia (en epochê y en vacío gnoseológico) sino en aceptación social -y atendió al cultivo de aquellas habilidades políticas y retóricas que se requerían para su cumplimiento. El escepticismo del escéptico griego adoptó la dirección nihilista: "El conocimiento auténtico es inviable, por consiguiente desde que mi opinión es tan buena como cualquier otra, deberíamos asentir a la opinión dominante del grupo". Los sofistas, en suma, estaban preparados para admitir que el consenso público se erigiera en sustituto del conocimiento.

La importancia colectiva de estas consideraciones es clara. Precisamente tal como en las enseñanzas de los sofistas fueron ya notables los *datos* orientados al escepticismo del conocimiento del mundo (esto es, los *tropos* escépticos, también lo fueron la mayor parte de las principales *doctrinas* que constituyen el núcleo de la actitud negativa con respecto a la naturaleza del conocimiento. Para los sofistas como para los escépticos, el mundo tal como podemos experimentarlo, es una multiplicidad de apariencias que relega, más allá de nuestro alcance, toda perspectiva de conocimiento auténtico de la realidad. Ambas posiciones son escépticas pero con una significativa diferencia. Porque el escepticismo de los escépticos griegos era nihilista; estaba orientado a la *epochê* -a una total abstención del juicio. Pero el escepticismo de los sofistas griegos era limitado: era negativo en cuanto al aspecto gnoseológico, en lo que respecta al conocimiento real de la verdadera naturaleza de las cosas pero positivo en cuanto al aspecto convencional, en lo

que se refiere a la admisibilidad de cuestiones sobre el acuerdo entre los hombres. Admitía un consenso social para sustituir lo que la investigación racional no podía suministrar. Y por supuesto, la perspectiva (y la realidad) de diversos pactos dentro de grupos diferentes se encauzaba predominantemente en la dirección del relativismo. Y de este modo mientras el escepticismo griego era nihilista, la sofística griega era relativista.

4. *Extensiones: la capacidad expansiva del escepticismo de los sofistas*

Sin duda, para el escepticismo griego había mucho más que una idea negativa sobre las posibilidades de conocimiento del mundo natural que lo rodeaba. Porque los escépticos extendieron su negación del conocimiento desde la esfera de la naturaleza a otros dominios: religión, filosofía, matemática, etc. Pero en esta actitud de rechazo de toda teorización los escépticos también fueron precedidos por los sofistas.
(1) *Cuestiones sociales.* La idea de que toda nación posee sus propias leyes, costumbres y normas sociales -su propio modus operandi en lo que respecta a lo justo, recto y decoroso encontró una expresión vivaz ya en Herodoto, el "padre de la historia", quien caracterizó el fenómeno en cuestión con términos gráficos:

> (l) Pues si a todos los hombres se propusiera escoger entre todas las costumbres las más hermosas, después de examinarlas, cada cual se quedaría con las propias: a tal punto cada cual tiene por más hermosas las costumbres propias . Por lo que parece que nadie sino un loco las pondría en ridículo. Y que tal opinan acerca de sus costumbres todos los hombres, por muchas pruebas puede juzgarse, y señaladamente por ésta: Darío, durante su reinado, llamó a los griegos que estaban con él y les preguntó cuánto querían por comerse los cadáveres de sus padres. Respondiéronle que por ningún precio lo harían. Llamó después Darío a unos indios llamados calacias, los cuales comen a sus padres y les preguntó en presencia de los griegos (que por medio de un intérprete comprendían lo que se decía) cuánto querían por quemar los cadáveres de sus padres, y ellos le suplicaron a grandes voces que no dijera tal blasfemia. Tanta es en estos casos la fuerza de la costumbre, y me parece que Píndaro escribió acertadamente cuando dijo que "la costumbre es reina de todo" (*Heródoto, Los nueve libros de la Historia*, trad. por María Rosa Lida de Malkiel, Hyspamerica, 1985, Libro III, cap.38).

Y Platón atribuyó al protagonista de su *Protágoras* (325e y ss.) la noción de que la justicia y las normas no son sino un medio particular de control social de la sociedad. Precisamente a lo largo de esas líneas el sofista *Cratilo* enseñó que todas las leyes de los diferentes estados son igualmente buenas (Platón, *Cratilo* 429b).

(2) *Etica y estética*. Platón señala que la doctrina de que "el hombre es la medida" la aplica Protágoras solamente a representaciones morales y estéticas como "recto" y "bello" de modo que (por ejemplo) "cualquiera sea lo que a una ciudad le parezca justo es legal para esa ciudad mientras así le parezca" (*Teéteto* 172a). Además una franca versión de relativismo ético le fue atribuida a Pródico en el diálogo pseudo platónico *Eryxias*. Se lo presenta argumentando que lo que es bueno para alguien no es bueno para otro de modo que no podemos hablar de algo como bueno *simpliciter*. Algo será bueno en relación a alguien y no bueno en relación a otro, según la persona y el modo como la persona esté conectada con la cosa en cuestión.

(3) *Religión*. Protágoras escribió un tratado *Sobre los dioses* cuyas palabras iniciales rezan así:

> "No puedo saber respecto de los dioses, si son o no son, ni qué forma tienen. Hay muchos impedimentos para saberlo, incluyendo la oscuridad del problema y la brevedad de la vida" (Diógenes Laercio, 9.51; cf.Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 14.3,7).

Pródico atribuía el origen de la creencia humana en los dioses a causas psicológicas y naturalistas -especialmente la deificación de lo útil (Sexto Empírico, *Adv.Phys* 1.18), mientras Critias sostenía que los dioses fueron inventados deliberadamente por los hombres para convertir en dóciles a sus congéneres turbulentos, infundiéndoles el "temor de dios".

(4) *Filosofía*. Los sofistas se opusieron al proyecto general de filosofía tal como había sido llevado a la práctica por sus predecesores. De ese modo Gorgias hizo hincapié en las mutuas contradicciones que aparecen en las diversas declaraciones de los filósofos para patentizar la falta de confiabilidad de todo el quehacer filosófico (Véase *Helena* 13). Y los críticos de Protágoras entendieron que sostenía que todo lo que parezca verdadero a alguien, es así para dicha persona, no sólo en lo que se refiere a la sensación y a la apreciación sino también en lo que se refiere a la filosofía. Precisamente esto constituyó el punto de apoyo para la contra-crítica socrática, posteriormente conocida como *peritropê* o re-

versión del argumento, la que argüía que Protágoras al sostener que la opinión de toda persona es para ella misma verdadera debía por lo tanto reconocer la verdad de la creencia de sus oponentes de que su propia posición (la de Protágoras) era falsa (*Teéteto* 171a-b) (y obsérvese también la atribución de este argumento a Demócrito en DK 68A114).

(5) *Matemática*. Protágoras puso seriamente en tela de juicio el conocimiento matemático al atacar a los geómetras (DK 80B7). En particular sostuvo que las figuras no corresponden a la realidad matemática: cuando, por ejemplo, el geómetra habla de una tangente que toca una circunferencia exactamente en un punto, no está hablando acerca de realidades porque en cada caso concreto el contacto se verifica siempre a lo largo de un segmento (diminuto) (Arist. *Metaf.* 998a4).

Como esas consideraciones lo señalan, no sólo el escepticismo respecto del mundo era una posición ampliamente representada en la escuela sofística sino su extensión al dominio más dilatado de las teorías en general que el escepticismo griego concibió, se encuentra también ampliamente prefigurada en los sofistas. Como los escépticos posteriormente, los sofistas reunieron la multiplicidad entera de juicios individuales, perspectivas, puntos de vista, visiones propias, opiniones, actitudes y apreciaciones bajo el rótulo abarcador de "apariencias" (*phainomena*). De este modo Sexto Empírico asigna categóricamente a Protágoras el mérito de la enseñanza escéptica de que para nosotros, los hombres, no existen sino fenómenos (*kai dia touto tithêsi ta phainomena hekastôi mona, kai houtôs eisagei to pros ti. dio kai dokei koinônian echein pros tous Pyrrôneious*; Y con esto pone solamente lo que aparece a cada uno y así introduce lo relativo. Y por esta razón parece tener algo común con los pirrónicos; *Hip.Pirr.* 1.216 y cf. 1.219). Y Aristóteles también afirma que para Protágoras *metron d' einai to phainomenon hekastôi* (La medida es lo que aparece a cada uno), (*Metaf.* 1062b13).

5. *La doctrina sofística griega*

Existen buenas razones para pensar que los sofistas han tenido una inmerecida mala prensa entre los historiadores de la filosofía y que continúan siendo subestimados por los estudiosos contemporáneos de la historia de la filosofía griega.[13]

Como lo muestra un examen imparcial de los hechos, los sofistas sostenían una posición general coherente fundada en más o menos las

13. Existen honrosas excepciones, señaladamente G.B. Kerferd y W.K.C. Guthrie -pero una golondrina no hace verano.

siguientes opiniones doctrinales:
1. El conocimiento efectivo de la realidad es inalcanzable.
2. Lo que los seres humanos necesitamos y deseamos es una guía para vivir y actuar en este mundo -para la *praxis* cotidiana, en particular en el contexto de la interacción social.
3. Como el conocimiento es inviable solamente podemos obtener esa guía de una fuente externa de conocimiento.
4. Y esta guía no-cognoscitiva se encuentra en nuestro interés (*sympheron* = ventaja o *pleonexia* = ventaja personal), en nuestro reconocimiento de las necesidades y deseos personales.[14] Como la clave es la eficacia práctica, tal cosa debería juzgarse en términos de provecho personal.
5. En lo que respecta a los intereses de la persona individual, "el hombre es la medida" y cada uno es su propio árbitro, mientras que en el nivel social el interés está determinado para el grupo por su propio liderazgo o por la clase dominante,[15] -por la elite o "el más fuerte", como Trasímaco lo recuerda al insistir en que lo justo es lo que reside "en el interés del más fuerte" (*to tou kreittonos sympheron*, *República* 341 a). Así Protágoras enseñó que las personas son los árbitros últimos de su propio interés -quienes determinan definitivamente lo que es provechoso para ellos -incluso en lo que se refiere a lo que es legal y correcto en un estado, lo será todo lo que decretan las propias costumbres y normas establecidas.[16] (Por supuesto, exactamente contra esta opinión hubo que desplegar la distinción socrática entre los intereses verdaderos de las personas y sus intereses sólo aparentes).
6. El instrumento apropiado y efectivo a disposición del gobierno de un estado que funciona exitosamente para imponer su opinión sobre el grupo, considerado como un todo, no es la fuerza sino la persuasión. (El primer recurso produciría una tiranía que precisamente es lo opuesto a

14. Todo lo que los hombres realizan persigue dos objetivos: "obtener algún provecho o evitar algún daño" (Gorgias, Frag. 11a (DK); Sprague, pág.58).
15. Así Gorgias declara: "No se da en la naturaleza que el fuerte se vea contrariado por el más débil, antes bien se da que el más débil sea mandado y dirigido por el fuerte; que el fuerte sea el que debe dirigir y el débil obedecerlo" (*Helen* 6, DK II 290). Como Protágoras lo expresa en el diálogo de Platón: "La gente en las ciudades -y especialmente en Atenas- considera que la función de la elite (*oligoi*) es dar su consejo en cuestiones de excelencia práctica y política pública. Si alguien al margen de la elite da su consejo, no lo tienen en cuenta" (322e). Según el sofista Licofrón, la nobleza de los nobles (*eugeneiai*) consiste señaladamente en el peso que en la discusión se le otorga a sus palabras. (Aristóteles, Frag.91 ed. Rose *Aristotles pseudepigraphus*, "On Morality", ed.Ross, pág.57).
16. De este modo el Sócrates de Platón piensa que le inflige un golpe decisivo a Protágoras al negar que la gente y el estado aciertan cuando concuerdan sobre lo que es ventajoso (*sympheron*). (Véase *Teéteto*, 172a-b).

un verdadero gobierno). El punto decisivo de un verdadero gobierno es hacer que los individuos *internalicen* el interés del grupo -a fin de convertir los mejores intereses del estado en una parte integral de los mejores intereses propios. Y por lo tanto la retórica es un instrumento clave de gobierno, ya que el discurso es el instrumento efectivo y apropiado de persuasión.

Así en la posición de los sofistas se debatía una actitud total coherente. Y esta actitud comprendía dos componentes, un componente teórico (parts.1-3) y un componente práctico (parts.4-6).

Ahora bien, en su fase inicial teórica, la posición de los sofistas incluía en realidad todas las principales doctrinas características del escepticismo griego de modo que la sofística y el escepticismo griego ocuparon casi el mismo terreno en lo que respecta a aquellas doctrinas particulares que actualmente calificaríamos de "epistemológicas". Y la compleja discusión sobre la impracticabilidad de un "criterio" válido de conocimiento en el Libro I de *Contra los lógicos* de Sexto Empírico expresa de manera muy clara que los propios escépticos tenían una aguda conciencia y aceptaban sin rubor la deuda con sofistas tan prominentes como Gorgias y Protágoras.[17]

Dentro de esta compartida situación, sólo cuando pasa a un primer plano la cuestión de la *respuesta* apropiada al problema de la práctica y de la acción, las dos escuelas se separan de un modo significativo. Porque el principio de los escépticos era "vivir conduciéndose por la probabilidad" (*pithanotes*, persuasión) -proceder en la vida bajo la guía de cuatro "salvavidas" (*he biôtikê têrêsis*): la dirección de la naturaleza, la coacción de las pasiones, la herencia de usos y costumbres y las instrucciones de las artes prácticas. (Véase Sexto Empírico, *Hip.Pirr.* 23-24). De este modo los escépticos optaron por ceder a la presión de las fuerzas "irracionales", irreflexivas: nuestros impulsos personales interiores y la presión social de las costumbres establecidas. Los sofistas, en cambio, insistieron en poner el interés como centro. Su propuesta no consistió en eludir el pensamiento (*logos*) manipulando el pensamiento y el lenguaje, sino que amoldaron su funcionamiento a una conciencia pre o subracional del propio interés. Su guía para la vida era la razón

17. En cuestiones referidas a la incognoscibilidad del mundo, el único punto de divergencia que Sexto Empírico señala entre los Pirrónicos y Protágoras gira sobre la especulación de este último de que el cambio heraclíteo de las cosas es lo que explica nuestra incapacidad para discernir su naturaleza. Esta cuestión que es no evidente (*adêlôn*), es algo acerca de lo cual los escépticos suspenderán el juicio (*adêlôn ontôn kai hêmin ephektôn*, -pues (esas cosas) son evidentes y sobre ellas suspendemos el juicio- *Hip.Pirr.* 1.219).

que funciona dirigida por la informada evaluación de nuestro mejores intereses.

Para apreciar más claramente la diferencia examinemos la cuestión en su aspecto global.

6. *La teoría y la práctica en el escepticismo y en la sofística*

Dos son las tesis principales de estas reflexiones. La primera es que *el componente teórico anticognoscitivo del escepticismo griego es algo que fue enteramente tomado de los sofistas*. En efecto, como las precedentes reflexiones lo indican todas las principales enseñanzas de los escépticos respecto de la inviabilidad del conocimiento se encontraban ya en las enseñanzas de los sofistas.

Nuestra segunda tesis principal consiste en la consideración (formulada lo mejor que podemos) de que el punto importante en que los escépticos se separaron de los sofistas es el tema de las consecuencias operativas del escepticismo sobre la *praxis* humana. Porque lo que los escépticos propugnaban era una anestesia mental (*ataraxia*), *una liberación del pensamiento judicativo, preparado por la epochê, en favor del vivir guiado por las "apariencias"*. Por el contrario, lo que los sofistas proponían era: *un compromiso basado en los intereses y vivir apoyándose en nuestro sentido personal de lo deseable y del valor* -adoptando una actitud que se funda en el modo como juzgamos y aprobamos las cosas a partir de lo que es conveniente para nosotros.

El componente práctico del escepticismo griego radical está en conexión con las consecuencias que de esta situación cognoscititva se derivan sobre nuestro *modus operandi* humano en esta vida. Sus principales componentes eran:

- anestesia mental (*ataraxia*), liberación de la mente y abstención de todo compromiso cognoscitivo del tipo que sea: mantenerse *adoxastôs* y prescindir de toda creencia.
- vivir guiándose por las "apariencias" (tales apariencias consisten en inclinaciones naturales a pensar y la fuerza de los impulsos del cuerpo) y por los modos habituales de obrar (las reglas tradicionales de la comunidad -sus leyes y costumbres y el *modus operandi* establecido de todo quehacer práctico como la medicina o las artes agrícolas).[18]

De este modo los escépticos pirrónicos centraron su atención en el

18. Para una clara presentación de esta parte práctica del escepticismo véase Myles Burnyeat "Can the Sceptic Live his Scepticism?" en Malcolm Schofield y otros (eds) *Doubt and Dogmatism* (Oxford: Clarendon Press, 1980, págs.220-53).

impulso gobernado por las fuerzas "externas" (necesidad de la naturaleza y presión social). En efecto, dijeron: "No hay que entregarse a cuestiones remotamente teóricas pero en las cuestiones referentes al pensamiento concreto y práctico hay que dejarse llevar por la corriente y ceder a la presión de su inclinación individual y a las prácticas establecidas de su grupo".

Por el contrario, los sofistas manifestaron: "Es preciso entregarse a sus creencias pero hacerlo desde sus propios puntos de vista -en base a su asentimiento fundado en una pauta personal de valor que tiene sus raíces en el juicio que le merecen sus propios intereses". Así pues, siguieron una dirección muy diferente. Pusieron especial énfasis en nuestros propios *intereses*, -nuestras necesidades y deseos, el sentido internamente condicionado de nuestro propio bien- para proporcionar lo que la limitada naturaleza no ofrecería por sí misma. La idea de ellos era que como no existen pautas eficaces externamente impuestas, nosotros los seres humanos debemos reunirnos para establecer nuestras propias pautas lo mejor que podamos mediante una evaluación racional de nuestros propios intereses. Porque los sofistas consideraban a cada persona como el tribunal de apelación último y decisivo en lo que concierne a los intereses particulares. Y de este modo consideraron que la función social de la opinión individual venía a ser la clave y sustentaron una praxis de vida basada en la dirección que brinda una opinión reflexiva de nuestros propios *intereses* personales, en cuanto se habían formado en el foro de la discusión pública.

Así pues, en tanto los escépticos optaban por un control individualista de la mente y por la *ataraxia*, los sofistas propusieron desplazarse al terreno social y político. Tal como lo entendieron, la función crítica de la retórica estriba en proporcionar aquellos recursos gracias a los cuales una elite gobernante puede (y en una comunidad estable y floreciente debe) utilizar la discusión pública para inducir a sus diversos miembros a internalizar el interés del sector más amplio integrándolo como una parte de su propio interés personal. Ambas escuelas por igual se comprometían a evitar el conflicto. Pero la escuela pirrónica buscó llevarlo a cabo absteniéndose de lo comprometido y entregándose a una anestesia mental que se aparta de las disputas. Los sofistas, por otra parte, pensaron cumplir el mismo objetivo a través de la solidaridad del grupo y la aceptación de las opiniones dominantes de la comunidad en cuanto confirmada por la presión de una compartida valoración de intereses.

Los sofistas eran tan escépticos acerca de nuestra capacidad de

adquirir conocimiento sobre el "mundo real" como cualquier escéptico. Y el problema que entonces abordaron en común fue: A partir de ahí ¿adónde nos dirigimos? Los escépticos optaron por el desprendimiento -por la *ataraxia*. Su consejo fue el de la desesperación -el repliegue a una no complicación y un no compromiso pesimistas. Los sofistas, por el contrario, fueron optimistas. Profesaban fe en la capacidad de la sociedad civilizada para crear -mediante el acuerdo y el consenso- un hogar humano confortable en un mundo difícil y en definitiva ininteligible.

7. *La promesa de la retórica: nomos vs physis*

Precisamente como los escépticos más tarde, los sofistas consideraron que el proyecto de ciencia física de los presocráticos sobre la naturaleza había quedado autodestruído, resultando en una proliferación de doctrinas conflictivas, en definitiva de imposible confirmación.[19] Pero como una reacción a esto, propusieron desplazarse a la esfera política del pueblo y sus obras, una esfera donde la retórica ofrece los medios para alcanzar una coordinación del pensamiento, imposible de lograr en la filosofía natural. Precisamente como las exigencias del escepticismo indican que las mentes humanas no se pueden coordinar con la *realidad*, es crucial que se lleguen a coordinar en forma pública, *unas con otras*. Por consiguiente, el uso del lenguaje y la retórica adquirieron capital importancia en la doctrina de los sofistas ya que se advirtió que el valor y la importancia de la discusión residían precisamente en esa capacidad para asegurarse una convicción voluntaria.

Los sofistas combinaron su elitismo con un enfoque democrático. Apoyaron el gobierno de una minoría selecta, pero insistieron en que en una comunidad política viable esa minoría gobernante tenía que arrastrar consigo a la masa -y más aún, voluntariamente- *convenciéndola* de

19. Cuando el Sócrates del *Teéteto* de Platón argumenta (178b y sigs.) contra Protágoras en el sentido de que las opiniones (*doxa*) de la gente respecto de lo que para ella será *beneficioso* no son imparcialmente buenas, incluso referidas a lo que alguien encuentre placentero (opone el cocinero experimentado al ignorante en materia culinaria), desconoce un aspecto importante de la posición sofística. Un leitmotiv que atraviesa el *Teéteto* y la *República* de Platón es la idea de que los expertos deberían desempeñar el papel decisivo en las cuestiones políticas -de que así como el médico sabe lo que es mejor para el enfermo así el experto políticamente sagaz sabe lo que es mejor para los ciudadanos de la comunidad. En cambio, según parece, los sofistas preferían hacer un distingo en este punto. Lo que es mejor para la gente es algo que ella puede juzgar efectivamente por sí, por ejemplo, en el tema de los *fines* se proclama la democracia. Pero el modo de alcanzar la seguridad sobre lo que es mejor requiere competencia, de manera que en el caso de los *medios* las elites responden bien.

las necesidades de la comunidad. La fuerza bruta no serviría para ese propósito. Porque la fuerza *coacciona* a la gente mientras que la retórica la *persuade*; aquella la *constriñe* a subordinar sus intereses a los de los demás mientras que ésta la *convence* para que reconozca en dónde están sus intereses. La coacción descansa en la fuerza bruta del otro, la persuasión en la capacidad del otro y -como Protágoras lo expresa en el diálogo de Platón, "Sostengo que la capacidad (*dynamis*) y la fuerza bruta (*ischys*) no son lo mismo, porque la capacidad procede del conocimiento (*epistêmê*), de la inspiración (*mania*) y la sensibilidad (*thymos*), en cambio la fuerza bruta procede de la complexión del propio cuerpo físico" (350 y ss.). Los sofistas se sintieron impresionados por la aptitud de la costumbre (*nomos*) para proveer -gracias al poder persuasivo del lenguaje[20]- lo que la naturaleza (*physis*) no podía suministrar: la convergencia común de mentes diferentes en el consenso esencial para una sociedad viable.

Los sofistas, en suma, se preocuparon por crear un orden público mediante el consenso de la masa, formado voluntariamente, que brotaba de una convicción íntima, forjada en el seno del interés público a través de una retórica eficaz. Con estilo propio, los sofistas fueron los exponentes clásicos del gobierno del "consentimiento del gobernado". Pero tal como lo reconocieron, este consentimiento debería lograrse mediante el uso persuasivo del lenguaje por parte de personas reconocidas como inteligentes y avisadas - y *sólo* se puede lograr de ese modo. Para los sofistas el problema consiste en un consenso para cuyo logro todos los ciudadanos tienen que hacer una contribución -una concordancia social de pensamiento que contrabalancea la variabilidad de la naturaleza. Los sofistas se interesaron en una "lógica del asentimiento" que opera en el proceso político del discurso público para producir una uniformidad o consenso, no constreñido por la naturaleza ni forzado por la demostración lógica sino que se genera a través de la discusión. Su enseñanza consideró un ardid o treta que hunde sus raíces en el lenguaje -una artimaña de la mente (*apatê*) que sustituye la uniformidad objetiva inaccesible que la naturaleza como tal no nos hace accesible por una uniformidad producida por el hombre.[21] Y así, con Pródico, se vieron a sí mismos operando (pese a la burla de Platón) "en el límite de

20. Platón atribuía en forma general a Protágoras, Pródico y los sofistas una doctrina de la "corrección de los nombres" (Protágoras en *Cratilo* 391c; Pródico en *ibid.* 384b y *Eutidemo* 277a; los sofistas en *Cratilo* 391b) que trataba precisamente de esos temas.

21. La "noble mentira" de la *República* 414c es una estratagema precisamente de este tipo y muestra la profunda deuda contraída por el Sócrates de Platón con los sofistas de los que se burla.

la política y de la filosofía" (*Eutidemo* 305c). (La teoría del "contrato social" de la sociedad humana y de la política inicia su dilatada e influyente carrera con el pensamiento de los sofistas).

Para nosotros, la tesis de Protágoras de que el retórico puede "convertir el argumento más débil en el más fuerte" (Aristóteles, *Retórica* 1402a23; Diógenes Laercio 9.51) o la sentencia de Gorgias de que "la persuasión con ayuda de las palabras puede moldear las mentes de los hombres según su voluntad" (*Helena* 13) ostenta un tono de inevitable cinismo. Pero para los sofistas esa circunstancia representaba una vía de salvación para la legitimidad política, debido al valor que en forma simultánea le adjudicaban a la inteligencia eficazmente persuasiva de la elite y a la voluntaria aceptación de la masa. El arte sofístico es un recurso instrumental para lograr la salud del cuerpo político, pero "como el médico produce un cambio gracias a los remedios, así el sofista lo realiza con las palabras" (*ho men iatros pharmakois metaballei, ho sophistês logois*) es la enseñanza que el Sócrates de Platón pone en labios de Protágoras (*Teéteto* 167a).[22]

Por supuesto, tal como el médico no puede convertir el agua en vino o el veneno en alimento, del mismo modo existen límites para lo que cabe esperar que realice el retórico con las palabras. El orador inteligente puede ser capaz de llevar al pueblo de las narices en diferentes asuntos pero probablemente no en los que atañen a su propio provecho personal. Es seguro que el pueblo posee un sentido de provecho personal muy bien desarrollado. Lo más que el retórico consumado puede esperar alcanzar es inducir al pueblo a que acepte el bien común como si formara parte de sus propios intereses, [23] según el propio retórico lo piensa.

22. Admitiendo que la opinión encapsulada en el lenguaje del pueblo puede ser "la cosa más indigna de confianza" debido a su incapacidad para representar la realidad adecuadamente (Sprague pág.60), y que el habla puede como una droga "fascinar el alma con una suerte de perversa persuasión" (Sprague, pág.53), Gorgias sostuvo que, como ciertas drogas potencialmente peligrosas, el *logos* puede también producir efectos, estimular el coraje y provocar placer. (Sobre este punto cf. Susan C. Jarrall, *Rereading the Sophists* (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1991) pág.53 y sigs.). Un tema que le es favorito son los poderes del habla (Cf.*Helen*, 12-14; Sprague págs. 52-53).

23. En el *Teéteto* (172a), el Sócrates de Platón argumenta contra Protágoras que el hecho de que la gente *piense* que algo es provechoso no significa que realmente *es* provechoso para ella. Pero para el sofista escéptico esta consideración constituye una señal de fuerza más que de debilidad. Pues para la armonía social y la consideración interpersonal que se requiere en un estado que funcione correctamente basta que la gente coincida con lo que generalmente estima que es provechoso -la cuestión más difícil (y que el escéptico no puede tratar) sobre lo que *es* real y verdaderamente provechoso para la gente, es algo que (afortunadamente) no tiene que ser resuelto para nuestros actuales propós

El verdadero poder y la fuerza del retórico reside en que en la discusión pública tenemos que depositar nuestra confianza no en los mejores argumentos sino en el sentido común del que todo el pueblo participa por igual (*Protágoras*, 319d). Como Protágoras lo expresa en el diálogo de Platón: "Cuando el pueblo se reúne para una discusión política -circunstancia en que se deberían guiar en todo por la justicia y el buen sentido- naturalmente permite que todo el mundo colabore pues se supone que cada uno participa de esta excelencia o de lo contrario no existiría la ciudad" (323a). Para Protágoras, la opinión de cada uno cuenta en esas cuestiones políticas y el "experto" -aunque necesario- sólo vale según la capacidad que posee para convencer a sus conciudadanos (y de aquí que es inútil si no posee habilidades retóricas). Y para conservar la confianza de los demás, los líderes deben merecerla porque "la vida no es vivible para quien ha perdido la confianza de los demás; el que pierde su dinero o quien se precipita desde la cumbre del poder o el que se ve desterrado de su patria puede levantarse de nuevo pero quien destruye la confianza que los demás le otorgaban, no puede recuperarla" (Gorgias, DK 11a, 21; Sprague pág.59). La filosofía política de los sofistas no cae dentro de las claras divisiones de la clasificación de Platón. No es ni una guía elitista/oligárquica de la minoría favorecida, ni una guía democrática de la masa sino que apela a una coordinación o combinación de esas posiciones e imagina una situación en la que la minoría gobierna *convenciendo* a la masa y conservando su confianza.

8. *El lenguaje y sus problemas*

Sin duda, los sofistas fueron totalmente escépticos respecto de la capacidad del lenguaje para representar la realidad -para facilitar una aprehensión cognoscitiva de la *physis*. Así Gorgias todavía insistía en que el oyente y el hablante jamás poseen en su mente la misma cosa objetiva, puesto que la misma cosa no puede, sin perder su identidad, estar presente en más de una persona -y aún si pudiera, no aparecería la misma en ambas, ya que son diferentes entre sí y están en lugares diferentes (MXG, 980b9 y ss.). El remate lógico de esta línea de pensamiento fue el escepticismo lingüístico radical de Cratilo, un coetáneo de Sócrates, más joven que él (Platón, *Cratilo* 429d y 440a), al cual Aristóteles ridiculiza porque sostenía que no debería decir nada salvo únicamente mover el dedo y por afirmar que Heráclito no llegó suficientemente lejos al aseverar que no se puede bajar dos veces al mismo río

porque ni siquiera se puede hacerlo una sola vez (*Metaf.* 1010a10).[24]. Cratilo parece haber enseñado (como cabría esperar por lo que en el diálogo de Platón se le atribuye) que expresar una declaración es comprometerse con la afirmación fatalmente imperfecta de que algo *es*. Pero esta exageración nihilista no es exactamente el término a que tendía la sofística ortodoxa. E incluso Cratilo admitió que el uso habitual es el árbitro definitivo del significado de las palabras (Platón, *Cratilo* 430d y 436e).

La corriente principal de los sofistas solamente negó la utilidad del lenguaje para la representación del mundo real (de la *physis*) pero por cierto no para la comunicación de una mente con otra mente (*via nomos*). Enseñaron que aunque no podemos comunicar con una *realidad* que reside fuera de lo que nuestra mente aprehende lo que podemos comunicar "con nuestros vecinos" es la multiplicidad de lo que está encapsulado en el lenguaje -el *logos* del cual nosotros mismos somos los dueños dentro del ámbito de nuestra comunidad, forjada por la costumbre.[25] El consenso comunitario es nuestra única pauta de la realidad porque, como Gorgias lo expresó, "la existencia no es manifiesta si no envuelve la opinión (*to dokein*) y la opinión no es confiable si no envuelve existencia". [26] Para los sofistas, el hombre es preeminentemente el animal social capaz de existir en una sociedad civilizada porque *nomos* salva la situación donde *physis* fracasa.[27] Como Hipias afirma en el *Protágoras* de Platón, un estado viable debe armonizar no solamente a los espíritus familiares y afines que están vinculados por naturaleza (*physis*) sino a los espíritus diferentes a los que la ley (*nomos*) -ese "tirano de los hombres" (*tyrannos tôn anthrôpôn*) (377c y ss.)- tiene que vincular. Pues, como Licofrón enseñó, la ley constituye mediante el acuerdo una comunidad en la que sirve como "garante de los derechos de unos y otros" (Aristóteles, *Política* III, 5: 128b8). La sociedad civilizada es un

24. Compárese Guthrie (pág.201) quien invoca el argumento autorrefutativo *peritrophê* en su denuncia de que "presumiblemente aquel (Cratilo) no resulta consistente en la medida que se niega a sí mismo el habla al formular su crítica a Heráclito". Sobre la *peritrophê* véase Sexto Empírico *Adv.Log*. 1.389 y sigs.
25. Frag. 26 DK; Sprague, pág.66.
26. "Porque aquello con lo que revelamos (información en el discurso) es *logos*, pero *logos* no es substancia y cosas existentes. Por consiguiente no revelamos cosas existentes a nuestros vecinos sino *logos* que es otra cosa que substancia" (Gorgias, Frag.3 DK; Sprague, pág.46).
27. Este énfasis puesto en la posición central del ingenio humano indujo a los sofistas a proyectar una teoría del progreso y una teoría de la posible enseñanza de la virtud, desconocida en la filosofía griega anterior, tema que particularmente se subraya en la obra de G.B. Kerferd.

producto humano: en los asuntos humanos no son los dioses quienes se encargan de la justicia, "el mayor bien entre los hombres" sino que nosotros mismos tenemos que esforzarnos por realizar lo imperfecto lo mejor que podamos en ese respecto.[28]

La intrínseca falta de sentido de los sonidos no significa imposibilidad de lograr acuerdo sobre su significado en cuanto *palabras*, incluso en cuanto la brevedad de la palabra no impide que "grande" *signifique* precisamente eso. Tales cuestiones no se resuelven por la naturaleza intrínseca de las cosas -de la que en todo caso, no tenemos conocimiento- son cuestiones de *nomos*, de convención. Como el Sócrates de Platón nos informa (*Teéteto* 172b), algunos sofistas sostienen que *nomos* puede (aunque sea consenso público,*to koinêi doxan*), determinar efectivamente lo que es verdadero -en todo caso mientras ese consenso subsista.

Así el escepticismo lingüístico de los sofistas tiene que ser interpretado a la luz de su distinción entre lo que es por *costumbre* (*nomos*) y lo que es por *naturaleza* (*physis*). Por cierto, ellos enseñaron que el lenguaje no puede aprehender la realidad -que es impotente para captar la verdad real de las cosas. Pero el lenguaje mismo es una creación de la costumbre, destinado no a poner en contacto las mentes de los hombres con la realidad física sino a ponerlos en contacto a uno con otro. Y mientras la *realidad* como tal es algo extra-humano que está más allá del alcance de nuestra inadecuada capacidad cognoscitiva, las convenciones humanas son cosas-pensamientos que nosotros mismos forjamos y por esto, podemos entender y podemos ponernos de acuerdo con ellas. Dentro de este dominio establecido por la costumbre, el lenguaje y el *logos* pueden funcionar efectivamente como medios de comunicación interpersonal y de coordinación social.

Después de una larga vida intentando en vano comprenderse a sí mismo, a sus congéneres y a su mundo, el polígrafo americano Henry Adams llegó a la conclusión de que las realidades del mundo nos son últimamente inaccesibles al advertir que "el caos era la ley de la naturaleza, el orden, el sueño del hombre".[29] Esta línea de reflexión capta el escepticismo que profesaban los antiguos sofistas. Para ellos el mundo es un caos dentro del cual los individuos y las sociedades humanas luchan -con variado éxito en el mejor de los casos- a fin de crear islas de orden, inteligibles para ellos. Y donde tal orden inteligible existe no es decididamente producto de un proceso natural sino creación humana.

28. Cf. Trasímaco, Frag. 8 en DK 85; Sprague, pág.93.
29. Henry Adams, *The Education of Henry Adams* (Boston; Houghton Mifflin, 1961, reimpresión de la edición de 1907, pág.45).

Tal como los sofistas lo advirtieron, el gran servicio que presta la retórica consiste en ser un instrumento para formar el consenso que es el requisito para un orden social viable. Así según Diógenes Laercio, Protágoras abandonó la idea de un entendimiento (*dianoia*) que aprehende la naturaleza real de las cosas expresadas en un discurso por la confianza en la palabra o el nombre (*onoma*) cuyo sentido se origina en las convenciones que nosotros mismos introducimos (Diógenes Laercio 9.52). La gente -todos nosotros- viviríamos como aislados prisioneros, dentro de nuestro propio mundo privado del pensamiento y la apreciación, si no hiciéramos que el uso del lenguaje persuasivo rompiera ese aislamiento llegando a un acuerdo a través de la coordinación y el pacto, sirviéndonos de la *costumbre* (*nomos*) para proporcionar mediante el acuerdo una uniformidad legal que la naturaleza (*physis*) por sí misma no proporciona.

Sin embargo, en forma bastante interesante, los sofistas, -o por lo menos Protágoras- practicaron un juego más bien complejo con la distinción *nomos/physis*. Como resultado de lo cual no es fácil situar su enseñanza en relación al eje tradicional realismo/ convencionalismo. Porque mientras consideraron las normas como enteramente convencionales, sostuvieron que las fijaba *la convención o el consenso de alguien competente* (los "expertos" o "sabios" (*sophoi*), los más capaces y persuasivamente más fuertes; cf.*Teéteto*, 169d y 171e y ss.). Y hay un elemento de realismo no convencional implícito en la cuestión de quién es "el competente", ya que su selección no es arbitraria ni azarosa sino que más bien está determinada por la consideración de "quien lo realiza cumplidamente" en la lucha natural que la *physis* determina, por la primacía dentro del grupo social o comunidad o profesión. Una *mezcla* inseparable de *nomos* y de *physis* es de este modo inherente a la idea de "consenso del competente", al advertir que el consenso es convencional pero que la competencia tiene un ineliminable elemento de realismo.

Como lo indica un examen de su posición hecho con un espíritu favorablemente dispuesto, los sofistas griegos merecen que se les reconozca el mérito de un pensamiento bien estructurado y una posición general coherente muy distante del fárrago que les atribuyen muchos historiadores de la filosofía.

9. *Conclusión: En qué medida los escépticos fueron innovadores*

Cuando consideramos el tema dentro de la perspectiva doxográfica, y centramos nuestra atención en las enseñanzas y doctrina en cuestión,

surge que la totalidad de la posición anticognoscitiva de los escépticos griegos -en lo que respecta a la naturaleza y fundamentos de su posición- fue sustancialmente anticipada por los sofistas. En efecto, la historia íntegra de la actitud negativa de los escépticos respecto de las posibilidades del conocimiento humano de la realidad ya constituía parte esencial de la enseñanza sofística. Pero donde los escépticos se separaron de los sofistas fue en su concepto de las *consecuencias prácticas* que esa compartida actitud negativa acarrea al manejo de nuestros asuntos personales y públicos. Es cuestionable si esta separación fue para bien. Porque los sofistas evitaron el nihilismo gnoseológico en que iban a incurrir los escépticos adoptando un más sólido y saludable concepto de la situación humana. No se contentaron con defender una vida que suspendía el pensamiento, basada en meras apariencias, sino que complementaron su escepticismo epistemológico con una teoría personalista del interés y una filosofía política del consenso a través de una apelación a los intereses del pueblo, a cargo de la retórica.

En la medida en que este punto de vista sobre la posición histórica de los puntos en cuestión es correcta, hay que reconocer que los escépticos griegos, como Colón posteriormente, "descubrieron" una tierra ya colonizada por otros. Porque en realidad la porción del escepticismo griego que concitó el mayor interés para la filosofía ulterior -la enseñanza anticognoscitiva que fue su mayor y más característico componente- resultó sustancialmente anticipada por los sofistas. Hay, por consiguiente, una buena razón para considerar al escepticismo pirrónico como un precursor del eclecticismo que caracterizó las últimas etapas de la filosofía griega.*

Universidad de Pittsburgh

ABSTRACT

Many of the epistemological teachings that we nowadays deem characteristic of Greek Scepticism were either originated by the Sophists, or were owed by Sophists and Sceptics alike to earlier thinkers -such as Heracleitus- who formed part of their common heritage. But the Sophists also maintained some distinctive and interesting doctrines of their own that the Sceptics lost sight of because of other interests. The comparison and contrast between these two positions is able to throw an interesting light on both of them.

* Traducción de Tomás E. Zwanck

CONCURSO BERNARDO A. HOUSSAY

La Revista Latinoamericana de Filosofía ha instituido la distinción Bernardo A. Houssay para jóvenes filósofos menores de treinta y cinco años nativos de Latinoamérica o de la Península Ibérica. Se adjudica al autor del mejor estudio filosófico inédito sin limitación de tema.

El estudio premiado se publicará en un número de la RLF del año siguiente al de la adjudicación del premio. El jurado se reserva el derecho de otorgar menciones especiales a otros trabajos. En 1988 obtuvieron la distinción *ex aequo* Graciela E. Marcos de Pinotti y Plinio Junqueira Smith y en 1990, Sergio R. Palavecino. Quienes hayan obtenido la distinción no podrán presentarse nuevamente a concurso.

Los trabajos deberán ajustarse a los siguientes requisitos: estar escritos en español o en portugués; no exceder de doce mil palabras, incluidas las notas; estar redactados en forma de artículos; firmarse con seudónimo y en sobre aparte cerrado ha de figurar la identidad y el domicilio del concursante así como la constancia de que es menor de treinta y cinco años y nativo de Latinoamérica o de la Península Ibérica. El plazo para la recepción de los trabajos vence el 30 de septiembre de 1994 y el fallo se conocerá en diciembre del mismo año. Los trabajos deben enviarse a RLF, Casilla de Correo 5379, (1000) Buenos Aires, Argentina. El jurado estará constituido por María Julia Bertomeu, Eduardo Flichman, Osvaldo Guariglia, Leiser Madanes, Ezequiel de Olaso y Mario Presas, miembros del Comité de Redacción de la RLF.

Al imponer a este concurso el nombre del doctor Houssay la RLF honra la memoria de quien fue Premio Nobel de Fisiología (1948), fundador y varias veces presidente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina desde 1958 y consejero y amigo del Centro de Investigaciones Filosóficas desde su fundación en 1965.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 1 (Otoño 1993)

EL ESCEPTICISMO Y EL PENSAMIENTO POLITICO*

John Christian Laursen

El propósito de este ensayo es demostrar que los escépticos pueden vivir según su escepticismo, y que además pueden vivir una vida política escéptica. Si esto es verdad, constituye una respuesta a los muchos argumentos recientes que dicen que el escéptico no puede vivir su escepticismo.[1] Si esto es verdad, pertenece a un pequeño pero creciente número de argumentos que sugieren que el escepticismo no sólo fue una vez una posición epistemológica y ética válida, sino que puede ser que todavía lo sea.[2] Este ensayo mantiene el punto de vista griego de que la política es una rama de la ética y sugiere que el escepticismo también puede ser la base de una posición política.

Comenzaré aclarando algunos temas. Primero, no se trata aquí de todos los escépticos concebibles ni de todos los escepticismos posibles. Nos limitamos a dos "generaciones" de la tradición pirrónica en la historia de las ideas y a dos "generaciones" complementarias de los anti-escépticos. La primera de las generaciones del escepticismo es la tradición antigua, trasmitida por Diógenes Laercio y Sexto Empírico (con referencias al escepticismo académico cuando parece apropiado). La segunda generación de escépticos es la que recupera la tradición antigua a comienzos de la época moderna, sobre todo en la obra de Montaigne, Hume, y Kant. La primera generación de los anti-escépticos

* Comunicación presentada en el Seminario Internacional "Escepticismo Antiguo, Moderno y Actual". Fundación Ortega y Gasset. Argentina. Buenos Aires, Septiembre de 1992.

1. Quizás el más famoso es Myles Burnyeat, "Can the Skeptic Live his Skepticism?", en *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, eds. M. Schofield, M. Burnyeat, and J. Barnes (Oxford University Press, 1980), citado en este ensayo por la versión reproducida en *The Skeptical Tradition*, editada por Myles Burnyeat (Berkeley: University of California Press, 1983).
2. E. g. Michael Williams, "Scepticism Without Theory", *Review of Metaphysics*, vol. 41, 1988, pp. 547-88; Mark McPherran, "Skeptical Homeopathy and Self-Refutation", *Phronesis*, vol. 32, 1987, pp. 290-328.

es la que ataca al pirronismo en el siglo XVIII, y aquí vamos a considerar como típica o representativa la obra de Jean-Pierre de Crousaz. La segunda generación de anti-escépticos es la de nuestros contemporáneos. De modo que aquí hay una asimetría, porque no se dice nada sobre los anti-escépticos antiguos, ni tampoco sobre nuestros escépticos filosóficos contemporáneos. Sin embargo, vamos a hacer algún comentario sobre el escepticismo contemporáneo popular.

Una segunda aclaración: me concentraré en la política y el pensamiento político, una dimensión que ha sido descuidada en la bibliografía académica sobre el escepticismo. Una tercera aclaración: un supuesto del proyecto de enfrentar las generaciones antigua, moderna, y contemporánea consiste en que se pueden entender unas a otras (aunque sea imperfectamente) y en que tienen algo que decirse mutuamente. De modo que se enfocará el diálogo entre las generaciones y no las rupturas entre ellas. Sin embargo, hay que tener en cuenta algunas de esas rupturas. Por ejemplo, aunque al parecer el escepticismo antiguo comprendía todas las divisiones de la filosofía, los escepticismos modernos y contemporáneos no son necesariamente globales. Para nuestros propósitos, la peculiaridad del escepticismo específico y no global significa que, por ejemplo, uno podría ser un dogmático en cuanto a la física, la matemática, y varias otras disciplinas, y seguir siendo escéptico en cuanto a las verdades de la vida política; y también a la inversa.

Empezaremos con un esquema de los elementos de una vida política putativamente escéptica. Luego vamos a ver dos grupos diferentes de objeciones, corrientes en la bibliografía moderna y contemporánea, que insisten en que el escéptico no puede vivir su escepticismo. Unas sostienen que hay que rechazar el escepticismo porque es irracional, y las otras que tiene que ser rechazado porque crearía problemas emocionales o morales, o problemas con la identidad personal. Vamos a ver algunas razones por las cuales a muchos escépticos antiguos y modernos no les molestaban esas acusaciones y vamos a sugerir cómo podrían responder a las objeciones más recientes. Concluimos con algunas de las implicaciones de estas ideas antiguas y de los principios de la época moderna para la teoría del conocimiento y el pensamiento político contemporáneo. Aunque se pueda establecer que los escépticos puedan vivir una vida política según su escepticismo, y aunque esa vida pueda tener sus méritos, también hay razones según las cuales uno puede rechazar esa política.

1. *Los elementos de una política escéptica*

Un esquema de las implicaciones del escepticismo antiguo para la vida política puede empezar con algunas descripciones del escepticismo. Los elementos más importantes son *zetesis*, *epoche*, *ataraxia*, la vida según apariencias, y las cuatro reglas de la vida escéptica.

En primer lugar, hay que ignorar algunas descripciones de la vida de los escépticos. Estas son las que muestran que Pirrón era tan radicalmente escéptico que sus amigos tenían que protegerlo de perros, precipicios, etcétera (DL IX 62).[3] Es difícil imaginar cómo semejante rechazo o huida del mundo podría relacionarse con cualquier política, a menos que fuera por pura casualidad. Pero aún Diógenes Laercio mismo reporta que los pirronistas negaban estas historias, y la mayoría de los intérpretes las rechazan.

Parece claro que los escépticos, según lo narrado por Sexto Empírico, investigaron las doctrinas de los otros filósofos. Este era el proceso de *zetesis*, que dio a algunos escépticos el nombre de "zetéticos". Investigaciones recientes han sugerido que era un proceso completamente negativo, hecho con la única intención de destruir las doctrinas positivas de los demás filósofos.[4]

Según Sexto, los escépticos afirmaron que sus indagaciones les llevaban a *epoche*, o suspensión del juicio. Eso ocurría, decían, porque descubrían argumentos opuestos y equipolentes sobre todos los temas filosóficos, y no podían decidir cuáles eran los argumentos mejores. Desarollaron una serie de "modos" o "tropos" que conducían a la *isostheneia* o equipolencia de objetos, razones, proposiciones y juicios, hasta que no había más remedio que suspender el juicio sobre ellos.

Todas las escuelas de la filosofía helenística estaban de acuerdo en que uno de los fines más importantes de la vida era llegar a la *ataraxia* o *a-tarache* o la ausencia de problemas o distracciones del espíritu, normalmente traducido como tranquilidad. No es seguro que los escépticos tuvieran la intención de afirmar que la *ataraxia* era una cosa buena, pero de todos modos admitieron que la buscaban y que en su experiencia era un resultado natural de su *epoche*.

Los escépticos mismos explicaron su modo de vivir en relación con tres otros asuntos que van a ser importantes en este ensayo. Uno era su actitud de vivir según las apariencias como sustitutivas de las verdades

3. Cito las obras clásicas según las siguientes abreviaturas: DL = Diogenes Laercio, *Vidas de los Filósofos*; PH = Sexto Empírico, *Esquema del Pirronismo*; M = Sexto Empírico, *Contra Matemáticos*.

4. Ezequiel de Olaso, "Zetesis", *Manuscrito*, vol. 11, 1988, pp. 7-32.

(e.g. PH I 19ff.). Como dice Sexto "la palabra 'es' tiene dos significados: el uno es que algo 'existe de verdad'... y el otro es que algo 'aparece'"; y cuando los escépticos dicen que algo 'es', lo emplean "como indicador no de verdadera existencia sino de apariencia" (M XI 18-19). Junto con esto existía el desarrollo de todo un vocabulario para la expresión de actitudes escépticas, como por ejemplo 'no más [una cosa que otra]', 'quizás', 'puede ser', etcétera (PH I 187ff.).

En tercer lugar los escépticos pirrónicos dijeron que vivían según las cuatro "reglas [o prácticas] normales de la vida". Vivían de acuerdo con "la guía de la naturaleza,... la necesidad de los sentimientos,... las tradiciones de leyes y costumbres,... e instrucción en las artes" (PH I 23); o como lo explica Sexto en otro lugar, "una vida que se atiene a las costumbres del país y sus leyes e instituciones y a nuestros sentidos instintivos" (PH I 17). Sexto insiste en que esto es compatible con su escepticismo y añade que "hacemos estas aserciones [sobre las reglas de la vida] adogmáticamente" (PH I 24).

Empezando con esto último, no es difícil ver cómo se puede imaginar que un escéptico participa de algunas formas de la vida política. Las tradiciones de leyes, instituciones, y costumbres pueden proveer al escéptico de una amplia variedad de experiencias políticas. Frecuentemente se sobreentiende que semejante política sería quietista y estancada, pero diversos sociólogos y filósofos del derecho, de instituciones y de costumbres han insistido en que cada uno de estos elementos de la sociedad y la política es de hecho dinámico y que frecuentemente varía según fuentes de cambio internas y externas.[5]

Además, como vive según las cuatro reglas escépticas el escéptico podría adoptar posiciones políticas que estarían justificadas por sus sentidos instintivos o naturales. Acaso la regla sobre instrucción en las artes no tiene ninguna implicación política especial, pero puede que complemente a la vida política, e incluso le dé un sentido. Todos los sistemas políticos parecen estar de acuerdo en que hay que vivir según ciertos sentimientos, como dice una de las reglas.

El uso del lenguaje escéptico puede tener un efecto civilizador en la política. En vez de declarar que tienen verdades políticas, los políticos escépticos tienen que dar argumentos en términos de apariencias y tienen que usar un vocabulario lleno de "quizás" y "parece ser". Si por una parte esto significa que no se puede defender dogmáticamente algunas posiciones políticas muy queridas, tampoco se pueden atacar

5. En cuanto a la dinamicidad de las costumbres, véase Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (London: Methuen, 1962).

dogmáticamente esas posiciones.

La *ataraxia* sigue siendo el fin de algunas ideologías y actores políticos, y no es obviamente peor que la política filosófica de agitación y desorden. Puede ser que la *ataraxia* política no excluya la acción política vigorosa, ni excluya una búsqueda hobbesiana de deseo seguido de deseo, si eso es lo natural o lo acostumbrado. Pero eso significaría ciertamente que la vida política no sería filosóficamente problemática.

El corazón del argumento del escéptico es su descripción de cómo llegar a la *ataraxia*. El moralismo y "ansia" en la política son más perturbadores que lo que valen, según Sexto: "El hombre que opina que cualquier cosa es buena o mala por naturaleza está siempre atormentado" (PH I 27-28). Sin embargo, para ser coherentes, los escépticos tenían que admitir que sólo podrían decir que la *epoche*, para ellos, funcionaba. No tenían una respuesta para la gente que decía que la *epoche* la ponía nerviosa y que la creencia en que algo era bueno o malo por naturaleza la calmaba. Los escépticos no podían decir que la *epoche* positivamente *debe* llevar a la tranquilidad, y que las creencias no pueden crear tranquilidad. Sólo podían repetir que lo que les ocurría a ellos era que la suspensión de juicio los tranquilizaba. Si el mundo consiste en dos tipos de seres humanos, los que llegan a la tranquilidad mediante la *epoche* y los que llegan a ella porque creen en verdades, esto va a tener muchas implicaciones para la vida política.

Sexto repite una y otra vez que *zetesis* y *epoche* se dirigen solamente contra "los objetos no evidentes de la indagación científica" (e.g. PH I 13, 208). Buena parte de la práctica escéptica, y por tanto de la política escéptica, está dirigida contra dogmáticos que aseguran que conocen la verdad filosófica, científica, o política que está detrás de las apariencias. Parte del papel político del escéptico sería el de un "tábano": y los escépticos académicos efectivamente remontaron su geneología a Sócrates, el paradigma de un "tábano". Este papel de tábano era una práctica, un papel activo en la vida, y no era quietista. Incluía a los escépticos en la vida de la comunidad, tratando con sus compañeros. Esta actividad social tenía sus implicaciones políticas: bien podían ocuparse de problemas políticos como ocurrió con Sócrates. Sócrates también sirvió de modelo por aceptar su destino político con tanta *ataraxia* como podría esperar cualquier escéptico.

Se puede pensar en el escepticismo zetético como en un parásito de los dogmáticos, y que no tendría nada que hacer en la vida política si no hubiera dogmáticos que atacar. Una respuesta a esto es que como

asunto práctico, nunca han faltado dogmáticos en la historia de la civilización escrita. Los escépticos mismos dijeron que sus actividades empezaban cuando ellos mismos estaban perturbados por las contradicciones de las cosas y "estaban inducidos a investigar sobre lo que hay de verdadero y de falso en las cosas" (PH I 12). Esto sugiere que la búsqueda de dogmas es un impulso humano universal, y que puede ser inevitable. Estamos tan acostumbrados al dogmatismo como elemento esparcido en la vida que es difícil imaginar cómo sería la situación si todo el mundo fuera pirrónico. Pero si esto pudiera ocurrir, se puede suponer que en ausencia del dogmatismo los escépticos simplemente se relajarían en una política según las cuatro reglas de la vida.

La aspiración escéptica de vivir según las apariencias podría servir como recurso para justificar casi cualquier política. En vez de decir que hacen lo que hacen porque Dios o alguna otra verdad lo autoriza, los escépticos pueden justificar casi cualquier cosa diciendo que les parece lo mejor que pueden hacer. Si los pirrónicos podían reconocer que la miel parece dulce (DL IX 105), podrían reconocer que una u otra posición política parece ser la mejor.

Lo precedente es solamente una introducción a la noción de que un escéptico podría vivir una política escéptica, y probablemente ha sugerido más preguntas que las que ha respondido. En lo que queda de este ensayo intentaré responder a algunas de esas preguntas. Por ahora, no parece existir ninguna razón obvia que le impida a un escéptico vivir según su escepticismo, ni participar de alguna manera en la vida política. Sin embargo la historia del escepticismo está llena de alegaciones de que el escepticismo es peligroso y que hay que evitarlo o reprimirlo. Vamos a ver algunos de estos argumentos.

2. *El escepticismo y la racionalidad en la política*

Frecuentemente se acusa a los escépticos por su irracionalidad y desprecio de la razón. Vamos a ver algunos ejemplos típicos de estas acusaciones de principios de la época moderna y en la bibliografía contemporánea. También vamos a ver cómo respondieron algunos escépticos de principios de la época moderna, y cómo podrían responder ahora los escépticos contemporáneos.

Timón escribió que Pirrón no se molestó "en investigar cosas como éstas: / Qué vientos circulan por Hélas, y para qué, / Y desde qué esquina suele venir por casualidad" (DL IX 65). Esto puede implicar un cierto anti-racionalismo o anti-intelectualismo. Pero también es posible que su anti-intelectualismo se limitara a semejantes cuestiones sobre la

filosofía natural. Defendiendo a Pirrón de la acusación de que no sabía evitar precipicios, Enesidemo dijo que "a él no le faltaba previsión de las cosas diarias" (DL IX 62). Aún si Pirrón era anti-racionalista para algunos propósitos, pirrónicos posteriores como Enesidemo y Sexto Empírico no dudaron en utilizar todos los recursos de la razón en sus argumentos para derrocar las verdades de los dogmáticos. Se sentían libres de utilizar la razón contra sí mismos, como una purga, cuando ya la habían utilizado para refutar todas las demás verdades (e.g. DL IX 76, PH I 15, 206, II 188, M VIII 480-1). Naturalmente, los dogmáticos dijeron que ésto era inconsistente, incoherente, o irracional.

En los tiempos modernos y contemporáneos nos hemos vuelto aún más confiados en los poderes de la razón y puede ser que la acusación de irracionalismo contra los escépticos pese aún más que antes. Vamos a explorar algunos ejemplos arquetípicos. El filósofo suizo del siglo XVIII Jean Pierre de Crousaz nos da ejemplos de crítica del escepticismo por su irracionalidad. Crousaz se vio a sí mismo como defensor de la razón y la racionalidad, y diagnosticó que el pirronismo era un producto, en parte de "las invectivas de la razón".[6] Muchos auto-llamados ilustrados, antes y después, han atacado de manera semejante a los escépticos por su actitud ante la razón. La cuestión, claro, es si tienen buenos argumentos contra los escépticos, o si están reducidos a poner motes. Gran parte del ataque de Crousaz a los escépticos era más que nada una calumnia *ad hominem* de su carácter, y ésto se puede rechazar rápidamente.

De las críticas sustantivas, una de las acusaciones de Crousaz es una variación del tema de que el escepticismo está fundamentalmente afeado por su auto-referencialidad. "No hay nada más digno de desprecio que... el oponerse a los principios del razonamiento por razones: ¿cómo pueden concluir, si no tienen principios y no pueden deducir consecuencias razonables y buenas?".[7] Este argumento rechaza implícitamente la analogía con la purga, según la cual la razón destruye las demás verdades y luego se destruye a sí misma. Puede ser que implique que si la razón se destruye a sí misma, entonces las verdades antes destruídas por la razón revivan de alguna manera. Pero no está claro que esto pueda ocurrir. Si la razón destruye sus propios principios, puede ser que la respuesta natural sea suspender el juicio sobre la razón.

6. Jean Pierre de Crousaz, *La Logique, ou Système de Réflexions* (Lausanne and Genève: Bousquet, 1741), vol. 5, p. 105.
7. Jean Pierre de Crousaz, *A New Treatise of the Art of Thinking* (London: Woodward, 1724), vol. 2, p. 121.

Una defensa de los escépticos es que nunca estuvieron comprometidos con la razón sino que le mostraban a la gente que creía en la razón que la razón se subvierte a sí misma.

Otra versión del criticismo de Crousaz puede ser más convincente y se refiere específicamente a asuntos políticos. En su crítica al deista inglés Anthony Collins, Crousaz se pregunta si ni "la razón ni la Escritura pueden servirnos de guía, ¿cómo puede Collins utilizarlas para establecer el derecho de examen?".[8] Quizás Crousaz tiene razón. Pero el argumento de Collins en favor del derecho liberal al libre examen probablemente es una posición dogmática. La auténtica posición escéptica probablemente sería que si la razón se auto-subvierte no hay ninguna buena razón para que tengamos libertad de investigación y entonces el escéptico suspendería su juicio en cuanto a la verdad no evidente de esta posición política. Si la ley y las costumbres permiten el libre examen, el escéptico vivirá de acuerdo con el libre examen, y si la ley y las costumbres no lo permiten, no tendrá el escéptico derecho de insistir en su valor. ¿Cómo podemos saber, al fin y al cabo, que la libertad de pensamiento siempre es buena?

Las acusaciones de Crousaz se han reiterado en la bibliografía contemporánea. En los capítulos XII y XIII de *Scepticism: a Critical Reappraisal*,[9] Nicholas Rescher ha insistido en que hay que rechazar el escepticismo porque rechaza la racionalidad en cuanto al pensamiento y la acción. Este libro de Rescher está dirigido específicamente contra el escepticismo sobre el conocimiento del mundo externo, y quizás sus argumentos se aplican solamente a esa forma de escepticismo.[10] Vamos a tratar los argumentos de Rescher como si en vez de aplicarse a objetos externos se aplicaran al esceptcismo sobre asuntos políticos. Apruebe o no Rescher esta ampliación de sus argumentos sobre la racionalidad, son representativos de cierto tipo de anti-escepticismo y por tanto ilustran bien nuestros fines.

Rescher sigue a Crousaz en la acusación de que los escépticos cometen una contradicción en el acto lingüístico de argumentar porque el "razonar hacia cualquier conclusión... requiere una sumisión a los

8. Jean Pierre de Crousaz, *Examen du Traité de la Liberté de penser* (Amsterdam: Honoré & Chatelain, 1718), p. 57.
9. (Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield, 1980).
10. Crousaz rechazaría esta opción. En su *Lógica*, insiste que la teoría del conocimiento de objetos externos y de la ética no se pueden separar (Prefacio). Por otra parte, Kant intentaba retener las verdades de la ciencia y de la razón mientras admitía que no se puede saber (*sensu stricto*) nada sobre lo nouménico, que incluye mucho de la política. Vamos a volver a esto más adelante.

principios del razonamiento" (210). "Las aserciones simples... reclaman (aunque tácitamente) un *privilegio cognitivo*", y *toda* "comunicación está basada en la convención básica de que normalmente lo que se declara es algo que (1) uno acepta como verdad, y (2) uno afirma tener un apoyo racional para aceptar" (208). Si se rechazan estos principios, los escépticos se quedan fuera de la comunidad linguística y comunicativa (211).

Rescher afirma que "una persona debe ser racional en sus acciones porque -hasta donde uno puede juzgar- esto va en provecho propio" (222). El argumento parece ser que los escépticos rechazan algo como la "racionalidad instrumental" de Max Weber, y su alternativa de vivir según las apariencias y de acuerdo con las cuatro reglas es, en suma, un "no-cognoscitivismo" *ineficiente*.

Estas acusaciones no dan respuesta a muchas preguntas. Primero, probablemente es demasiado exagerado suponer que toda comunicación es racional, como entiende Rescher. Se supone que la comunicación interpersonal emocional es no verbal, no racional, o arracional. Montaigne escribió sobre los movimientos de las manos, los ojos, y los hombros como una "langue publique" (TR 431).[11] Refiriéndose a la vida política, David Hume reconoció que gran parte de la comunicación política era asunto de "contagio", "mareas", y "corrientes" de opiniones y pasiones públicas.[12] Además, y lo que es quizás más importante, hay que recordar que lo que rechazaron los escépticos era una especie de comunicación *filosófica*, y no la comunicación cotidiana, así que algunos tipos de comunicación racional, pero no filosófica, podrían resistir sus ataques.

Rescher acusa también a los escépticos de jugar con el lenguaje cuando usan palabras como "saber" en un sentido raro y no justificado por el uso normal (210). Pero puede ser que sea el filósofo quien tenga una idea rara sobre lo que es la racionalidad. Rescher dice que cuando se afirma algo, se quiere decir que se sabe esa cosa. Pero parece que cuando la mayoría de la gente afirma algo, quiere decir más que nada (1) que esperan fervientemente que lo que afirman sea verdadero, y (2) que esperan persuadir de que es verdadero. Nuestra comunidad de comunicación puede ser mucho más una comunidad de racionalidad retórica que una comunidad de racionalidad filosófica.[13]

11. Las citas de Montaigne proceden de sus *Oeuvres complètes* editada por Thibaudet y Rat (Paris, La Pléiade 1962).
12. Véase J. C. Laursen, "David Hume y el vocabulario político del escepticismo", *Anuario de filosofía del derecho* (Madrid), vol. 7, 1990, pp. 411-430.
13. No nos referimos aquí a la retórica en el sentido aristotélico, según el cual es parte de

Refiriéndose a la acción, Rescher escribe que "según lo mejor de nuestro saber y creer disponible", la racionalidad "ofrece la mejor promesa de cumplir nuestros deseos" (223). Su argumento principal es que la racionalidad es prudente porque de hecho es más probable que ella nos conduzca a nuestros fines que otros medios, aunque reconoce que el creer esto requiere un salto de fe basado en un razonamiento circular según el cual el racionalismo es aceptado porque hacerlo es lo racional (222-3, 228). Pero los escépticos se hubieran planteado dudas sobre "nuestro" "mejor" "saber y creer". Se puede construir contra-argumentos que insistirán en que la racionalidad instrumental no es el mejor medio de llegar a nuestros fines: las dudas del mismo Max Weber sobre la "jaula de hierro" son un buen punto de partida. Es por lo menos posible que pueblos que han vivido predominantemente según costumbre y tradición hayan sido más felices y hayan tenido mayor tranquilidad espiritual que los modernos racionalistas. Seguramente nadie defendería la tesis de que el control técnico de la naturaleza y aún de la sociedad se traduce automáticamente en felicidad o *ataraxia*.

Según su propia descripción, los escépticos empezaron utilizando la racionalidad en su búsqueda de la verdad, con la esperanza de que la verdad les daría tranquilidad. Por casualidad, cuando abandonaron la búsqueda y suspendieron el juicio al descubrir la equipolencia, se encontraron en un estado de *ataraxia* (PH I 28-9). Rescher mismo reconoce que existen estilos de pensamiento como el Zen oriental, según el cual uno llega a su fin por no intentar llegar a él. Nuevamente su respuesta depende de que se le conceda un valor indiscutible a la racionalidad instrumental. Si el Zen es racional "según la interpretación común del concepto [o sea, la interpretación occidental]", es aceptable. Pero si la alternativa es "otra cosa", entonces, dice Rescher, "perderíamos nuestro interés en él" (229-230). Este último tipo de conclusión no es un argumento, sino una declaración de las lealtades del filósofo. Pero ¿por qué debemos perder nuestro interés en el Zen si este puede ofrecernos la felicidad? ¿Por qué perder el interés en el escepticismo si la manera escéptica nos lleva a nuestros fines?

la dialéctica, y por tanto es filosófica (véase *Retórica* 1356a y el comentario en la introducción de Q. Racionero a la *Retórica*, Ed. Gredos, pp. 117-8, 131). Puede decirse más bien que lo que tenemos es una comunidad de irracionalidad retórica o una comunidad de la retórica escéptica, que se puede reconstruir del Libro I del PH de Sexto.
El autor de este estudio no está de acuerdo con mucho de lo que dice Alasdair MacIntyre en *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), pero está de acuerdo con la implicación del título de que puede haber más de una racionalidad.

Cuando el argumento de Rescher se aplica analógicamente a la vida política, se sugiere que una política escéptica impediría toda comunicación y comunidad (211) y "cualquier perspectiva razonable de obtener nuestros propósitos prácticos" (230). Pero por analogía con el argumento escéptico antes expuesto, no tenemos ninguna razón para pensar que el racionalismo en la política necesariamente permitirá alcanzar una comunidad intelectual o nuestros propósitos prácticos. Precisamente el punto de vista de pensadores recientes como Michael Oakeshott era que el racionalismo en la vida política suele ser autodestructivo impidiendo el logro de nuestros propósitos.[14]

El capítulo XII del libro de Rescher está dirigido contra los escépticos totales, pero puede ser que sus argumentos hayan ido demasiado lejos porque los escépticos antiguos y de comienzos de la época moderna no eran escépticos totales. Tiene razón cuando acusa a los escépticos antiguos de ser anti-racionales en cuanto a las preguntas filosóficas, pero eso no excluye cierta racionalidad en cuanto a la vida cotidiana. Recordemos que el escéptico vive de acuerdo con las leyes, las costumbres y las instituciones. A comienzos de la época moderna, los filósofos del derecho solían identificar el derecho con la razón. Edmund Burke identificó las costumbres y tradiciones con una razón probada por el tiempo, que era una razón mejor que la razón abstracta y no sometida a prueba. Los escépticos pueden vivir según este tipo de razón, aunque siempre añadiendo la condición de que no siguen las leyes y costumbres porque sepan que representan alguna verdad no evidente. Puede ser que su racionalidad no sea la racionalidad del filósofo, pero puede ser digna de lo que Hume llamaba "la vida común".

Los filósofos de la tradición occidental probablemente tienen razón en temer a los escépticos, quienes estaban intentando echar abajo su empresa. Los escépticos antiguos decían que la razón filosófica no puede resolver problemas filosóficos sobre cosas que no son evidentes. En otro libro suyo, Rescher caracterizó la versión kantiana de esta posición como un "escepticismo nihilista".[15] Pero sólo es nihilista respecto de la filosofía, así que quizás los pensadores y actores políticos no tienen nada que temer. Puede ser que la razón y la racionalidad política tengan poco que ver con la razón filosófica. Hace mucho tiempo

14. Oakeshott, *Rationalism in Politics*. Véase también Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1988) para un análisis de cómo el actor racional es auto-destructivo.
15. *The Strife of the Systems* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1985), cap. 12.

la doctrina de la *raison d'état* distinguía la razón política de la razón ética, y quizás los escépticos como Montaigne, Hume y Kant hayan hecho la misma distinción entre la razón política y la razón filosófica.

El meollo del asunto está en que el escepticismo, tal como lo describieron los antiguos escépticos, es una manera de vivir. Rescher dice que el escepticismo es un "exilio auto-impuesto de la empresa de deliberación racional y de la comunidad de investigadores racionales" (204). Esto probablemente es una caracterización exacta, si esa comunidad consta de filósofos que estudian lo "no evidente". Semejante exilio seguramente sería una pérdida grande para los participantes de esas comunidades filosóficas. Pero no está nada claro que la gran mayoría de la gente en gran parte de la historia se diera cuenta de la pérdida de semejante comunidad. No quiero decir que el mundo no sería mejor si semejantes comunidades prevalecieran en todo el mundo, pero sí que (como admite Rescher) esas comunidades están justificadas solamente según sus propios términos y su propia idea de la racionalidad. Rescher observa que "un devoto fanáticamente dedicado" a su escepticismo pagaría el precio de ese exilio (211); se supone que Rescher estaría orgulloso de que se lo describiera como un devoto fanáticamente dedicado a su filosofía que no estaría dispuesto a pagar ese precio. Pero dos fanáticos opuestos no hacen que una u otra posición tenga razón en algún sentido más amplio. El hecho de que rechace una tradición de la filosofía occidental no es un argumento suficiente para pensar que el escepticismo no pueda sostener un modo de vida, o de vida política.

Rescher volvió a todos estos temas en otro libro, *Rationality*.[16] Esta vez, trató el escepticismo cognoscitivo en general, y no sólo del escepticismo respecto del mundo externo. Otra vez, el escéptico "es bloqueado de la empresa de la comunicación" y es "un devoto fanáticamente dedicado" a su posición (70-1). Ahora Rescher menciona especialmente a los escépticos españoles (Sánchez, Gracián, Unamuno y Ortega y Gassett) porque en sus esfuerzos de subvertir la razón dependen de la razón (220-1).

Esta vez hay algunos cambios en el argumento de Rescher. Uno es el argumento ontológico (y sorprendente) de que porque podemos ser racionales, tenemos una obligación de ser racionales. Debemos "'a la realidad en general' el realizarnos como el tipo de ser que somos- tomar nuestra posición propia en el esquema de cosas del mundo" (205). Un Hegel vería con orgullo semejante argumento, pero un escéptico no

16. *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

tardaría mucho en demostrar otras y equipolentes posibilidades que podemos y por tanto debemos adoptar.

Otro argumento nuevo es que el escepticismo tiene implicaciones políticas. Conduce al autoritarismo (56), mientras "la racionalidad disminuye las tendencias expresadas en el fascismo, el anarquismo, y el comunismo" (199). Ya hemos visto que el escepticismo puede llevarnos a seguir el autoritarismo, pero también puede llevarnos a seguir la democracia, el liberalismo, o casi cualquier otro sistema político. Sólo una concepción estrecha de la racionalidad entendida como necesariamente democrática y capitalista apoyaría la idea de que siempre va contra el fascismo, el anarquismo, o el comunismo. Los proponentes del comunismo, por lo menos, siempre mantenían que ellos poseían la más racional de las ciencias.

Según Rescher, el problema de los escépticos es que son demasiado cautos, y deben aceptar más riesgos. Parecen asustados de que lo que uno acepta como verdad pueda resultar falso, lo que, según él, no debe importar. Luego dice que los dogmáticos tienen una probabilidad mayor de sobrevivir porque saber algo sobre el mundo los ayuda; el escepticismo es "peligroso desde un punto de vista evolucionista" (64). Sin embargo pareciera que el saber también puede ser peligroso. Todavía no hemos determinado cuáles son las implicaciones de nuestro conocimiento de la física nuclear para la supervivencia del ser humano. Rescher traza un gráfico en un extremo del cual coloca a quienes corren demasiados riesgos respecto de la verdad (los dogmáticos), y en el otro a quienes no corren ninguno (los escépticos). Afirma como probable que un punto en el centro, donde se sitúan quienes asumen algunos riesgos pero no demasiados, padece también el mínimo de desgracias (58). Pero luego tiene que admitir que todo esto es una hipótesis, y que en realidad no sabe cuál sería la curva (60). Así que su gráfico no tiene el más mínimo valor probatorio.

Esto lleva a mi último comentario sobre la defensa de la racionalidad que ofrece Rescher en este libro. Empieza con el argumento de las consecuencias horribles, insistiendo que lo único que necesita la racionalidad es una "justificación presuntiva" (49-50), y que todo en la vida es una tómbola y una aventura (53-54). De manera que "la razón no puede darnos garantías absolutas" (229) y "una confianza en la eficacia de la razón requiere un acto de fe" (230). Al final, la posición de Rescher tiene mucho en común con las posiciones de Pascal y Kierkegaard, si se sustituye el cristianismo con la racionalidad. Se la puede interpretar como una defensa básicamente escéptica de la racionalidad dogmática.

Acusa a los escépticos de utilizar la razón para derrocar la racionalidad, pero sólo puede defender la racionalidad concediendo que tienen razón los escépticos y que tiene que reforzar su posición mediante una fe irracional .

Tres de las respuestas a la crítica escéptica de comienzos de la época moderna nos proveen de los elementos de un *modus vivendi* con el escepticismo que no requiere saltos de fe. Michel de Montaigne sometió a la razón filosófica e instrumental a una crítica despiadada en su "Apología de Raymond Sebond". En otros pasajes de sus *Ensayos*, mostró que la razón no puede ayudarnos en asuntos políticos: para tomar sólo un ejemplo, "Por medios diversos llegamos al mismo fin" (Libro I, cap. 1), es contrapuesto a "Diferentes salidas del mismo plan" (Libro I, cap. 24). La razón instrumental no fué una panacea para Montaigne. Sin embargo, no rechazó completamente la razón. Una racionalidad situada más allá de la racionalidad instrumental y de la comunicación filosófica emerge del famoso conocimiento de sí mismo además de su seguridad de afrontar el mundo que expresó sobre todo en su libro III. Utilizo la palabra "afrontar" aquí porque Montaigne nunca pensó que pudiera controlar y manipular el mundo, y menos aún el mundo político. Pero podemos encontrar nuestra felicidad y *ataraxia* en él con varias estrategias como disminuir nuestras ambiciones y aprender a vivir ocurra lo que nos ocurra. Eso no satisfaría a un racionalista moderno, pero parece perfectamente consistente con la manera de vivir de los escépticos antiguos. Aunque rechaza la razón filosófica y algunas formas de la razón instrumental, no rechaza la racionalidad más modesta de la vida cotidiana, incluyendo la vida cotidiana política.[17]

David Hume escribió famosamente que "la razón es, y debe ser, sólo la esclava de las pasiones" (*Treatise*, II.III.III). Describió su propia filosofía como una forma de escepticismo, y se suele aceptar por esto, aunque se debate acerca del tipo de escepticismo que exactamente

17. En *The Strife of the Systems* Rescher observa que "no hay nada admirable en la inclinación contemporánea al distanciamiento filosófico íntimo con su aversión concomitante a confiar en el juicio personal sobre cosas de importancia humana" (259). Montaigne es un ejemplo de que semejante aversión no tiene que ser concomitante. Mantuvo su separación filosófica mientras confiaba en su propio juicio en la guerra y aún cuando trató las piedras de su riñon - dos asuntos de no escasa importancia humana. Véase J.C. Laursen, "Michel de Montaigne and the Politics of Scepticism", *Historical reflections/Réflexions historiques*, vol. 16, 1989, pp. 99-133 y J. C. Laursen, *The Politics of Skepticism: in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant* (Leiden and New York: E. J. Brill, 1992), capítulos 4 y 5.

profesó. Aquí, sólo queremos mostrar cómo su análisis de la razón puede acomodarse a una posible vida y política escépticas. Recordemos que los escépticos sostenían que vivían de acuerdo con la naturaleza y las necesidades de sus sentimientos. Cuando trataba de política, Hume rechazaba todas las explicaciones filosóficas prevalecientes que trataban de los fundamentos "no evidentes" de la política, como derecho natural tradicional (incluyendo teorías del contrato social), la teoría de la constitución antigua y sagrada, y el derecho divino. En vez de eso, utilizó su juicio para llegar a reglas generales[18] para definir la propiedad privada y la autoridad legítima, todo sin justificación trascendente. Estas reglas nos ayudan a poner orden en nuestras vidas. Están basadas en nuestras maneras habituales de pensar y sentir y sólo reforman las costumbres e instituciones heredadas, y así concuerdan con las reglas de los escépticos antiguos. No son irracionales, pero son consistentes con la suspensión del juicio sobre las cosas no evidentes de la filosofía.

Quizás nadie se sorprenda que se pueda utilizar a Montaigne y a Hume para desarrollar una política escéptica que, sin embargo, no es irracional. Immanuel Kant, por otro lado, es el gran defensor de las verdades de la razón que afirmaba ir más allá del escepticismo. Y Kant afirmó que podemos llegar a verdades científicas sobre fenómenos y a verdades sobre la razón. Pero muchos de sus contemporáneos reconocían el escepticismo en el rechazo del *alles-Zermalmer* de verdades sobre noúmenos. Por tanto, aunque la razón pudiera decirnos cómo debe ser la política, nunca podría saber que una política racional y que algunos de los derechos de la razón estaban instalados en el mundo político. Todo lo que vemos son meras apariencias, y si un monarca podría gobernar de una manera republicana, igualmente un gobierno aparentemente republicano podría gobernar con un espíritu despótico. La razón nos dice que necesitamos la propiedad privada, la paz, y otros derechos, pero no puede juzgar sobre lo que no es evidente, o sea sobre el noúmeno. La solución de Kant era que debemos actuar *como si* la paz y una república verdadera fueran posibles, y eso puede llegar a ser una profecía que se cumple en sí misma. Pero desde la perspectiva nouménica nunca vamos a tener más que "una creencia justificada" o "conocimiento práctico" de las cosas.[19]

18. Véase Thomas Hearn, "General Rules in Hume's Treatise", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 8, 1970, pp. 405-22.

19. Explico más estas nociones difíciles en J. C. Laursen, "Kant in the History of Skepticism" en *John Locke und Immanuel Kant: Historische Rezeption und gegenwärtiges Relevanz*, ed. Martyn P. Thompson (Berlin: Duncker & Humblot, 1992), pp. 254-268 y *The Politics of Skepticism*, cap. 8.

Así pues, dos ideas, por lo menos, emergen de estas figuras de principios de la época moderna como respuesta a la acusación de irracionalidad de los Crousaz y los Rescher. Una es que los escépticos no rechazan totalmente la razón o el racionalismo. Mantienen su escepticismo sobre la afirmación de que la racionalidad instrumental y filosófica sea la única base de la comunicación y comunidad y como el presunto proveedor de "la mejor perspectiva de conseguir nuestros fines prácticos" en la política. Su propia razón puede sugerir que la costumbre o la naturaleza o el freno de las pasiones nos ayudaría igualmente a llegar a una *ataraxia* política. Si este mismo uso de la razón es enfrentado por un argumento equipolente en contra, el escéptico suspenderá su juicio y seguirá viviendo según las cuatro reglas de la vida escéptica.

Rescher basó gran parte de su argumento en la presunción dogmática de que el ser humano "es un animal inerradicablemente racional" (*Scepticism* 217; cf. 211; *Rationality*, 64, 68). Otros han descrito al ser humano como animal político (Aristóteles), animal sociable (Pufendorf, Kant), animal religioso (Burke), y de muchas otras maneras. El animal escéptico puede tener más en común con todos estos últimos que con un animal racional. Quizás el mundo sería mejor si todos fuéramos animales racionales, pero eso no hace que lo seamos. Todos conocemos muchos ejemplos de irracionalidad o arracionalidad humana por cada ejemplo de racionalidad pura.

El próximo grupo de objeciones al escepticismo proviene del otro extremo del racionalismo de Crousaz y Rescher, el que ahora insiste en que es la parte moral y emocional del ser humano la que no puede vivir con el escepticismo.

3. *La moralidad, las emociones, y la personalidad escéptica*

Las objeciones más fuertes de Crousaz contra los escépticos eran *ad hominem*. En su *Examen du Pyrrhonisme ancien & moderne* [20] escribió que los escépticos eran "poco sinceros" (64), consultaron sólo sus propios intereses (317) y eran responsables de los escándalos financieros de Mississippi, South Sea Corporation y Charitable Corporation (Prefacio, p. 3). En su *Examen* de Collins escribió que eran perezosos (36), que les encantaban las contradicciones (36, 90) y que tenían "mal corazón" (37-9). En todas sus obras, acusó a los escépticos de irreligión, inmoralidad y de querer "vivir según su gusto".

Una refutación de estas acusaciones podría hacer notar nuevamente

20. La Haya: de Hondt, 1733.

la vieja prueba de que se consideraba a Pirrón, por sobre todo, como un moralista.[21] No se puede acusar al prolífico Sexto de ser perezoso. Montaigne, Hume, y Kant tenían reputación de probidad, decencia, y honor. Pero en vez de seguir esta línea, vamos a considerar acusaciones contemporáneas contra las debilidades personales de los escépticos.

Las objeciones contemporáneas suelen minimizar la desaprobación moral, aunque se nota que sigue allí, bajo la superficie. Más claramente han insistido en los problemas con las emociones y el sentido de la personalidad escéptica. Sin embargo, aún estos argumentos llegan antes o después a la moralidad.

En varios ensayos recientes e influyentes sobre el escepticismo, Myles Burnyeat ha desarrollado dos críticas diferentes de la posición escéptica. Una es que el resultado de toda la argumentación escéptica contra las creencias tiene que ser una creencia. Si la *epoche* escéptica depende de la equipolencia, esa dependencia tiene que estar basada en una creencia. "Como dicha apariencia [de equipolencia], es el efecto de un argumento, sólo se puede entender en términos de razón, creencia, y verdad -las nociones mismas que tanto quiere evitar el escéptico".[22] Si el escéptico no cree que los argumentos opuestos son equipolentes, ¿cómo puede evitar creer uno de los dos argumentos? Entonces, "la supuesta vida sin creencia no es, después de todo, una vida posible para el ser humano" (141).

Si el escéptico admite que tiene esa única creencia, debe enfrentar dos problemas. No sólo es inconsistente por decir, basándose en una creencia, que no se debe creer nada, sino que el propósito de todo el proceso escéptico, según Burnyeat, era prevenir las creencias porque causan molestias o *tarache*. Esa única creencia en que los otros argumentos son iguales puede causar *tarache*. Según su análisis, los escépticos buscan la tranquilidad, pero mientras tengan esa creencia sólo es una contingencia que esa creencia no los moleste. Esta es una versión del problema antes mencionado, según el cual los escépticos sólo podían decir que el escepticismo, para ellos, funcionaba, y que por tanto no pueden ayudar a aquellos para quienes no funciona.

En otro artículo, Burnyeat penetró más en el estudio de la tranquilidad escéptica. Decidió que tiene que ser una especie de entorpecimiento emocional según el cual "uno cesa de querer nada, ni de esperar nada,

21. Hayden Weir Ausland, "On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy", *Elenchos*, 1989, pp. 359-434.
22. Burnyeat, "Can the Skeptic Live His Skepticism?", pp. 131-2.

ni de temer nada", porque esas emociones dependen de las creencias.[23] Por eso, uno podría tirarse por un precipicio o morir de hambre, porque no tendría ningún deseo de hacer nada en especial.

Posteriormente, Julia Annas extendió el argumento de Burnyeat, describiendo el escepticismo como una separación "radical" de la vida diaria. Comenta que "el escéptico puede simplemente llegar a carecer del sentido de la personalidad que nosotros tomamos por sobreentendida".[24] La variación de este tema de Rescher es decir que "está en peligro nuestra identidad como seres del tipo que podemos y debemos querer ser" (*Rationality*, p. 205). Annas parte de la hipótesis de un panorama moral standard moderno y riguroso cuando dice que "no pensamos que nuestras intuiciones y principios morales... existen por pura casualidad"; "estamos comprometidos con nuestra aceptación y nuestro rechazo de... razones de varios tipos para nuestras respuestas morales" (21). El escepticismo, como ella lo ve, "excluye cualquier compromiso práctico, aún medio en serio, con cualquier proyecto moral" (21).

Recientemente, Martha Nussbaum ha ampliado aún más ese argumento, observando que el escepticismo requiere una total carencia emociones.[25] Si todas las emociones dependen de juicios o creencias, la suspensión del juicio sería la suspensión de emociones. Cita a Pirrón que recomienda "desvestirnos del ser humano" (DL IX 66). Entre otras consecuencias, el escéptico estaría bastante solitario, no comprometido con otros (553-5).

Pero estas acusaciones son contradichas por la respuesta que dieron los escépticos, desde Enesidemo, quienes vivieron como gente normal. Sexto insistió que "en cuanto a la regulación no-filosófica de la vida [el escéptico] es capaz de desear algunas cosas e intentar de evitar otras" (M XI 165). Burnyeat, Annas, y Nussbaum tienen razón en el sentido de que el escéptico va a dejar de querer, de esperar, o de temer mientras esas emociones estén basadas en verdades o conocimientos sobre cosas no-evidentes. Pero eso no excluye todos los deseos, esperanzas, o miedos.

23. Myles Burnyeat, "The sceptic in his time and place", en *Philosophy in History*, eds. R. Rorty, J.B. Schneewind, and Q. Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 241.
24. Julia Annas, "Doing Without Objective Values" en *The Norms of nature*, ed. M. Schofield and G. Striker (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 21.
25. Martha Nussbaum, "Skeptic Purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 29, 1991, pp. 521-557.

En uno de los pocos ejemplos políticos que invoca, Sexto examina el caso de un escéptico que recibe la orden de un tirano de "hacer algo inexplicable". Puede elegir negarse y que lo maten o hacerlo para evitar la tortura. Según Sexto, "elegirá un camino u otro por casualidad, según las preconcepciones a que lo obliguen sus leyes y costumbres ancestrales" (M XI 164-6). La diferencia entre este escéptico y un dogmático es que el escéptico soportaría la pena "más facilmente porque él no tenía, como el otro [el dogmático], creencias adicionales además del sufrimiento presente" (M XI 166; cf. PH I 27-30, PH III 236ff.). Se supone que esto significa que el escéptico sufrirá por el castigo físico o por la aflicción emocional pero que no tendrá un sentimiento de indignación basado en un juicio sobre la injusticia u otra cosa no-evidente. A pesar del argumento de Burnyeat, el escéptico puede querer o esperar escapar de esa situación, y puede tener miedo de las consecuencias físicas o emocionales.

La intención de Annas, claramente, es señalar que semejante escéptico puede ser un amigo de poca confianza, y puede ser demasiado probable que nos traicione para escapar del castigo físico. Nos gustaría esperar más de nuestros amigos. Pero, ¿cuántos de nosotros tenemos amigos que sacrificarían sus vidas para salvar las nuestras porque tienen un "compromiso con un proyecto moral"? Recuérdese que según el modelo de los escépticos, estos pueden salvarnos la vida si las leyes, las costumbres, o la naturaleza los mueve a sacrificarse por nosotros. De un escéptico no puede pedirse más, pero la vida moderna sugiere que eso puede ser suficiente para una sociedad que funciona. Gran parte de la vida moderna, y de la política moderna, suele consistir en proyectos morales menos-que-serios, en compromisos a medias con proyectos morales, en los términos de Annas.

Algunos de los escépticos de comienzos de la época moderna exploraron también el sentido de la personalidad que puede tener un escéptico. Montaigne escribió como si las que exitieran por casualidad fueran sus intuiciones morales: se opuso a la crueldad "par nature" (TR 408). Pero eso no significaba que él no pudiera reformarlas o revisarlas, así que añadió "et par jugement" (*ibid.*). Nunca insistió en el sentido de la personalidad unificada que consideramos tan importante ahora: "Yo, a cierta hora del día, y yo más temprano, ciertamente somos dos" (TR 941). Sin embargo, nadie que lea los *Essais* puede tener dudas de que allí hay una personalidad.

De modo similar, Hume ganó notoriedad por describir la personalidad como "un montón o colección de percepciones diferentes" (*Treatise*,

I.IV.VI). Pero su *persona* está bien establecida en sus libros y en la historia de las ideas. Es posible, claro, que las personalidades de esos dos escépticos dependieran de hecho de algunas verdades filosóficas dogmáticas que no querían reconocer y que de hecho un escéptico no pueda tener una personalidad 'normal'. Pero en ausencia de una demostración de semejante contradición interna, sus ejemplos sugieren que un escéptico puede tener los recursos emocionales y morales necesarios para una vida y una política normal.

La personalidad kantiana añade otra dimensión a las personalidades posibles del escéptico. Montaigne y Hume afirmaron que mantenían la moralidad a pesar de su escepticismo, pero Kant lo convirtió en el centro de su sistema. Su ejemplo muestra que se puede ser escéptico respecto de muchas cosas, por ejemplo la política, y a la vez mantener la moralidad. Su ética deontológica es a la vez dogmática en cuanto a los requisitos morales de la razón y escéptica sobre su instanciación en el mundo. Debemos vivir como si nuestras máximas pudieran ser leyes universales. Esta moralidad es en definitiva un salto de fe, como los de Pascal o de Kierkegaard, aunque para Kant la fe consiste en que los derechos de la razón puedan instalarse en un mundo fenoménico.

Naturalmente, un repaso breve de Montaigne, Hume y Kant sobre la personalidad sólo puede ser el comienzo de la construcción de una teoría escéptica de la personalidad para propósitos contemporáneos. Sólo quiero mostrar aquí que esas figuras pensaban que podrían "to have their cake and eat it, too"; que podrían vivir con su escepticismo, con la tranquilidad y la moralidad a la vez. Puesto que todavía utilizamos las ideas de estas figuras para construir la teoría del conocimiento, la ética, y las teorías contemporáneas de la personalidad, también nos pueden servir como fundamentos de la política.

4. *La política del escepticismo contemporáneo*

Este ensayo ha mantenido su enfoque en el escepticismo antiguo y en el de comienzos de la edad moderna, y en el anti-escepticismo de comienzos de la edad moderna y contemporánea. No hemos dicho mucho sobre el escepticismo contemporáneo, en parte porque la herencia del escepticismo antiguo y de comienzos de la época moderna para el escepticismo contemporáneo está tan enredada y es tan difícil de trazar, que no hay espacio aquí para establecer esas raíces. Lo que hemos intentado demostrar es que el escepticismo antiguo y el de comienzos de la época moderna no fue completamente defectuoso

como fundamento epistemológico para la vida política. Varios de los hilos de esa tradición no eran tan irracionales o anti-racionales como para resultar inservibles para la vida política. Tampoco eran completamente inmorales ni destructivos de toda emoción o sentido de la personalidad, con las consecuencias desastrosas que eso puede tener.

Sólo hemos sugerido algunas de las implicaciones de la obra de Sexto, Montaigne, Hume y Kant para la vida política escéptica, y puede obtenerse mucho más de cada figura.[26] También sólo hemos explorado una selección de los antiescepticismos modernos y contemporáneos, pero existen muchos más. Pero debe quedar claro que Montaigne, Hume y Kant son responsables de muchas de las ideas que identifican la edad moderna y post-moderna, y que los anti-escepticismos mencionados aquí son representativos de las mejores objeciones que existen. Debe quedar claro que mucho del debate contemporáneo sobre los fundamentos epistemológicos de la vida política pueden ser construídos en términos de un debate entre escépticos y anti-escépticos.

Las implicaciones de este estudio van mucho más allá de los debates de los filósofos sobre epistemología y ética. Parece claro que muchísimos actores políticos y ciudadanos normales modernos (o post-modernos) son, a pesar de lo que dicen, escépticos. Puede ser que no sepan nada de Pirrón, Sexto, Montaigne, Hume o Kant, pero en muchos aspectos viven como recomendaron estos pensadores. Sacar a la luz las implicaciones del escepticismo para la vida política debe ayudarnos a comprender el mundo contemporáneo.[27]

No quiero decir en este ensayo que una política escéptica sería una

26. Esto es parte de lo que hago en mi libro, *The Politics of Skepticism* citado en la nota 17.
27. Comento aquí otros libros recientes que han intentado deducir las implicaciones políticas del escepticismo. En *Philosophy in Question: Essays on a Pyrrhonian Theme* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), David Hiley afirma, por ejemplo, que el escepticismo de Montaigne lleva necesariamente al quietismo y al conservadorismo. Ya he indicado en el texto que esto no es necesario; que la costumbre puede ser incluso revolucionaria. En *Skepticism and Political Participation* (Philadelphia: Temple University Press, 1991), Aryeh Botwincik dice que si no *sabemos* nada, entonces podemos asimismo estructurar "cualquier campo de acción en que se decide actuar según líneas igualitarias y participatorias" (60). Podemos, pero igualmente no podamos. Botwinick admite que su argumento es un argumento retórico, y no lógico (9). En "Skeptical Homeopathy", citado en la nota 2, Mark McPherran sugiere que el escepticismo puede venir bien a soldados: "un miedo moderado por el escepticismo debe resultar *-ceteris paribus-* en un soldado siendo menos inclinado a huir de la batalla" (327n85). Pero eso no está nada claro. Puede estar más inclinado a huir, ya que su lealtad y compromiso a la causa son igualmente moderados. De hecho, lo probable es que en algunas circunstancias soldados escépticos serían mejores soldados que los soldados dogmáticos, y en otras situaciones serían peores.

panacea para los problemas del mundo. Debemos muchas prácticas políticas buenas, como la abolición de la esclavitud, a los dogmáticos. El liberalismo moderno probablemente depende de algunos dogmas como el respeto al individuo, confianza en la naturaleza humana, etcétera.[28] Pero sigue siendo importante explorar las implicaciones del escepticismo para entender el mundo político actual. Algunos filósofos están intentando retener su racionalismo y su moralismo, pero no está nada claro que los políticos y los ciudadanos típicos quieran hacerlo.

Universidad de California, Riverside

ABSTRACT

This article makes a case for the position that skeptics can indeed live their skepticism, and that moreover they can live a skeptical politics. It is an answer to the many recent claims to the effect that "the skeptic cannot live his skepticism" (Burnyeat, Annas, and others). It reviews at some length the objections to skepticism of the early modern philosopher Jean Pierre de Crousaz and of contemporary thinker Nicholas Rescher, and finds their objections wanting. It reconstructs a skeptical politics from elements taken from the ancient skeptics, Montaigne, Hume and Kant. It suggests that skepticism may well be pervasive in contemporary political thought and action, and that it behooves us to understand how it works in politics.

28. Véase por ejemplo William Galston, *Liberal Purposes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 1 (Otoño 1993)

LA INOCENCIA POR LA QUE SE DEBE LUCHAR: EL ESCEPTICISMO Y LA IDEA DE FILOSOFIA COMO TERAPIA*

No existe un método filosófico, pero sí métodos, como diferentes terapias.
Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, par. 133.

Danilo Marcondes de Souza Filho

En su discusión de la ahora muy afamada noción de aislamiento (*insulation*), M. Burnyeat observa en la conclusión de su argumento que "una vez perdida, la inocencia no se puede recuperar" (1984, p.251). Con esto, según creo, quiere decir que después de Kant es realmente imposible considerar, como intentó Moore, que las cuestiones filosóficas se refieren a nuestras creencias comunes y que las dudas filosóficas afectan nuestras acciones usuales. En consecuencia, tampoco se puede responder a estas cuestiones o refutarlas mediante argumentos derivados de nuestra experiencia común.

La posición de Burnyeat se puede contrastar con una anécdota que se encuentra en la monumental biografía de Wittgenstein recientemente publicada por Ray Monk (1990, p.4): "Cuando una persona observó a Wittgenstein, ya en su madurez, que la inocencia casi infantil de Moore estaría en favor de él, Wittgenstein no estuvo de acuerdo sino que dijo 'No puedo comprender esto, excepto si también un niño tiene el mismo crédito. Porque no hablamos de la inocencia por la cual se ha luchado, sino de la inocencia que resulta de la falta de tentación'". Luego, para Wittgenstein, no sólo es posible recuperar la inocencia sino que se debe luchar por ella.

Mi hipótesis es que se encuentra en Wittgenstein y en la filosofía del lenguaje ordinario una concepción filosófica contraria a la idea de

* Agradezco las preguntas y sugerencias de los participantes del Seminario Internacional "Escepticismo Antiguo, Moderno y Actual" en Buenos Aires, 25-27 de junio de 1992, en que presenté una versión preliminar de este texto. Agradezco también la revisión hecha por la Prof. Maria Candida Rocha Bordenave que corrigió mi penoso castellano.

aislamiento y que esta concepción es similar a la del escepticismo clásico en el cual la filosofía tiene una función terapéutica. Propongo entonces un modo de comprender la filosofía según el cual su objetivo es precisamente el de luchar por la inocencia y que en relación a esto hay muchos puntos en común entre la filosofía de Wittgenstein y el escepticismo clásico. La noción central de esta concepción filosófica es, según creo, la idea de terapia o de método terapéutico.

Así, son tres los objetivos principales de nuestra discusión: 1) El primero es un examen de la concepción escéptica según la cual el dogmatismo es una enfermedad y la filosofía es la terapia que puede curarla, restaurando la tranquilidad. 2) El segundo es una consideración de los cambios de esta concepción que ocurren en la filosofía moderna, en la cual el escepticismo es considerado una enfermedad de la razón que se debe curar, y que es el escepticismo el que produce la intranquilidad. Se encuentra también la posición según la cual la tranquilidad no puede y no debe ser el objetivo filosófico sino que el filósofo debe seguir siempre en su búsqueda. 3) Finalmente, en la filosofía analítica contemporánea, en las ideas de Wittgenstein, así como en las de la filosofía del lenguaje ordinario, se encuentra también una concepción de filosofía como método terapéutico capaz de restaurar la paz del espíritu o la tranquilidad, y en este sentido esta concepción está más cerca del escepticismo antiguo.

Pretendo entonces desarrollar la metáfora médico-terapéutica a que recurren los escépticos clásicos para caracterizar su método filosófico, examinando los cambios en esta metáfora en el período moderno, y su reasunción en la filosofía analítica que así se aproxima al escepticismo clásico.

I

En el pensamiento griego clásico siempre se consideró que la medicina y la filosofía estaban muy estrechamente relacionadas. Es tradicional la analogía entre el tratamiento por el médico del cuerpo y el tratamiento por el filósofo del alma (cf. Frede, 1987, p.227). La idea de que la filosofía tiene un efecto terapéutico es muy común en el pensamiento del helenismo y se encuentra explícita en el estoicismo (cf. la referencia a Crisipo en Voelke 1990, p.189) y en el epicureismo (cf. Nussbaum, 1991). Pero el escepticismo fue la corriente filosófica para la cual esta idea fue particularmente relevante. El propio Sexto Empírico fue probablemente un médico de la escuela metódica (véase

Nussbaum, 1991, p.563).

En el último capítulo (XXXII) de su obra *Bosquejos del Pirronismo* (o H.P.) (III, 280-281) se encuentra un pasaje muy ilustrativo en el que Sexto describe al escéptico con el objetivo de curar al dogmático por medio del discurso, y de restaurarle la salud, eligiendo el remedio, más fuerte o más débil, de acuerdo con la "enfermedad".[1]

Hay dos cuestiones fundamentales que debemos plantear en este momento: 1) ¿de qué tipo es la enfermedad que afecta al dogmático? y 2) ¿de qué tipo debe ser el remedio a que el escéptico recurre para curarlo? Nuestra investigación de los textos de Sexto se orienta por una tentativa de responder a estas cuestiones.

En el texto referido se encuentra la definición de dos enfermedades dogmáticas: *oiesis* y *propeteia*. Las dos son caracterizadas como enfermedades y las dos vienen juntas, casi se puede decir que la primera es causa de la segunda, pero los escépticos seguramente no aceptarían la identificación de este nexo causal. Bury traduce *oiesis* como "self-conceit" lo que se puede entender como "presunción". El dogmático es así una persona que se considera correcta y que está segura de su opinión. La palabra "opinionated" traduce bien en inglés esta idea y tiene el sentido de "obstinado en su opinión". La segunda enfermedad es *propeteia*, que Bury traduce por "hastiness". Puede entenderse *propeteia* entonces como la precipitación típica del hombre que está seguro de sus juicios y de las decisiones que toma. Su acción es precipitada en el sentido de que no razona, no hesita y no tiene dudas. Esto es precisamente lo que provoca el conflicto. Conflicto ente los hombres que tienen opiniones divergentes y conflicto entre las opiniones como tentativas de explicar los fenómenos. El dogmático con sus opiniones pretende una verdad que finalmente no puede defender ni justificar de modo concluyente.

¿Cuál es la cura para este tipo de enfermedad y cómo debe administrarla el escéptico? ¿Cómo funciona la terapia? ¿Cómo se puede obtener el efecto terapéutico? Estas cuestiones son particularmente importantes ya que el escéptico no puede enseñar y no puede ofrecer una doctrina alternativa a la de los dogmáticos. El texto que mencionamos habla de una cura por medio del discurso (*logos*) que es una idea tradicional en la antigüedad. Soranus, un médico de la escuela metódica en el siglo II, prescribe la participación en discusiones filosóficas por su efecto terapéutico: "mediante sus palabras los filósofos reducen

1. Sobre la relación entre el método de los escépticos y el método de la escuela empirista en medicina, véase Caujolle-Zaslawsky (1982).

el miedo, la tristeza y la rabia, y no es pequeño el bien que hacen al cuerpo" (Frede, 1987, p.228).

Debe entenderse que la noción de *logos* en el texto de Sexto se refiere a un conjunto de argumentos (los *tropos*) y fórmulas [2] (por ejemplo la famosa *ou mallon*, *H.P.* I, 15) que constituyen el logos escéptico (véase *Contra los Eticos*, 148; Voelke 1990), o sea el modo escéptico de argumentar que produce la disolución de problemas y perplejidades (*Contra los Eticos*, 128-130).

El objetivo de la terapia escéptica no es enseñar algo ni prescribir un modo de actuar, sino eliminar problemas intelectuales como *oiesis* y *propeteia*. El logos escéptico no es una posición o actitud que hay que adoptar, sino un remedio catártico, un laxante que se elimina junto con la enfermedad (*H.P.* I, 206).

No hay por lo tanto una cura en el sentido total, sino que hay dos posibilidades, según Sexto. En el caso de las creencias generadas por las afecciones naturales que no se pueden evitar, como el hambre y la sed, se debe recurrir a la *metriopatheia* (H.P. I, 3; III, 235), esto es, proceder con moderación. En el caso de la opinión y de las doctrinas que tienen una pretensión a la verdad y al conocimiento, el logos escéptico puede curarnos.

La terapia escéptica consiste en el uso de fórmulas y argumentos que pueden cambiar el modo de pensar así como las actitudes de los dogmáticos, revelando la debilidad de su posición y el carácter indefendible de sus pretensiones, y permitiendo que se llegue a la *ataraxia* -o tranquilidad- por medio de la *epoche* -la suspensión del juicio.

La idea de filosofía como terapia parece presuponer: 1) el reconocimiento de la existencia de una enfermedad, o al menos de un estado anormal o insatisfactorio; 2) la noción de que se puede superar este estado (o sea, se lo puede curar); 3) que la filosofía (en el sentido escéptico) es el medio más adecuado para obtener esto. Pero, ¿no tenemos con esto demasiadas creencias para un escéptico?

Entiendo que los puntos (1) y (3) deben comprenderse según el contexto del pensamiento del helenismo. El escepticismo tiene en común con las otras escuelas de este período, como el estoicismo y el epicureismo, la concepción de que la filosofía tiene como objetivo principal la felicidad (*eudaimonia*), que consiste en la tranquilidad, en una vida sin perturbaciones.[3] El estado anormal es aquel en que el

2. Sobre las fórmulas escépticas véase H. P. I capítulos XVIII y XXVII.
3. "El hombre feliz (*eudaimon*) es aquel que vive hasta el fin sin perturbación (*ataraxos*)" (*Contra los éticos*,141).

hombre no se encuentra tranquilo y el filósofo escéptico, por ser un filántropo, debe ayudar a los hombres a recuperar o alcanzar la tranquilidad. En el segundo punto se encuentra una diferencia básica entr el escepticismo y las otras escuelas, ya que no hay una doctrina escéptic según la cual se debe vivir. Pero como hemos visto, el remedio escéptic se elimina a sí mismo juntamente con la enfermedad, esto es lo q garantiza la tranquilidad, la ausencia de una posición filosófica, o nión o doctrina cuya validez se debe defender o justificar. El escépti es alguien que "se guía por la vida", según una fórmula que se encue tra ya en Pirrón de Elis (Diógenes Laercio, IX, 62).

II

En la filosofía moderna ocurre progresivamente un cambio radical de esta visión. Sin embargo, ya en la antigüedad los críticos del escepticismo[4] apuntaban a las dificultades en adoptar en la vida práctica lo que consideraban la actitud escéptica, pero la posición dominante en el período antiguo fue que el dogmatismo era una enfermedad que causó la perturbación y el escepticismo podría curarla. Escepticismo y dogmatismo (esto es, principalmente el estoicismo y el epicureismo) tenían la misma visión del objetivo de la filosofía -la *ataraxia*, que conduciría a la *eudaimonia*, la vida feliz, la tranquilidad. Pero divergían básicamente en cuanto a la concepción de cómo se obtiene la *ataraxia* y la *eudaimonia*. Para los escépticos, los dogmáticos eran incapaces de obtener la felicidad porque el simple hecho de tener opiniones y doctrinas que se defienden como verdades es una fuente de perturbación; sobre todo, una persona no podría tener criterios para decidir cuál entre doctrinas rivales es la verdadera. Para los dogmáticos, el escepticismo no podría resultar en una práctica, porque una vida sin creencias es imposible. La idea de que el dogmatismo es una fuente de perturbación se encuentra aún en el comienzo de la filosofía moderna. Montaigne, por ejemplo, en su *Apologie de Raymond Sebond*, caracteriza "l'opinion de savoir", que se puede entender como la *oiesis*, como una enfermedad, "la peste de l'homme" (II, 12). Montaigne también ve al filósofo que busca conocerse a sí mismo y se dedica a "l'examen de conscience" como alguien que intenta curar "une maladie de l' esprit". Así es que

4. Por ejemplo, el epicureista Colotes autor de un texto perdido con el título "Sobre el hecho de que la doctrina de los otros filósofos hace imposible el vivir". Según se piensa, los adversarios principales de Colotes eran los Académicos y no los pirrónicos. (véase Long & Sedley, 1982, vol.2, 1H, 68H).

puede considerarse que "l'examen de conscience" tiene un efecto terapéutico.

Pero esta no es la concepción dominante en el desarrollo de la filosofía después de Montaigne, aunque sus discípulos más inmediatos como Pierre Charron[5], La Mothe le Vayer, el obispo Huet y otros seguirán su línea de pensamiento. En verdad, propongo distinguir dos corrientes principales después de Montaigne, que llamaré *epistemológica* y *ética*. [6]

Según la *corriente epistemológica* del pensamiento moderno, puede considerarse que el escepticismo es un eficiente e importante punto de partida para el desarrollo de la filosofía y de la ciencia, ya que obliga a la razón a un examen crítico de sus propuestas a veces demasiado apresuradas. Pero se lo debe considerar solamente como una etapa preparatoria o propedéutica, en caso contrario tendrá un efecto opuesto, impidiendo el objetivo de la razón: el progreso del conocimiento y de la ciencia. El escepticismo es, por lo tanto, una etapa preliminar del proyecto epistemológico, ayuda a establecer los fundamentos seguros del conocimiento; pero después de establecer estos fundamentos el escepticismo cumple su papel y puede ser abandonado. Descartes parece ser el paradigma de este tipo de concepción, que todavía se encuentra también en filósofos como Locke y Leibniz (véase Olaso 1984 y Popkin 1965, p.27). La función terapéutica del escepticismo, o mejor, lo que resta de ella, se restringe a esta etapa inicial y eventualmente es casi totalmente olvidada.

En la tradición que sigue a este período, los mismos escépticos modernos cesan de considerar su filosofía como terapéutica. El objetivo filosófico no es más la *ataraxia* o tranquilidad que se obtiene como un resultado terapéutico de la*epoche* sino el establecimiento de los fundamentos para la formulación de juicios correctos, válidos, que constituyen las verdaderas teorías científicas. Así sería posible tener creencias inmunes a los argumentos escépticos. Según la famosa definición, estas son las creencias verdaderas y justificadas, o sea, el conocimiento.

El escepticismo se adopta para superarlo. El paso de la *1a.* a la *2a. Meditación* de Descartes es el mejor ejemplo de esta nueva estrategia. Ahora es posible refutar al escéptico, alcanzar la certeza. Pero el escepticismo es importante para reforzar la certeza. Se restringe así la duda al campo teórico (lo que Burnyeat, 1980, llamó *insulation*, v. arriba, p.1), como un recurso metodológico.

Persistir en el escepticismo sería, no obstante, absurdo. Se comienza a identificar la actitud de dudar con una enfermedad. [7] En verdad, ahora se representa frecuentemente al escepticismo como una técnica de la disputa (cf. Bayle, en su *Diccionario*, lo define como "l'art de disputer"), y también como una actitud de dudar, que es el modo como se comprende la *epoche*. Ya no se hace referencia a lo que para el escéptico clásico debería ser el resultado -la tranquilidad, la ausencia de perturbación. La duda no conduce a la tranquilidad sino a la ansiedad y aún a la demencia. El mejor ejemplo de esto es la famosa "crise pyrrhonienne" de Hume relatada en su *Tratado* (I, pt.4, sec.VII). [8] En este texto se representa al escéptico como una criatura absurda, y la *isosthenia* como conduciendo a una aguda ansiedad. Dice Hume, "this skeptical doubt is (...) a malady, which can never be radically cured".

El examen de la noción de *duda* nos permite un contraste entre el escepticismo clásico y el moderno en lo que se refiere al método terapéutico. Hemos visto antes que la duda es la característica que casi define el escepticismo para la filosofía moderna. Pero este no fue el caso en el escepticismo clásico. Se puede inclusive cuestionar la interpretación de la *epoche* como "duda". "Duda" es un vocablo que en el escepticismo moderno incluye las nociones clásicas de *aporia*, *diaphonia* [9], *epoche* y *anerikritos* (incapaz de decidir).

En un texto muy importante de Sexto Empírico en que pretende definir el propio escepticismo (H.P. I, 7, cap. III) y que tiene por título, "Los nombres del escepticismo", se puede leer lo siguiente: el escepticismo conocido como *zetético*, por su actividad de investigar (*zetein*) e indagar (*skepthestai*); *eféctico*, o suspensivo, por el estado mental que produce en el que investiga después de su búsqueda; *aporético*, o dubitativo, por el hábito de dudar (*aporein*) y buscar (*zetein*), o por la indecisión (*amechanein*) entre el asentimiento y la negación. Así, hay claramente una diferencia entre los aspectos eféctico y aporético del escepticismo que se confunden en el escepticismo moderno, como bien

5. Por ejemplo, el *De la Sagesse* de Charron, cap. XII: "Se maintenir en vraie tranquilité d'esprit: le fruit et la couronne de sagesse". Agradezco a mi colega José Raimundo Maia Neto esta y otras referencias que mucho me ayudaron en el desarrollo de este trabajo.
6. Esta distinción es una mera conveniencia. Sin duda en el desarrollo del pensamiento moderno las dos corrientes se confunden en muchos aspectos.
7. Por ejemplo, el contemporáneo de Descartes, Mersenne, afirma en su obra *Les vérites des Sciences contre les Sceptiques* (1625) que el hombre sano no puede ser un escéptico porque hay cosas de las que no se puede dudar (véase Popkin, 1985).
8. Véase "David Hume: His Pyrrhonism and his critique of Phyrrhonism" in R. Popkin (1980).
9. Sobre la noción de *diaphonia* véase Barnes (1990).

se ve que la duda no ocupa el lugar central en el escepticismo clásico.

El principio básico (*arche*) del escepticismo clásico es la oposición (*antikesthai*) a cada proposición (*logos*) de una proposición equivalente y contraria. Esto provocaría el fin de la actitud dogmática por imposibilidad de elegir entre la proposición verdadera o correcta. Se puede decir entonces que es la *diaphonia* y la consecuente *aporia* que conducen a la *epoche*, la cual a su vez lleva a la *ataraxia*. La *epoche* no es así propiamente la duda, en el sentido de vacilación o de búsqueda, sino el reposo, *stasis dianoias* (H.P. I, 10). Aún en los casos en que el reposo no es completo, la *epoche* tiene sus efectos terapéuticos.[10]

Así se puede decir que los tropos y las fórmulas son el remedio. La *epoche* es el efecto de la cura y la *ataraxia* el estado en que se encuentra la persona que se curó.

Lo que no se encuentra en el escepticismo moderno después de Montaigne es precisamente la *ataraxia*. Los tropos ya no se consideran remedio y la *epoche* se interpreta de modo diferente. Para Descartes, por ejemplo, la duda también es un principio, en verdad el primero de los principios de su método -"no aceptar nada como verdadero que no sea claramente reconocido como tal" (*Discurso del Método*, parte II), y también, "debo proceder alejando todo aquello sobre lo que se puede suponer la menor duda" (*Meditaciones*, II). Pero la duda funciona como un modo de poner a prueba las pretensiones de conocimiento. Por lo tanto, es esencialmente una actividad de cuestionar y criticar y pierde con esto el sentido de reposo y tranquilidad a que puede conducir en el escepticismo clásico. Según Williams (1986, p.119), "el escéptico antiguo empieza como alguien que duda pero no termina como tal. La capacidad del escéptico para la suspensión del juicio (*epoche*) es el remedio para la duda, y no un medio de inducirla". Sin embargo, la salida del escepticismo para Descartes se realiza primero por medio de la evidencia del *cogito* y después recurriendo a las ideas innatas, especialmente a la idea de Dios como Ser Perfecto. El escéptico moderno, en sentido cartesiano, empieza como alguien que duda pero termina como alguien que conoce.

La *corriente ética* no se preocupa tanto de establecer los fundamentos del conocimiento y de la ciencia, sino de la posibilidad de establecer los principios prácticos que pueden guiarnos en la vida. El objetivo principal parece ser entonces el conocimiento de la naturaleza humana, o

10. "El que suspende el juicio no puede evitar totalmente las perturbaciones naturales como el dolor, pero puede soportarlas mejor" (*Contra los éticos*, 150-151).

sea, el autoconocimiento como capaz de revelar estos principios desde su origen. Montaigne puede ser considerado el punto de partida de esta corriente que está, en este sentido, próxima del escepticismo clásico. Hay, no obstante, algunas diferencias básicas, especialmente en su desarrollo en el período moderno.

En verdad, Montaigne es muy explícito en manifestar claramente que su objetivo no es la ciencia -"l'étude que je fais, duquel le sujet est l'homme" (apud Jeanson, 1951), y "mon métier et mon art, c'est vivre" (id.). Pero esta investigación de la naturaleza humana revela de inmediato sus límites y su fragilidad. En la filosofía moderna, por tanto, el escepticismo es una consecuencia de la imperfección humana y la duda es una señal de esta imperfección (cf. Descartes, *4a. Meditación*).

El reconocimiento de la fragilidad humana hace que sea necesario recurrir a Dios, o sea, a un Ser perfecto, trascendente, para superarla. Contrariamente al escepticismo clásico, la concepción moderna es que no se puede obtener la tranquilidad desde que se tiene conciencia de los límites y fragilidades de la naturaleza humana, sino que se debe buscar un modo de superarlos y la fe es la única posibilidad.

Se puede decir que la introducción de la problemática religiosa en el contexto de la discusión escéptica desde Montaigne provoca un cambio radical en la concepción del escepticismo como terapia, y en lugar de la terapia se encuentra ahora algo mucho más fuerte, la idea de salvación por la fe. [11] Pascal y Kierkegaard son probablemente los mejores ejemplos de esto, entre muchos otros no tan conocidos. Este nuevo tipo de escepticismo característico del pensamiento moderno se llamó precisamente "fideísmo". [12]

Sin embargo, para Pascal, así como para Kierkegaard, es de hecho imposible encontrar la tranquilidad en la fe. No podemos jamás estar seguros de la salvación, no podemos tener una señal positiva de Dios. Dios es ahora lo que Pascal llamó "le Dieu caché". [13]

Esta es también la principal fuente de la *angst* en Kierkegaard (cf. Cohen, 1988). El hombre siempre sentirá esta "perturbación existen-

11. Hay en la tradición cristiana un "ministerio de la cura". Cristo tenía el poder de curar a los enfermos y transfirió este poder a los apóstoles por la imposición de las manos. En principio todo hombre de fe es capaz de curar, porque es Cristo el que cura por su intermedio.

12. R. Popkin (1979) fue el primero en emplear el término "fideísmo" en este sentido en su interpretación de la influencia de la problemática religiosa en la formación del pensamiento moderno. Véase también Penelhum (1986).

13. Esto corresponde a la influencia de la ética de los Jansenistas en Pascal. El hombre

cial", porque aún teniendo fe no puede estar seguro de su salvación.

En el sentido de lo que podemos llamar "escepticismo existencial" no se puede recuperar la inocencia, ya que aquellos que se salvan no recuperan la inocencia aunque son redimidos. Para Pascal y para Kierkegaard, aunque es posible que seamos elegidos por Dios, no podemos saberlo.

Como para Hume no es posible recurrir a la fe, por lo tanto es la propia naturaleza humana la que debe tomar el lugar de la razón y de la ciencia cuando estas son impotentes. Son las creencias que la naturaleza nos impone las que finalmente nos guían. Según Hume, como hemos visto, la ansiedad es consecuencia de la duda y puede ser superada por la naturaleza. Es lo que dice un muy conocido pasaje del *Tratado de la Naturaleza Humana* (I, sec.VII): "Most fortunately it happens, that since reason is incapable of dispelling these clouds, nature herself suffices to that purpose, and cures me of this philosophical melancholy ...".

III

Creo que en la filosofía analítica contemporánea se encuentra una versión de la concepción de la filosofía como método terapéutico que está más cerca del escepticismo antiguo en su búsqueda de un modo de disolver las perplejidades filosóficas y de alcanzar la tranquilidad, y más alejada de la tradición moderna de Descartes y Leibniz, Pascal y Kierkegaard, en que la duda es una señal de la imperfección o una enfermedad de la razón y no puede traernos tranquilidad.

Un examen de determinados aspectos de la obra de Wittgenstein en la segunda fase de su pensamiento es tal vez el mejor modo de evidenciar esto, mientras que hay otros filósofos también en la tradición analítica representativos de esta concepción de escepticismo terapéutico, por ejemplo, John Wisdom. [14]

Creo que hay muchos puntos comunes entre estos filósofos de la tradición analítica y la solución de Hume para la superación del escep-

no puede salvarse ni por sus obras ni por sus actitudes, porque esto sería hacer un trueque, un comercio con Dios. Solamente la gracia divina ("la grâce efficace") puede salvarnos, y la gracia es por definición gratuita. La capacidad de curar -o mejor, de salvar- se encuentra fuera de nuestro alcance. Sólo Dios puede salvarnos. Esta es la idea de Pascal de "la grâce médicinale" que es "la grâce de rédemption".

14. Principalmente con sus "Philosophical Perplexities" (1936/7) y *Philosophy and Psychoanalysis* (1953).

ticismo. Tal vez, desde el punto de vista histórico, esto sea consecuencia de la influencia de Hume en la tradición analítica británica, pero no voy a examinar esto aquí.

Hay cuatro tópicos generales que son particularmente relevantes para la comprensión de las relaciones entre el escepticismo terapéutico antiguo y la filosofía analítica:

1) El contraste entre la perplejidad filosófica, la confusión, las perturbaciones y la paz de espíritu, la claridad, el reposo mental.
2) La idea de terapia o de método terapéutico.
3) La relación entre el logos escéptico y el método del análisis del lenguaje.
4) El recurso escéptico a la naturaleza, y la fórmula "guiarse por la vida" y el recurso a la experiencia común y al lenguaje ordinario en la filosofía analítica, así como la idea de "forma de vida" en Wittgenstein.

Una de las más importantes fuentes de inspiración del método de Wittgenstein puede encontrarse en los *Principios de la Mecánica* de Hertz. Cuando discute en este libro las dificultades para comprender el concepto de "fuerza" en la física de Newton, Hertz propone que en lugar de preguntar "¿qué es la fuerza?" y buscar una respuesta directa a esta pregunta (como en la búsqueda socrática de definiciones), lo que debemos hacer es solucionar el problema con una nueva formulación de la física de Newton sin emplear "fuerza" como concepto básico, diciendo: "cuando se alejen estas dolorosas contradicciones, la cuestión sobre la naturaleza de la fuerza permanecerá, pero nuestro pensamiento ya no perturbado, no se preocupará más por buscar respuestas a cuestiones ilegítimas". Según el biógrafo Monk (op.cit., p.446) este pasaje de Hertz era conocido prácticamente de memoria por Wittgenstein y le gustaba repetirlo muy frecuentemente como una buena descripción de su concepción de los problemas filosóficos y de la mejor manera de solucionarlos.

Algunos de los principales estudiosos de Wittgenstein (por ejemplo Baker & Hacker 1980) mantienen que sus críticas en este momento se dirigían principalmente a su antiguo maestro, Bertrand Russell, considerado dogmático por su concepción de la filosofía como un tipo de ciencia, por ejemplo, en el famoso capítulo llamado "El método científico en filosofía" en su obra *Nuestro Conocimiento del Mundo Exterior*.

Para Wittgenstein la filosofía tenía un sentido esencialmente práctico y no teórico. Las doctrinas filosóficas, especialmente las que consideran la filosofía como un tipo de ciencia, no son capaces de llevarnos a ningún lugar. Pero ¿por qué no? Básicamente porque no dan respues-

tas y no pueden dar respuestas a las preguntas que ellas mismas se plantean, lo que origina perplejidades y confusiones. Esto es lo que él llama "la influencia engañadora de la pregunta". El ejemplo muy citado es el de San Agustín sobre el tiempo. La pregunta "¿qué es el tiempo?" y el propio uso de la palabra tiempo nos engañan.

De hecho, Wittgenstein siempre estuvo en contra de la idea de que las teorías filosóficas y cualquier metateoría [15] en general podrían establecer los fundamentos de una ciencia o campo de conocimiento. En este sentido un buen ejemplo de lo que se podría considerar semejante a la indicación de una *diaphonia* es su posición sobre la discusión muy importante a comienzos de nuestro siglo sobre los fundamentos de la matemática en que hay teorías rivales como el *logicismo* (defendido por Frege y Russell), el *formalismo* (defendido por Hilbert) y el *intuicionismo* (defendido por Brouwer y Weyl). Wittgenstein pensaba que estas tentativas no podrían tener éxito y decía que la solución sería abandonar la búsqueda de los fundamentos -"la matemática no necesita de fundamentos, buscarlos es como pretender que el dibujo de la roca sea el apoyo del dibujo del castillo". Lo mismo es válido para todas las ciencias. Dice Wittgenstein en *Sobre la Certeza*: "en la base de creencias bien fundamentadas se encuentran creencias que no tienen fundamentos" (se. 235) y "la dificultad es reconocer que nuestras creencias no tienen fundamentos" (sec. 166). [16]

La filosofía no tiene por tanto una función metateórica o de fundamentación, su función debe ser precisamente *terapéutica* [17] (*Investigaciones Filosóficas*, par. 133); o sea, es un método para la disolución, y no para la solución, de problemas filosóficos, y esto resulta en una visión más clara de las cosas, de lo que tenemos delante de nuestros ojos pero no podemos ver. No podemos ver porque buscamos algo más allá, una explicación, o la esencia de las cosas. Las teorías filosóficas que buscan darnos explicaciones sobre la naturaleza de la realidad son responsables por los enigmas y las confusiones que nos perturban, son la causa

15. "We may not advance any kind of theory", (*Philosophical Investigations*, par. 109).
16. En *Sobre la certeza* (*On Certainty/Ueber Gewissheit*) que reune sus últimos escritos y que consiste en la discusión de los argumentos de Moore contra el escepticismo, Wittgenstein critica el escepticismo pero está claro que lo que considera es lo que llamé escepticismo epistemológico de la tradición moderna, y no el escepticismo clásico con sus preocupaciones prácticas como he intentado mostrar.
17. Sobre la noción de *terapia* en Wittgenstein y sus relaciones con las terapias psicológicas de comienzo del siglo, incluso el psicoanálisis de Freud, véase Crittenden (1970) y Burr (1980).

de la perplejidad: "un problema filosófico tiene la siguiente forma: no sé qué camino seguir" (*Inv. Fil.* par. 123).

El método puede ser ilustrado por innumerables pasajes de las *Investigaciones Filosóficas* en que ocurren ejemplos de juegos de lenguaje que Wittgenstein imagina y propone que imaginemos, contrastándolos con concepciones que se encuentran en las teorías tradicionales del significado, de los estados mentales, etc. Así es que cuando en las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein propone: "Ahora piensen en el siguiente uso del lenguaje ... (par.1), o "Imaginemos un lenguaje ... (par. 2), esto se puede entender como una invitación para que cambiemos nuestro modo habitual de pensar [18], para que hagamos un ejercicio de pensamiento, adoptando una visión alternativa que debe producir una mayor claridad.

El carácter terapéutico del método consiste en hacernos ver las cosas de modo claro y de hacernos abandonar la búsqueda incesante de definiciones y explicaciones: "El verdadero descubrimiento es el que me permite parar de hacer filosofía cuando yo lo quiero. La que puede traer paz a la filosofía, para que no se perturbe más con cuestiones que la ponen en cuestión" (*Inv. Fil.* par. 133). Alcanzamos entonces una forma de *ataraxia* por medio del método, un método para conseguir la claridad, o como dice Wittgenstein a su alumno Drury, "un verdadero lugar de reposo" (cf. Monk, 1991, pag. 297).

IV

Volviendo a nuestro punto de partida, ¿se puede recuperar la inocencia? Pero el concepto de inocencia tal vez posee una connotación religiosa muy fuerte; como vimos en la discusión del escepticismo moderno la religión se vincula al escepticismo y creo que debemos evitar esto. Una vez perdida la inocencia no se puede realmente recuperar, los culpables, esto es, los caídos -desde el pecado original de Adán solamente pueden ser perdonados o redimidos. No obstante, propongo volver al escepticismo antiguo y abandonar la metáfora de la inocencia, sustituyéndola por la metáfora de la enfermedad y de la cura que utiliza Sexto. El dogmático es un enfermo, pero se lo puede curar, y la terapia, el método terapéutico es capaz de restaurarle la salud, porque ni siquiera el escéptico más radical considera el dogmatismo como una enfermedad incurable.

18. "I have changed his way of looking at things" (*Inv. Fil.*, par. 144).

Con todo, hay algunos pasajes de Wittgenstein sobre la religión que nos muestran tal vez que él no está tan próximo del escepticismo antiguo como yo lo quisiera, y que en el sentido de la importancia de la experiencia religiosa también es hijo de su tiempo. Estos pasajes parecen contradecir mi conclusión anterior.

Voy a elegir para nuestra discusión algunos breves ejemplos de las *Conferencias sobre la creencia religiosa* (in *Lectures and Conversations*) y de los *Vermischte Bemerkungen* (en *Culture and Value*). En estos textos encontramos lo siguiente. Sobre la necesidad de creer en la resurrección de Cristo, dice Wittgenstein (apud Monk, 1990, p. 383):

> "Si no se cree en la resurrección entonces Cristo fue un maestro como cualquier otro, y no puede ayudarnos, y nos sentimos solos, como huérfanos, y tenemos que contentarnos con la sabiduría y la especulación."

Esto sugiere precisamente que para la salvación la sabiduría es insuficiente, es necesaria la fe. ¿Tenemos entonces un Wittgenstein fideísta, pascaliano? El mismo dice sobre la fe (*Culture and Value*, p.33):

> "La fe es lo que necesita mi corazón, mi alma, no mi inteligencia especulativa, porque es mi alma, con sus pasiones, casi se puede decir con su carne y sangre, la que se debe salvar, y no mi inteligencia abstracta. Se puede decir, que solamente el Amor puede creer en la Resurrección y hacer posible la Redención".

Pero al mismo tiempo Wittgenstein no se consideraba un hombre religioso en el sentido general. El dice: "no soy un hombre religioso pero no puedo evitar considerar todos los problemas desde un punto de vista religioso". Incluso sobre esto hay un pasaje admirable (*Culture and Value*, p. 73):

> "Una persona que compra los equipos para caminar en la cuerda floja no me impresiona hasta que de hecho camine en la cuerda floja, como un equilibrista. El pensador religioso sencillo es como alguien que camina en la cuerda floja. Esto parece imposible, casi como si estuviera sin apoyarse en nada, pero de hecho es realmente posible caminar en la cuerda floja. Pero no para todos".

¿Cuál es la consecuencia de esto para mi conclusión? Yo quería

interpretar a Wittgenstein como más próximo del escepticismo antiguo que del moderno y estos pasajes parecen contradecirlo. Pero aun creo que mi interpretación es posible si podemos separar estos pensamientos más personales sobre la religión de sus escritos filosóficos y logramos ver que su filosofía, como lo intenté mostrar realmente, nos autoriza a una interpretación más próxima del escepticismo clásico. Pero, hacer esta separación ¿no sería practicar un tipo de aislamiento (*insulation*)?

Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro

ABSTRACT

My objective in this paper is threefold: 1) to examine the classical skeptic view that dogmatism is an illness and philosophy consists in a therapeutic method aiming to cure it, thus restoring tranquility; 2) to analyze briefly a change in this view ocurring in modern philosophy, leading to the idea that skeptical doubt brings disturbance, and that skepticism itself is an illness that must be cured; 3) and, finally, to consider contemporary analytical philosophy, mainly with Wittgenstein, as adopting a view of philosophy as a therapeutic method similar in many ways to classical skepticism.

BIBLIOGRAFIA

Baker, G. & P.M.S. Hacker (1980) *Wittgenstein: Meaning and Understanding*, Blackwell, Oxford.

Barnes, J., "La Diaphonia Pyrrhonienne" en Voelke (1990).

Burnyeat, M. (1980) "Can the Skeptic live his Skepticism?", in M. Schofield, M. Burnyeat & J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford, Oxford University Press.

Burr, R.L. (1980) "Wittgenstein's Philosophical Therapy and Philosophical Psychoterapy", in *Languaje, Logic and Philosophy*, Procedings of the 4th International Wittgenstein Symposium, Vienna, Ed. Hölder- Pichler - Tempsky.

Caujolle-Zaslawsky, F. (1982) "La Méthode des Sceptiques Grecs", *Revue Philosophique*, 2, 1982, pp. 371-381.

Charron, P. *De la Sagesse.*
Cohen, A. (1984) "Sextus Empiricus: Scepticism as a Therapy", *The Philosophical Forum*, XV, 4, pp. 405-424.
Cohen, A. (1988) "Scepticism and Angst: The Case of David Hume", *Manuscrito*, XI, 2, pp. 49-66.
Crittenden, C. (1970) "Wittgenstein on Philosophical Therapy and Understanding", *International Philosophical Quarterly*, nº 4.
Frede, M. (1987) "Philosophy and Medicine in Antiquity", in *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
Jeanson, F. (1951) *Montaigne*, coll. Ecrivains de toujours, Paris, ed. Seuil
Long, A.A. & D.N. Sedley (1989) *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge Univ. Press vol.2.
Maia Neto, José Raimundo (1990) "Hume and Pascal: Pyrrhonism vs Nature", *Hume Studies*, XVII.
Monk, Ray (1990) *Wittgenstein: The Duty of Genious*, London, Jonathan Cape.
Montaigne, Michel de (1962) *Apologie de Raymond Sebond*, Paris, Gallimard.
Nussbaum, M. (1991) "Skeptic Purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism", *Journal of the History of Philosophy*, vol.29, nº4.
Olaso, E. de, (1984) "Leibniz y el Escepticismo", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, X, 3, pp.197-229.
Pascal, B. (1950) *Oeuvres*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade.
Penelhum (1986) "Sceptics, Believers and Historical Mistakes" *Synthese*, 67.
Popkin, R. (1965) "The High Road to Pyrrhonism", *American Philosophical Quarterly*.
Popkin, R. (1979) *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, 3rd. ed. Los Angeles, University of California Press.
Popkin, R. (1980) *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego, Austin Hill Press.
Popkin, R. (1985) *Ceticismo*, Niterói, RJ, EDUFF.
Sextus Empiricus, *Works*, Trad. G, Bury, London, Heinemann.
Voelke, André-Jean (1990) "Soigner par le logos: la thérapeutique de Sextus Empiricus", in *Le Scepticisme Antique*, Actes du Colloque International sur le Scepticisme Antique, *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 15.
Williams, M. (1990) "Descartes and the Metaphysics of Doubt", in A. O. Rorty (ed.) *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley & Los Angeles, Univ. of California Press.
Wisdom, J. (1936/37) "Philosophical Perplexities", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 37.
Wisdom, J. (1953) *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, Blackwell.
Wittgenstein, L. (1966) *Lectures and Conversations*, ed. C. Barret, Oxford, Blackwell.
Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell.
Wittgenstein, L. (1975) *On Certainty/Ueber Gewissheit*, Oxford, Blackwell.
Wittgenstein, L. (1980) *Culture and Value/Vermischte Bemerkungen*, Oxford, Blackwell.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, Nº 1 (Otoño 1993)

NOTAS

DESCRIPCION Y VALORACION EN TEORIAS CLASICAS Y CONTEMPORANEAS DE LA DEMOCRACIA

Ambrosio Velasco Gómez

Una característica importante de las teorías políticas es que sus conceptos claves son al mismo tiempo descriptivos y evaluativos. Esto es, el significado de los conceptos claves de las teorías políticas caracterizan empíricamente su referente y al mismo tiempo connotan ciertas apreciaciones de aceptación, recomendación, cuestionamiento, crítica, rechazo, etc.

Los conceptos descriptivo-evaluativos confieren a las teorías a las que pertenecen un carácter necesariamente normativo e ideológico. Las teorías políticas por su propia naturaleza conceptual no pueden ser valorativamente neutrales y meramente fácticas, sino que siempre involucran juicios evaluativos y argumentos persuasivos tendientes a influir en los valores, actitudes y creencias fundamentales de las sociedades.

Este trabajo se propone analizar dos distintas teorías de la democracia a fin de elucidar e ilustrar el funcionamiento de los conceptos descriptivo-evaluativos. En la primera parte se discutirá brevemente la noción de conceptos descriptivo-evaluativo, que propone Quentin Skinner a partir de algunas tesis del emotivismo ético (Stevenson) y de la filosofía del lenguaje ordinario (Austin y Searle). En el segundo apartado se presentarán dos teorías de la democracia, la concepción de J.J. Rousseau, por un lado, y otra que en abierta oposición a las teorías políticas clásicas de la democracia como la de Rousseau proponen politólogos empiristas como Bernard Berelson.

I. *Los términos descriptivo-evaluativos*

Diferentes teorías filosóficas del lenguaje reconocen que algunos conceptos tienen una doble función: por un lado describen propiedades

de objetos o estado de cosas y por otro expresan connotaciones evaluativas sobre ellos. Charles L. Stevenson, por ejemplo, considera que la mayoría de las palabras tiene tanto significado emotivo como descriptivo, por lo que es difícil establecer una clara demarcación entre expresiones lingüísticas fácticas y valorativas. Para Stevenson, "el significado emotivo de un signo es una disposición para evocar determinadas actitudes" [1], mientras que "el significado descriptivo es su disposición para afectar el conocimiento". [2]

Desde otra perspectiva menos positivista y más afín con la filosofía del lenguaje del viejo Wittgenstein, autores como Austin y Searle han distinguido en los actos de habla (speech acts) diferentes tipos.[3] Entre éstos nos interesa destacar los actos locucionarios y los ilocucionarios. Los actos locucionarios son aquellos en los que se usa una expresión para comunicar un cierto significado (sentido y referencia), mientras que los actos ilocucionarios se refieren al tipo de acción que de hecho se ejecuta al utilizar la expresión de cierta manera cuando se intenta comunicar algo. Por ejemplo cuando un líder obrero, en una situación de ajuste económico afirma que "el salario real de los trabajadores ha disminuido", no sólo está describiendo una tendencia de los salarios, sino también está ejecutando los actos ilocucionarios de *oponerse* a una política económica, *denunciar* sus consecuencias injustas y *exigir* su corrección.

Quentin Skinner ha vinculado las tesis de C.L. Stevenson [4] sobre el significado descriptivo y emotivo de los términos con la teoría de los actos ilocucionarios de Austin. Skinner considera que el sentido descriptivo y emotivo que convencionalmente se le imputa a conceptos claves en las teorías políticas permite realizar en determinadas circunstancias ciertos tipos de actos ilocucionarios y no otros. Así por ejemplo

1. Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, Yale University, 1944, p.60 (la traducción es mía).
2. *Ibidem*, p.70.
3. J.L. Austin, distingue tres tipos de habla: "actos locucionarios, actos ilocucionarios y actos perlocucionarios". Cfr. J.L. Austin, *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press, 1975, pp. 94-132. J.R. Searle tiene otra clasificación de actos de habla, pero coincide con Austin en los actos ilocucionarios y los perlocucionarios. (Cfr. J.R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, cap. 2).
4. Además de las múltiples referencias y reconocimientos de Skinner sobre Austin, también explícitamente reconoce la relevancia del emotivismo ético y en particular la noción de C.L. Stevenson sobre los términos descriptivo-evaluativos (Cfr. Quentin Skinner "Some problems in the analysis of political thought and action" in James Tully (ed.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton (N.Y.), Princeton University Press, 1988, p.111.

el sentido valorativamente positivo de "democracia" en la expresión "X es un régimen democrático", permite realizar el acto ilocucionario de *aprobar* y *defender* la legitimidad del régimen en cuestión. En suma, Skinner considera que el sentido descriptivo y evaluativo de los términos claves acota el tipo de actos ilocucionarios que pueden ejecutarse al utilizar esos términos, así como delimitar las circunstancias en las que pueden utilizarse.

Con base en estas consideraciones, Quentin Skinner ha propuesto una metodología de análisis de textos para elucidar las intenciones primarias que un autor tuvo al escribir su texto, a partir de las manipulaciones del sentido de los conceptos claves, y así poder determinar de una manera objetiva cuáles fueron los actos ilocucionarios que efectivamente realizó el autor al escribir su obra.[5] A su vez la elucidación de los actos ilocucionarios permite, según Skinner complementar el sentido de los conceptos e interpretar de manera más cabal el significado de los textos de teoría política. Desde esta perspectiva, Skinner concibe las teorías políticas como actos de habla que no sólo se proponen dar cuenta de acontecimientos políticos sino también y sobre todo, a través de los conceptos evaluativo-descriptivos, intentan persuadir a su auditorio de adoptar, afianzar, cuestionar, criticar o cambiar ciertas actitudes, valores o creencias básicas.[6] Así pues, para Skinner los conceptos fundamentales de las teorías políticas son conceptos descriptivo-evaluativos (appraisive terms) y las teorías políticas que se constituyen sobre estos términos son fundamentalmente discursos ideológicos con determinados fines persuasivos.

II. *La concepción de la democracia en Rousseau*

Rousseau es considerado como uno de los principales autores de la teoría de la democracia participativa.[7] Desde este punto de vista la democracia no se reduce a mera representatividad electoral y competencia entre partidos políticos, sino que requiere una continua y directa participación de todos o la mayoría de los ciudadanos en las decisiones del estado. Por ello, *El Contrato Social* es considerado como "la biblia de

5. Cfr. Quentin Skinner, "Motives, intentions and interpretations", in J. Tully, *op. cit.* Para una crítica a la interpretación de Skinner sobre Austin, especialmente en lo referente a la identificación de intenciones primarias y actos ilocucionarios, ver en este mismo libro el artículo de Keith Graham, "How illocutionary descriptions explain?".
6. Cfr. Quentin Skinner, "Some problems in the analysis of political thought and action", en J. Tully, *op. cit.*, pp.110-113.
7. Cfr. C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, cap. 2.

los demócratas".[8]

Uno de los temas centrales del *Contrato Social* de Rousseau es la legitimidad del estado. Para Rousseau el estado legítimo es aquél que se rige por leyes. Las leyes son la expresión de la "voluntad general", considerada ésta como un resultado del contrato social, en virtud del cual las voluntades particulares de los individuos se convierten en una voluntad única. La voluntad general reside en todos aquellos hombres que aceptan el contrato social y que en su conjunto se denominan "soberano". En este contexto, el "estado" es el cuerpo político que emana del contrato social.

Para Rousseau, todo estado regido por leyes constituye una república, independientemente de su forma de gobierno. Así pues "república" y "estado legítimo" se refieren a lo mismo.[9] Solamente en un estado legítimo, en una república los hombres pueden ser libres, precisamente porque ser libre consiste en comportarse de acuerdo a sus propias leyes, y solamente en un estado gobernado por leyes, en cuanto expresión de la voluntad general, los hombres se rigen por sus propias leyes.[10]

Así pues para Rousseau, una república es un tipo de estado, un estado legítimo y no una forma de gobierno. "Gobierno" para Rousseau refiere al ejercicio del poder ejecutivo por parte de una autoridad legítima, nombrada por el pueblo en su carácter de soberano, esto es, en su carácter de cuerpo político constituído por un pacto general.[11] En este contexto, una república puede adoptar una forma de gobierno democrático, aristocrático o aún, monárquico.

Rousseau define "democracia" como una forma de gobierno en la cual los ciudadanos, o la mayor parte de ellos están a cargo del poder ejecutivo:

> El soberano puede, en primer lugar, delegar las funciones de gobierno en todo el pueblo o en la mayor parte del mismo, de suerte que haya más ciudadanos magistrados que simples particulares. A esta forma de gobierno se le da el nombre de democracia.[12]

8. J.P. Plamenatz, *Democracy and Illusion*, Londres, Longmans, 1973, p. 7.
9. Cfr. J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, Libro II, cap. 6, p. 432. (Las citas y referencias en este trabajo están tomadas de Jean Jacques Rousseau, *Escritos de Combate*, edición preparada, traducida y anotada por Salustiano Maso, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1979).
10. De aquí resulta la expresión paradójica de Rousseau de que a quien rehuse obedecer la voluntad general, "se le obligará a ser libre" (Cfr. *Ibidem*, Libro I, cap. 7, p. 414).
11. Cfr. *Ibidem*, Libro III, cap. 1.
12. *Ibidem*, Libro III, cap. 3, p. 328 en la edición citada.

A partir de este concepto de democracia Rousseau define los otros dos tipos de gobierno: si el gobierno se restringe a un pequeño número de ciudadanos, se trata de una aristocracia, y si se restringe aún más a un sólo magistrado de quien todos los demás oficiales del gobierno obtienen su poder, se tiene entonces una monarquía.[13] Esta clasificación de formas de gobierno no es rígida, sino que admite graduaciones, dando lugar a un continuo, de tal manera que, entre democracia y aristocracia, por ejemplo puede existir una variedad de formas de gobierno.[14]

Es importante enfatizar que en la teoría de Rousseau los gobiernos de los estados republicanos varían en función exclusivamente del poder ejecutivo y no del legislativo. Rousseau considera que en toda república o estado legítimo el poder legislativo no puede ser delegado:

> No siendo la ley otra cosa sino la declaración de la voluntad general, es evidente que en el poder legislativo el pueblo no puede ser representado; pero puede y debe serlo en el poder ejecutivo, que no es sino la fuerza aplicada a la ley.[15]

El gobierno democrático es el mejor porque es el único en el que el interés y voluntad del gobierno son idénticos a la voluntad del soberano (pueblo). A medida que se restringe el número de ciudadanos que constituye el poder ejecutivo hay mayor riesgo de tergiversar la voluntad general expresada en las leyes, y por ello mayor riesgo de corrupción del estado.[16]

Rousseau considera que un gobierno democrático requiere de un territorio pequeño, simplicidad administrativa, igualdad económica y social, ausencia de lujo y sobre todo gran virtud entre los ciudadanos. Esta última es la condición necesaria y suficiente para todos los demás requerimientos.

La dificultad, sino imposibilidad, de que la mayoría de los ciudadanos de un estado practiquen constante e intensamente la virtud cívica que se requiere para un gobierno democrático, lleva a Rousseau a afirmar que la democracia es una forma de gobierno tan perfecta que solamente puede existir en un "pueblo de dioses" y no de hombres.[17] Lo más cercano a la democracia que es posible establecer es la aristo-

13. Cfr. Loc. cit.
14. "Formas de gobierno" es en este sentido un concepto comparativo y no clasificatorio en sentido estricto.
15. J.J. Rousseau, *op. cit.*, Libro III, cap. 15, p. 485.
16. Cfr. *Ibidem*, Libro III, cap. 4, p. 460.
17. Cfr. *Ibidem*, Libro III, cap. 4, p. 461.

cracia electiva, en la que los magistrados son electos por el pueblo con base en su sabiduría y honestidad.[18] Pero aún en esta forma de gobierno cierto nivel de virtud cívica es indispensable para que los ciudadanos participen directamente en asambleas legislativas de manera autónoma y no como miembros o representantes de grupos facciosos. Tan pronto como los ciudadanos abandonan su participación directa y autónoma y se hacen representar en las asambleas legislativas, ellos pierden su libertad, y el estado su legitimidad, su carácter republicano.

III. *La teoría democrática de Bernard Berelson*

Las teorías de la democracia basadas en la virtud de los ciudadanos, como la de Rousseau, fueron criticadas duramente por los dominantes enfoques empiristas en la ciencia política, que desde los años 50's y 60's han constituído un "paradigma".[19] Autores como Bernard Berelson y Paul Lazarsfeld, entre otros, influídos por una epistemología positivista, consideraron que las teorías "clásicas" de la democracia no eran científicas sino meramente normativas. Esta afirmación la sustentaban con la tesis de que en los actuales "sistemas democráticos" los ciudadanos no tienen interés ni sienten la responsabilidad de participar directa y racionalmente en la vida política. Esto es, ante los ojos de los politólogos empiristas, las teorías de la democracia como la de Rousseau resultan falsas al contrastarlas empíricamente con naciones "democráticas" del presente, como la norteamericana de la posguerra, precisamente porque la condición fundamental que aquellas teorías exigían (la virtud cívica), no se cumple en la realidad:

> "Los votantes individuales en la actualidad parecen incapaces de satisfacer los requerimientos para un sistema democrático de gobierno en los términos establecidos por los teóricos políticos. Pero el sistema democrático satisface ciertos requisitos de una organización política funcional... Esto sugiere que las teorías clásicas están equivocadas al concentrar su atención en el ciudadano individual. Lo que estas teorías soslayan son ciertas propiedades colectivas que residen en el electorado como una totalidad y en el sistema político y social donde opera el electorado".[20]

Para Berelson las características esenciales de un sistema democrático se refieren básicamente a una distribución estadística "normal" en la que la gran mayoría del electorado se ubica alrededor de un valor medio entre los extremos de i) participación política-indiferencia, ii) ideología progresista-ideología conservadora, iii) consenso-discrepancias de actitudes, creencias y valores, iv) rigidez-flexibilidad de actitudes políticas y v) individualismo-colectivismo.

Gracias a estas características sistémicas, los regímenes democráticos pueden prescindir de aquellos rasgos esenciales que proponían las teorías clásicas de la democracia. Así, puede existir indiferencia y apatía política y, no obstante, subsistir y desarrollarse la democracia. Es más, cierto grado de apatía e indiferencia política entre el electorado es considerado no como un defecto, sino como un requerimiento para el funcionamiento de los sistemas democráticos, ya que una participación política generalizada puede producir el desquebrajamiento del "sistema".

IV. *Idelogía y retórica de las teorías sobre la democracia en Rousseau y Berelson*

Los usos del término democracia en J. J. Rousseau y en B. Berelson difieren radicalmente no sólo en su significado, sino también en los propósitos persuasivos de sus respectivos autores. Al tratarse de un término descriptivo-evaluativo, los diferentes usos del concepto involucran determinados compromisos ideológicos que se expresan a través de los actos ilocucionarios que cada autor realizó al usar el concepto de cierta manera. El uso del término democracia en Rousseau involucra una crítica a los regímenes políticos realmente existentes, mientras que en el caso de Berelson se busca una legitimación de los sistemas políticos de las sociedades capitalistas avanzadas. Estas opuestas intenciones se ponen de manifiesto al analizar las dimensiones descriptivas y evaluativas del concepto de democracia en los dos autores.

A fin de ilustrar las dimensiones de los conceptos descriptivo-

18. Cfr. *Ibidem*, Libro III, cap. 5.

19. Refiriéndose a estos enfoques empiristas, Sheldon Wolin afirma: "De una manera sorprendente, el movimiento conductista satisface la mayoría de las especificaciones de un paradigma exitoso según Kuhn: Ha llegado a dominar la mayoría de los Departamentos de Ciencia Política de todo el país ... los textos conductistas tienen una creciente presencia; y aún hay signos de que el pasado se reinterpreta para demostrar que la revolución conductista es la culminación de tendencias en la ciencia política, durante las últimas décadas. (Sheldon Wolin, "Paradigms and political theories", en Preston King y B.C. Parekh, *Politics and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 147).

20. B. Berelson y P. Lazarsfeld, *Voting*, Chicago, University of Chicago Press, 1954, cap. 14, p. 308. (La traducción es mía)

evaluativos y ubicar la teoría de Rousseau en el contexto del pensamiento político moderno, conviene hacer algunas comparaciones entre Rousseau, Hobbes y Locke.

Como se expuso en el apartado II, Rousseau sostiene un concepto fuerte y radical de democracia en cuanto que no sólo el poder legislativo, sino también el ejecutivo debe de estar en manos de la totalidad del cuerpo de ciudadanos. Este sentido descriptivo de democracia contrasta con el que le imputa Locke al término. Para Locke la "democracia perfecta" se caracteriza por el control de la mayoría del pueblo sobre el poder legislativo y por la elección popular de representantes para el ejercicio del poder ejecutivo.[21] Comparado con Rousseau, la "democracia perfecta" de Locke no es de manera alguna democracia, sino a lo mucho "aristocracia electiva". No obstante esta diferencia en el sentido descriptivo del término democracia, Rousseau y Locke coinciden en considerar a la democracia como una forma ideal y deseable de gobierno, en cuanto que es la mejor forma de asegurar la soberanía popular.

El sentido fuerte y radical de "democracia" que Rousseau sostiene no es nuevo. Hobbes imputa al término "democracia" un sentido descriptivo semejante: "Cuando el representante de la comunidad política es ... una Asamblea de todos los ciudadanos que se reunen, entonces se tiene una democracia o comunidad política popular".[22] Ya que para Hobbes el representante concentra todo el poder de la comunidad, en la democracia la asamblea popular ejerce el poder legislativo y el ejecutivo. No obstante que Hobbes y Rousseau coinciden en asignar un mismo sentido descriptivo a democracia, difieren en el sentido valorativo. A diferencia de Rousseau, Hobbes no considera a la democracia como una forma ideal de gobierno, ya que la preocupación fundamental de Hobbes no es la soberanía popular y la libertad política, sino la estabilidad del estado y la seguridad de los individuos y la democracia no es la mejor forma de procurar estos fines.

En suma, comparando a Rousseau con Hobbes y Locke, se tiene que Rousseau coincide con Hobbes en el sentido descriptivo de democracia, pero difiere con él en la connotación emotiva o valorativa del término; con relación a Locke, sucede exactamente lo inverso: hay una gran diferencia en el sentido descriptivo del término pero un acuerdo en su dimensión valorativa. En cada caso, el manejo de las dimensiones

21. Cfr. John Locke, *Second Treatise on Civil Government*, cap. X.
22. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin Books, 1968, cap. 19, p. 239. (La traducción es mía)

descriptivas y evaluativas de los conceptos claves determina la estrategia persuasiva que cada uno de estos autores se propuso desarrollar.

En el caso de Rousseau y Berelson, sus respectivas estrategias retóricas son radicalmente opuestas. Si bien ambos concuerdan en la dimensión valorativa del término, la discrepancia en el sentido descriptivo conduce a diferentes fines persuasivos: en el caso de Rousseau a la crítica de los gobiernos existentes, considerándolos no democráticos; y en el caso de Berelson la crítica al concepto fuerte de democracia de Rousseau y el cambio en el sentido descriptivo del término, conduce a una legitimación de regímenes políticos existentes, considerándolos como democráticos.

Más específicamente, en el caso de Rousseau, al comparar el sentido descriptivo de su concepto de democracia con la realidad política de su tiempo, se llega a la conclusión de que, no obstante la deseabilidad de esta forma de gobierno, en estricto sentido nunca ha existido una verdadera democracia, ni nunca existirá.[23] Se tiene pues que en el uso del concepto de democracia Rousseau establece una tensión entre la descripción de un orden ideal y el orden institucional realmente existente. En este sentido, el concepto de democracia constituye una utopía que sirve como modelo para enjuiciar críticamente los regímenes despóticos de su tiempo y denunciar la degradación de la vida ciudadana, a la que esos regímenes conducen.[24] Esta tensión entre la descripción de un orden político ideal y el orden institucional realmente existente es característica de los conceptos claves de las teorías políticas [25] y la forma en como cada autor la resuelve determina su intención ideológica y su estrategia persuasiva. En el caso Rousseau la consecuencia inmediata de esta tensión es una desilusión, e insatisfacción con

23. J.J. Rousseau, *op. cit.*, Libro III, cap. 4.
24. A este respecto Judith Shklar afirma que "el *Contrato Social* no se propone diseñar un plan para una sociedad futura, sino establecer un criterio para juzgar las instituciones existentes", (Judith Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 17).
25. Respecto a esta tensión Hanna Pitkin considera que: "El concepto de justicia comparte con otros muchos conceptos en el ámbito de la acción humana y de las instituciones sociales, lo que he llamado una tensión entre propósito e institucionalización, entre substancia y forma. Esta tensión es esencial en su funcionamiento en el lenguaje y es la fuente gramatical de ciertos problemas conceptuales acerca de estos términos" (Hanna Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley (California), University of California, 1972, p.187. De una manera análoga R. Koselleck afirma: "una 'sociedad' y sus 'conceptos' existen en una relación de tensión que es también característica de sus disciplinas académicas" (R. Koselleck, *Future Pasts*, Cambridge (Mass.), M.I.T. Press, 1985, p. 74. (Las traduciones son mías)

respecto a las organizaciones políticas existentes. Aparentemente, ante esta insatisfacción caben las alternativas de resignarse a vivir en regímenes no democráticos, o bien a mantener una lucha quimérica y quijotesca por establecer una democracia que, como la república de Platón, jamás verá la luz del sol. Rousseau, encuentra una salida a este dilema: una forma de gobierno que sin ser tan perfecta como la democracia, se asemeja a ella y es factible realizar. Esta forma de gobierno es la aristocracia electiva, que se caracteriza por que el poder ejecutivo se ejerce, no por una asamblea de la totalidad de ciudadanos, sino por representantes electos por ellos de acuerdo a criterios de sabiduría y virtud. Desde luego que, como en toda república o estado legítimo, el poder legislativo debe permanecer en la asamblea ciudadana sin que medie representación alguna.[26]

En realidad, la solución ofrecida por Rousseau sigue siendo una solución radical no sólo para su tiempo, sino también para el nuestro. Su aristocracia electiva, corresponde, como hemos visto, al concepto de democracia perfecta de Locke, y en el contexto contemporáneo resulta ser una forma de gobierno mucho más participativa que cualquier régimen denominado "democrático" en la actualidad.

La solución que ofrece Berelson a la tensión que se establece en las teorías clásicas de la democracia y los órdenes institucionales existentes difiere diametralmente de la solución de Rousseau. A partir de la crítica a las teorías clásicas, Berelson cambia drásticamente el sentido descriptivo de "democracia" a fin de adecuar la teoría a los datos empíricos que caracterizan las organizaciones políticas de las sociedades capitalistas desarrolladas (como la norteamericana). El cambio consiste, como hemos visto, en eliminar los requerimientos de virtud cívica y sustituirlos por rasgos estadísticos del electorado y del sistema político como un todo.

Berelson cambia el sentido descriptivo de "democracia" adecuando la teoría a la información empírica obtenida, confiriéndole, según él, un carácter científico. Sin embargo, este cambio conceptual tiene implicaciones ideológicas muy importantes. Al mantener el sentido evaluativo en términos positivos y al cambiar el descriptivo para adecuarlo a ciertas comunidades políticas, el acto ilocucionario que ejecuta consiste en legitimar y aprobar aquellos estados que, gracias al cambio conceptual operado, pueden considerarse como "democráticos". Lejos de mantener el carácter utópico y la fuerza crítica que el concepto de democracia tiene en teorías clásicas como la de Rousseau, Berelson y la mayoría de los politólogos empiristas nulifican esta función crítica en aras de una supuesta objetividad científica.

26. Judith Shklar observa que en diferentes obras el mismo Rousseau insistió en que "los principios del *Contrato Social* se podían reducir a dos: que la soberanía debe descansar en las manos del pueblo y que el gobierno aristocrático es el mejor (posible) de todos", *op. cit.*, p. 19.

En suma, la estrategia persuasiva que subyace en los reclamos cientificistas de Berelson se orienta a influir en las percepciones y actitudes políticas de los lectores, para que perciban como democrático el sistema político norteamericano y, en consecuencia, acepten, justifiquen y aun tomen como modelo para otras naciones a ese sistema.

Conclusiones

El análisis anterior muestra que el concepto de democracia es un concepto descriptivo-evaluativo, y por consiguiente no puede ser ideológicamente neutro y no valorativo. El uso de este tipo de conceptos necesariamente conduce a tensiones, entre su significado y el contexto institucional. La solución de estas tensiones en cada autor de teoría política imputa al concepto y a la teoría en su conjunto una determinada dirección persuasiva, una determinada retórica tendiente a influir en las actitudes, percepciones, creencias y valores del auditorio. En este sentido, todo autor al elaborar una teoría política define y acota la fuerza ilocucionaria de los conceptos claves que constituyen la teoría.

En el caso de los conceptos de democracia de Rousseau y Berelson, la dirección ideológica y los actos ilocucionarios correspondientes son diametralmente diferentes. En Rousseau, el manejo de las dimensiones descriptivas y evaluativas de 'democracia' apuntan hacia una crítica de los regímenes políticos existentes y exhorta a una transformación de la realidad, a fin de acercarse a un ideal democrático. Son precisamente la crítica a la realidad y la exhortación para el cambio lo que constituyen los actos ilocucionarios fundamentales que Rousseau realizó al escribir su teoría de la democracia. Por el contrario, el uso del concepto de democracia en Berelson apunta hacia una adecuación del concepto a la realidad política a fin de valorarla positivamente. Con ello, el acto ilocucionario que se realiza es uno de justificación, defensa y legitimación de los sistemas políticos realmente existentes.

La tesis de que en toda teoría política existe una estrategia persuasiva con fines ideológicos, no quiere decir que las teorías políticas se reduzcan a meras ideologías. Entrelazadas con tales estrategias existen también argumentos racionales, morales y evidencias empíricas que constituyen auténticos conocimientos. Lo que se desprende de esta

tesis, es más bien que las teorías políticas son complejos cuerpos de conocimiento que no sólo tienen la función de describir, explicar, y comprender la realidad política en términos objetivos, sino que además, el uso de los conceptos fundamentales para realizar estas funciones cognoscitivas necesariamente afecta a las creencias, actitudes y valores de los hombres y, consecuentemente, la realidad política misma.

Instituto de Investigaciones Filosóficas (México)

ABSTRACT

This paper discusses the valuative and descriptive functions of the concept of democracy in some classical and contemporary political theories. Based in Quentin Skinners interpretative methodology, I analyze the descriptive and evaluative meaning of 'democracy' as it is used by Hobbes, Locke, and specially J. J. Rousseau and B. Berelson. This analysis provides a characterization of the illocutionary force associated with each particular use of the term, as well as an elucidation of the author's ideological intentions in writing their respective democratic theories. Drawing from this discussion, I suggest at the conclusions that political theories are to be considered as complex bodies of beliefs that fulfill ideological as well as epistemic functions.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 1 (Otoño 1993)

KRIPKE Y LAS DESCRIPCIONES RIGIDAS *

Gonzalo Rodríguez Pereyra

Kripke dice:

> Supongamos que la referencia de un nombre es dada mediante una descripción o un cúmulo de descripciones. Si el nombre*significa lo mismo* que esa descripción o cúmulo de descripciones, no será un designador rígido. No designará necesariamente el mismo objeto en todos los mundos posibles, ya que otros objetos podrían haber tenido las propiedades en cuestión en otros mundos posibles, a menos (por supuesto) de que usásemos propiedades esenciales en nuestra descripción.[1]

En estas líneas Kripke implica que si una descripción designa mediante propiedades esenciales, es un designador rígido. Kripke convierte aquí el que una descripción designe mediante propiedades esenciales en condición suficiente de la rigidez de la descripción en cuestión. Para Kripke una propiedad esencial es una propiedad necesaria.[2] Un objeto posee una propiedad necesaria cuando se trata de una propiedad que el objeto no podría no haber poseído. Según Kripke, entonces, una descripción no rígida no puede designar mediante propiedades necesarias.

Creo que esto último es manifiestamente falso. Basta con que haya particulares que compartan al menos una de sus propiedades necesarias y no existan exactamente en los mismos mundos posibles para que las descripciones no rígidas, al menos algunas de ellas, designen

* Quiero agradecer a Juan Rodríguez Larreta, quien leyó una versión previa de este trabajo, por sus sugerencias y comentarios.

1. S. Kripke, *El Nombrar y la Necesidad*, Trad. Margarita Valdez, UNAM,1985, p. 64.
2. S. Kripke, op. cit., p. 56.

mediante propiedades necesarias. Supongamos que *vencedor de la batalla de Hastings* es una propiedad necesaria de Guillermo el Conquistador, es decir, que en todos los mundos posibles en que existe Guillermo, Guillermo vence en la batalla de Hastings. Si hay un particular distinto de Guillermo que tiene necesariamente la propiedad de ser *vencedor de la batalla de Hastings*, este otro sujeto es vencedor de la batalla de Hastings en todos los mundos posibles en los que existe. Tanto Guillermo como el otro vencedor de la batalla de Hastings no pueden pertenecer a un mundo en el que no sean vencedores en Hastings. De modo que la descripción definida el *vencedor de la batalla de Hastings* no refiere en todo mundo en que refiere a Guillermo, ni tampoco al otro que tiene necesariamente la propiedad *vencedor de la batalla de Hastings*, y esto significa que es una descripción no rígida, lo que, como se ve en el ejemplo, no implica que la propiedad mediante la cual designa sea una propiedad accidental. Supongamos que se fija la referencia de "Venus" como *el cuerpo celeste que aparece en tal fecha y a tal hora en tal posición en el cielo*, y que a Venus le fuera necesario aparecer en ese momento en esa posición en el cielo. Esto no haría que la descripción mediante la que se ha fijado la referencia de "Venus" fuera una descripción rígida, ya que en la hipótesis de que *aparecer en tal fecha y a tal hora en tal posición en el cielo* fuera una propiedad necesaria no hay nada que impida que hubiera otra cosa distinta de Venus que también tuviera esa propiedad, de modo que en algún mundo posible *el cuerpo celeste que aparece en tal fecha y a tal hora en tal posición en el cielo* no designaría a Venus, sino al otro cuerpo celeste; pero en ese caso la descripción *el cuerpo celeste que aparece en tal fecha y a tal hora en tal posición en el cielo* designaría mediante una propiedad necesaria por cuanto tanto Venus como el otro cuerpo celeste aparecen en ese momento en esa posición en el cielo en todo mundo posible en que existen.

En estos casos las descripciones son no rígidas porque no en toda situación contrafáctica designan al objeto que designan en el mundo actual. Es decir, no satisfacen el test intuitivo de la rigidez propuesto por Kripke.

Si el carácter esencial de las propiedades mediante las que designa una descripción no es condición suficiente de su rigidez, el carácter accidental de las propiedades de una descripción no es condición necesaria de su no rigidez. No es necesario que una descripción definida designe mediante propiedades accidentales para que sea rígida, es suficiente. No se puede pasar de la no rigidez de una descripción a la accidentalidad de las propiedades mediante las cuales designa, sí, en

cambio, de la accidentalidad de las propiedades mediante las cuales designa una descripción a su no rigidez.

Las propiedades necesarias son condiciones cualitativas necesarias de identidad de los particulares. Respecto de las propiedades necesarias, si un particular dado existe en determinado mundo posible, el particular en cuestión instancia esas propiedades. Es por ello que el objeto no puede existir sin esas propiedades. Ahora bien, así como se piensa en condiciones cualitativas necesarias de identidad, podría pensarse en condiciones cualitativas suficientes de identidad. Si una propiedad F es condición suficiente de identidad de un particular a, tenemos que en todo mundo posible en que F es instanciada, F es instanciada por a y sólo por a. Estas serían propiedades tales que en todo mundo posible en que son instanciadas, son instanciadas sólo por un particular y siempre por el mismo. Podrían llamarse "propiedades individualizadoras". De este tipo de propiedades puede decirse, respecto de un particular, que ningún otro particular podría haberlas poseído. En el caso de las propiedades necesarias podemos pasar del objeto a las propiedades, pero no viceversa; en cambio, en el caso de las propiedades individualizadoras podemos pasar de las propiedades al objeto, pero no viceversa. Esto debe quedar claro desde que una propiedad necesaria es tan distinta de una propiedad individualizadora como distinta es una condición necesaria de una condición suficiente. Las propiedades indvidualizadoras no tienen por qué ser también propiedades necesarias. Sólo en el caso de propiedades que son tanto condiciones necesarias como condiciones suficientes de identidad podemos pasar del objeto a las propiedades y de las propiedades al objeto.

En los ejemplos de Venus y Guillermo el Conquistador anteriormente expuestos, las propiedades mediante las cuales las descripciones designaban eran condiciones necesarias, pero no suficientes, de identidad. Estas descripciones resultaron ser no rígidas. Veamos ahora que tampoco son rígidas las descripciones que designan mediante propiedades que son condiciones suficientes, pero no necesarias, de identidad. En tanto propiedades individualizadoras tenemos que cualquiera sea el mundo posible en que son instanciadas, son instanciadas por el mismo particular. Pero si las propiedades individualizadoras en cuestión son además accidentales, no necesarias, tenemos que el particular no las instancia en todos los mundos posibles en que existe. Supongamos que *inventor de la imprenta* es una propiedad individualizadora de Gutemberg, es decir, es una condición cualitativa suficiente para ser

Gutemberg. Entonces, en todo mundo en que se inventa la imprenta, es Gutemberg quien lo hace; si, además, ser *inventor de la imprenta* no es una propiedad necesaria de Gutemberg, tenemos que hay mundos en los que existe Gutemberg y en los que no se inventa la imprenta (desde luego, los mundos en los que no existe Gutemberg son mundos en los que no se inventa la imprenta, pero esto depende de que *inventor de la imprenta* sea una condición cualitativa suficiente de ser Gutemberg y no de que no sea una condición cualitativa necesaria de ser Gutemberg). Entonces, el *inventor de la imprenta* es una descripción que, cuandoquiera que designe, designa a Gutemberg, es decir, en todo mundo posible en el que se satisface la descripción el *inventor de la imprenta, el inventor de la imprenta* es satisfecha por Gutemberg. Pero si bien en todo mundo en que refiere la descripción refiere a Gutemberg, no en todo mundo posible en el que existe Gutemberg la descripción refiere a Gutemberg, ya que *inventor de la imprenta* no es una propiedad necesaria de Gutemberg, y en los mundos posibles en que Gutemberg no inventa la imprenta porque se mantiene ocupado en otra cosa la descripción el *inventor de la imprenta* no refiere a Gutemberg porque no tiene referente.

Tenemos entonces que, dados un objeto y una descripción definida que lo designa mediante propiedades necesarias que no son condiciones suficientes de identidad del objeto, la descripción no es rígida, ya que hay mundos posibles en los que designa a otro objeto (es el caso de los ejemplos de Guillermo el Conquistador y Venus). Pero resulta también que, dados un objeto y una descripción definida que lo designa mediante propiedades que son condiciones suficientes de identidad, pero no propiedades necesarias, la descripción tampoco es rígida. En efecto, si bien en todo mundo en el que la descripción designa, designa al objeto en cuestión, no en todo mundo posible en el que el objeto existe, el objeto satisface la descripción (es el caso del ejemplo de Gutemberg). Quizás en relación a este tipo de descripciones sea más difícil visualizar su no rigidez, ya que en todo mundo posible en que designan, designan al mismo objeto, y si nos fijamos en lo que parece exigir Kripke para la rigidez de una descripción en el texto citado al comienzo -que las propiedades mediante las que designa la descripción sean poseídas por un único objetoa través de todos los mundos posibles- las descripciones que designan mediante propiedades individualizadoras accidentales serían rígidas. Pero estas descripciones no se adecuan a otra de las pautas de la rigidez ofrecida por Kripke: "...un designador designa rígidamente a cierto objeto si designa a ese objeto dondequiera que el

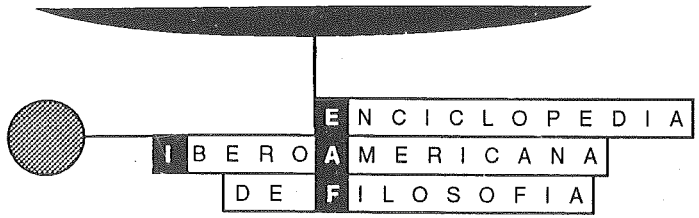
objeto exista..."[3] Por otra parte, basta considerar atentamente la situación de los nombres propios, paradigma kripkeano dè la rigidez, para ver claramente que las descripciones que designan mediante propiedades individualizadoras accidentales no pertenecen a la clase de los designadores rígidos. En efecto, tomemos como ejemplo el nombre propio Gutemberg. "Gutemberg" no sólo designa a Gutemberg en todo mundo posible en que designa, sino que también es un designador de Gutemberg en todos los mundos posibles en que Gutemberg existe. De este modo, vemos que una descripción es rígida sólo cuando designa mediante propiedades que son condiciones suficientes, pero también necesarias, de identidad. Ya que cuando las propiedades mediante las que designa una descripción definida son condiciones necesarias y suficientes de identidad tenemos que: a) en cualquier situación contrafáctica en que se satisfaga la descripción, es el mismo objeto el que satisface la descripción. Ninguna otra cosa podría haber tenido esas propiedades, ninguna otra cosa podría haber satisfecho la descripción (esto en cuanto las propiedades de la descripción son condiciones suficientes de la identidad del objeto designado por la descripción). b) En cualquier mundo posible en el que el objeto existe, el objeto tiene las propiedades en cuestión, o sea, satisface la descripción (esto en cuanto las propiedades de la descripción son condiciones necesarias de la identidad del objeto).

Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF

ABSTRACT

In this paper I examine a text of Kripke (belonging to *Naming and Necessity*) in which he assumes that the essential properties by means of which a description refers are sufficient conditions of its rigidity. I put forward two examples to show the falsity of this assumption. Then I examine the no-rigid character of descriptions referring by means of sufficient conditions of identity properties. The properties by means of which rigid descriptions refer must be both necessary and sufficient conditions of identity.

3. S. Kripke, op. cit., p. 56.



INSTITUTO DE FILOSOFÍA
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC. Madrid

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM. México

CENTRO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, CIF
Buenos Aires

TOMO 1: Filosofía Iberoamericana en la época del Encuentro

Editor: *Laureano Robles*

El pensamiento filosófico en España: *Laureano Robles*
La ciencia europea antes de 1492: *Cirilo Flórez Miguel*
El pensamiento náhuatl: *Miguel León-Portilla*
El pensamiento maya: *Mercedes de la Garza*
El pensamiento incaico: *María Luisa Rivara de Tuesta*
El pensamiento renacentista en España y América: *José Luis Abellán*
El proceso a la conquista de América: *Luciano Pereña*
Francisco de Vitoria: *Ramón Hernández*
Bartolomé de Las Casas: *Isacio Pérez Fernández*
Bernardino de Sahagún: *José Luis Rodríguez Molinero* y *Florencio Vicente Castro*
Filósofos humanistas novohispanos: *Mauricio Beuchot*
Concepciones de la historia: *Enrique Florescano*
La visión providencialista de la historia: *Elsa Cecilia Frost*
El pensamiento lógico: *Vicente Muñoz Delgado*

TOMO 2: Concepciones de la ética

Editores: *Victoria Camps*, *Osvaldo Guariglia*, *Fernando Salmerón*

Neoaristotelismos contemporáneos: *Carlos Thiebaut*
Kantismo: *Osvaldo Guariglia*
Axiología y fenomenología: *Ricardo Maliandi*
Etica y tradición escolástica: *José María G. Gómez-Heras*
Etica analítica en la actualidad: *Carlos S. Nino*
Intuición y análisis. Los orígenes de la filosofía moral analítica a partir de Moore y Wittgenstein: *Fernando Salmerón*
Etica comunicativa: *Adela Cortina*
Etica y marxismo: *Ramón Vargas-Machuca*
Etica y psicoanálisis: *Juliana González*
Etica neo-contractualista: *María José Agra Romero*
Utilitarismo: *Esperanza Guisán*
Vitalismo: *Fernando Savater*

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 1 (Otoño 1993)

RAWLS: PRINCIPIO DE AHORRO JUSTO Y JUSTIFICACION CONTRACTUAL

Claudio Amor

Entre los múltiples interrogantes que los filósofos morales se han formulado en referencia al modo como debemos comportarnos frente a quienes nos son extemporáneos, sólo uno ha ocupado a John Rawls: éste se limita a inquirir si las diversas generaciones tienen la obligación de contribuir con una cuota de ahorro a la tarea multigeneracional de erigir las bases materiales de una sociedad justa, y, admitido ello, en qué medida y en atención a qué clase de razones estaría compelida cada una a hacerlo. Siendo el indicado el propósito de la acumulación, Rawls alude a esta cuestión como a la del ahorro justo -calificación extendida al principio cuya legitimidad moral está en juego.

Examinaremos es esta nota la plausibilidad de la reconstrucción que Rawls ofrece de las condiciones bajo las que, para una visión contractualista como la que el autor sostiene, tendría que establecerse la aceptabilidad de un principio de ahorro justo (en adelante "PAJ").

1. Tratándose de un principio de justicia (en lo que sigue "PJ"), el de ahorro posee un carácter tal que su justificabilidad moral depende de su preferibilidad prudencial en las circunstancias de la posición original (de aquí en más "PO"). El hecho de que el PAJ concierna a las relaciones entre las personas diferentemente situadas en el tiempo torna imprescindible una especificación *adicional* de las estipulaciones que definen dicha situación -inicialmente diseñada para facilitar la derivación de PJ intrageneracionales (respecto de los cuales la localización temporal resulta irrelevante). La especificación requerida atañe a:

(a) el alcance -amplio o restringido- de la participación en la PO: ¿intervienen sólo individuos contemporáneos o se permite también el acceso a personas no coetáneas?

(b) el grado -mayor o menor- de autoconsciencia de los contratantes, determinado por referencia a:

i. Su mutua contemporaneidad o extemporaneidad.

ii. Su generación de pertenencia como personas reales (o, lo que en el contexto de discusión es equivalente, el nivel de desarrollo económico alcanzado por la sociedad en la que viven en carácter de tales).

iii. La ocurrencia o no en su sociedad de "circunstancias de justicia" (en lo siguiente "CJ") intrageneracionales -i.e., aquellas que hacen tanto posible como necesaria la cooperación involucrada en el ahorro y que, asumimos, no se identifican con las que se dan intergeneracionalmente[1] (aludiremos como "CJ1" y "CJ2" a las CJ intra e inter respectivamente).

(c) el peso que su sistema de preferencias otorga a la mayor o menor proximidad temporal de las satisfacciones.

(d) las reglas formales y de procedimiento que constriñen la elección del PAJ.

Como puede advertirse fácilmente, iii. está implicado en ii.: si las partes conocieran su generación de procedencia, entonces podrían determinar si en su sociedad se dan o no CJ2 (siempre que contaran con algún parámetro para verificar si la base material correspondiente a ella posee la suficiencia requerida para la realización plena de instituciones justas). Por la misma razón si ignoraran la ocurrencia de CJ2, desconocerían igualmente el nivel de desarrollo de su sociedad. En cambio, iii. no implica ii: es posible que los contratantes estén al tanto de la existencia de CJ2 sin que suceda otro tanto respecto de su generación de origen (sólo sabrían que su sociedad es tal que pertenece al grupo de aquellas en que rigen dichas CJ).

2. Rawls hace valer (explicita o tácitamente según los casos) cinco criterios de adecuación a los que deben ajustarse las condiciones a que conduzcan las decisiones tomadas en torno de a., b. c. y d. Estas condiciones tiene que ser tales que:

1. La no coextensibilidad de CJ1 y CJ2 se pone de manifiesto teniendo presente el sentido de ambos conjuntos de condiciones: en tanto CJ1 connota (en su dimensión objetiva) la existencia de una escasez moderada de recursos, CJ2 designa la ausencia de una base material suficiente para la vigencia efectiva de instituciones sociales justas. Pueden darse CJ1 sin que se den CJ2: ello ocurre una vez consumado el proceso de ahorro (que en esa instancia subsisten CJ1 se muestra en que para dar por concluida la acumulación no se requiere de una gran prosperidad ni menos de una superabundancia de bienes). Menos claro es que puedan verificarse CJ2 y no CJ1: cabría alegar que ellò es lo que sucede al comienzo de la serie intergeneracional -en que regirían condiciones de escasez (cuasi)absoluta. Mas si tal fuere el caso habría que dudar de que pudiese caracterizárselas como "circunstancias de justicia": la escasez extrema haría impracticable la cooperación y subsiguientemente el ahorro entendido como el resultado de un esfuerzo colectivo consciente.

A. Garanticen que el PAJ seleccionado provea un trato imparcial a todas las generaciones a las que se reclame ahorrar.

B. Sean constructivas, i.e., posibiliten la elección de *algún* PAJ -o, lo que es lo mismo, contrarresten la propensión a no ahorrar distintiva de agentes autorinteresados.

C. Promuevan la derivación de un PAJ operativo, efectivamente regulatorio de las pretensiones antagónicas de las generaciones.

D. Satisfagan un mínimo de verosimilitud, y

E. Excluyan de las deliberaciones factores no significativos desde el punto de vista moral.

3. Observemos de qué modo estos criterios, actuando conjuntamente, se resuelven, según Rawls, en la siguiente colección particular de condiciones:

(I) El requisito de verosimilitud desestima la participación de generaciones pasadas y futuras: la PO no es una asamblea de todas las personas que vivieron, viven o podrían vivir. Representarla de tal manera comportaría llevar la fantasía hasta un extremo tal que la concepción de "justicia como equidad" "dejaría de ser una guía natural de la intuición y carecería de un sentido claro"[2] ; a la par, configuraría una incongruencia con la tesis según la cual en cualquier momento es factible incorporarse a la PO simplemente razonando en conformidad con sus estipulaciones[3] -lo cual significa que el tiempo de ingreso es siempre el presente (ya que sólo en él puede razonarse de un modo u otro), y que el acceso es temporalmente abierto (puesto que en cualquier tiempo t se puede entrar -si y solamente si t es coextensivo con el período de vida del ingresante-: cualquier presente es t).

Hubin[4] ataca esta postura en base a un argumento de simetría: sostiene que las mismas razones de verosimilitud que bastan para rechazar la idea de una reunión multigeneracional justificarían descartar la de un cónclave de todas las personas actuales: ambas construcciones son fantasiosas (si no en igual grado, al menos en una medida tal que superan el límite de lo realista).

Hubin se equivoca: da por sentado erróneamente que de la tesis de que *sólo* las personas actuales participan en la PO se infiere que *todos* esos individuos intervienen. Pero Rawls rechaza expresamente esto último (y ello también por motivos de verosimilitud).

2. TJ, p.165.
3. op.cit., pp. 145-6; p.165.
4. JAFG, p.72.

Es difícil sopesar la admisibilidad de la posición de Rawls o la pertinencia de la objeción de Hubin sin disponer de una formulación menos elíptica del requerimiento de verosimilitud. Autor y crítico parecen contentarse con una imprecisa asociación entre verosimilitud y plausibilidad intuitiva. Creemos que es posible ofrecer al menos dos versiones de la noción de verosimilitud que respaldan el punto de vista de Rawls en detrimento del de Hubin, a saber:

a. La descripción de la PO tiene que sustentarse en creencias empíricas razonables.

b. Debe ser lógica o técnicamente posible confeccionar un registro completo de quienes, según el criterio de participación aceptado, intervengan en la reunión.

Una asamblea de personas actuales y futuras no satisfaría el requisito a.: la coexistencia de sujetos reales y posibles no podría ser establecida sobre la base de juicios fácticos razonables. Tampoco superaría este test un encuentro de individuos presentes y pasados.

c. generaría un resultado similar: así como es lógicamente imposible construir un listado de personas no nacidas (cuya existencia es hoy contingente), hay obstáculos técnicos insuperables para agotar la identificación de quienes ya han muerto (dificultades éstas que también desalentarían concebir a la PO como una asamblea de todos los que coexisten en determinado tiempo).

(II) Consideraciones de verosimilitud análogas a las que respaldan restringir la clase de participantes apoyan el que estos conozcan su recíproca contemporaneidad: los contratantes *saben* que integran la misma generación (comprendiendo por tal el conjunto de los que viven en el mismo tiempo -y no meramente los coetáneos de acuerdo con alguna pauta sociológico-cultural).

(III) La condición de trato imparcial da lugar a la supresión de todo conocimiento sobre la identidad generacional: si bien las partes se saben coetáneas, ignoran en qué lugar de la secuencia intergeneracional están situadas. Ello les impide alcanzar ventajas espureas sobre las generaciones que no participan del debate y les fuerza a tomar en cuenta sus intereses como si fueran los propios. En efecto: puesto que es equiprobable que ocupen cada lugar de la serie, actuarían imprudentemente si acordaran un PAJ ajustado a las conveniencias de una generación determinada: v.g., si decidieran liberar a G7 de toda obligación de ahorro, y fuera el caso que perteneciesen a G8 (o a cualquier otra que debiera resarcir la falta de aporte de la generación privilegiada), se expondrían a un sacrificio inaceptable para agentes autointeresados.

De esta suerte, aunque exista una única generación decisora, el velo de la ignorancia garantiza que se atienda debidamente el punto de vista de todas.

El ocultamiento de la generación de pertenencia obstaculiza una forma indirecta de PAJ "diseñado a medida". La misma resulta del hecho peculiar de que, a diferencia de lo que sucede con las CJ1, la ocurrencia o no de CJ2 en determinado tramo de la serie temporal depende de la resolución que tomen las partes acerca de la mayor o menor astringencia del PAJ (se da la paradoja de que potenciales sujetos normativos de un principio están en posición de determinar si ellos han de adquirir efectivamente ese carácter): si los contratantes conocieran su ubicación relativa en la referida secuencia, podrían manipular la elección de modo de eximirse de la carga del ahorro: bastaría con que optaran por un PAJ suficientemente riguroso como para incrementar el peso de las generaciones precedentes en una medida tal de ocupar el lugar de Gn (i.e., la primera generación que se beneficia de la acumulación sin necesidad de contribuir con ella).

Privar a las partes de la información aludida torna riesgosa la estrategia de "transferir hacia atrás" la obligación de ahorro (extremando su fuerza): ella podría volverse en contra -si el grupo que la empleara no lograra de todos modos librarse de la exigencia (y ésta llegase a ser más onerosa que lo que habría resultado de no utilizar la táctica).

(IV) ¿Debe permitirse a las partes conocer si en su sociedad se dan CJ2 (de la misma forma que sucede con las CJ1)? Descartado el que sepan que no se enfrentan a CJ2 (pues en tal caso ni se abocarían a la búsqueda de un PAJ ni, si lo hicieran, éste poseería obligatoriedad para quienes no participaran de ella mas cayeran bajo el alcance del principio por hallarse bajo CJ2), sólo caben dos posibilidades: 1. conocen que rigen CJ2, y 2. ignoran ese dato. Esta última eventualidad suscitaría en los contratantes una meta-discusión relativa a la conveniencia de razonar sobre la base de la suposición de que ocurren CJ2 (y, por ende, les cabe ahorrar) /i/ o de hacerlo asumiendo lo contrario (con lo que la construcción de una sociedad justa no les competería) /ii) -alternativa ésta que, siendo equiparable a la opción inicialmente desechada, despojaría de sentido a toda propuesta de ahorro (salvo con un efecto ilegítimamente retroactivo). Presumimos que este debate se inclinaría por i. El punto crítico de la resolución es la posibilidad de que la asunción elegida no se corresponda con la situación real en que se encuentre la generación decisoria: examinadas las cosas desde el punto de vista de los riesgos a que ésta se expondría en caso de que se verificara

dicha discordancia, se visualiza claramente que el peligro potencial de i. (dilapidar tiempo y energías discutiendo inútilmente sobre un PAJ que, removido el velo, se descubriría finalmente inaplicable) es infinitamente menor que el que se desprendería de ii. (perder las chances -crecientes a partir de G2- de participar de los beneficios derivados del ahorro -las que se reducirían a cero si no hubiese PAJ ni, subsiguientemente, tal ahorro).

(V) Las partes carecen de preferencia en el tiempo: para ellas, que una generación sea anterior o posterior resulta en sí mismo enteramente irrelevante para la decisión de si se le impondrá algún ahorro (o en qué proporción).

Rawls recurre aquí a dos argumentos:

1. La ubicación en el tiempo es un hecho moralmente arbitrario: debe evitarse que determine el contenido de un principio moral como el del ahorro justo. Ello se logra diseñando las PO de modo de que las partes estén exentas de preferencia temporal (naturalmente, éste es un razonamiento dirigido a quienes cuestionan la particular conformación de la situación contractual inicial expresada en la PO, más no uno que podrían usar las partes para justificar su falta de preferencia, o la elección de cierto PAJ -ya que ellas no apelan a consideraciones morales sino sólo de autointerés).

2. Atribuir a las partes preferencia en el tiempo impediría el acuerdo intergeneracional en torno de un PAJ efectivamente regulatorio. Supóngase que los contratantes examinan la eventualidad de integrar la quinta generación (G5) y que, para ellos, el presente es más importantes que el futuro -i.e. , que la situación de la sexta generación (G6)-: como miembros de G5 demandarán que no se les exija ahorrar en favor de G6 (o que sólo se les requiera un ahorro ínfimo). Las partes consideran luego qué reclamo formularían en caso de integrar G6: dado que el presente de G5 les parecerá menos importantes que el futuro de G5 -i.e., que su propio presente-, exigirían que se maximice su aporte de ahorro. Según se muestra, adoptar el punto de vista de dos generaciones bajo la presunción de la preferencia en el tiempo conduce a formular demandas contrapuestas sobre el ahorro requerido en cada etapa; a la vez, no habiendo razón alguna para preferir una demanda a la otra -ya que si se admite que el futuro es menos apremiante que el presente debe aceptarse igualmente que el presente lo será menos que el futuro (i.e., que un presente ulterior): la situación es simétrica-, sería imposible jerarquizar los reclamos encontrados. Se desembocaría en una egoísmo generacional general que frustraría la realización de instituciones justas.

(VI) La exigencia de que el PAJ seleccionado esté provisto de suficiente constructividad impone una serie de restricciones formal-procedimentales. Rawls menciona explícitamente dos. En primer término, estatuye un requisito de unicidad: todas las generaciones han de someterse al mismo PAJ. Expresado negativamente, esto comporta el rechazo de una solución pluralista al problema del ahorro -diversos PAJ de un mismo rango normativo válidos para distintos grupos de generaciones (en un caso extremo: un PAJ para cada generación). Dicha "solución" no sería propiamente tal: en caso de que los PAJ competitivos generaran reclamos antagónicos de ahorro (v.g., en los lindes de sus esferas de aplicación), no se dispondría de ningún principio de orden superior que permitiera jerarquizarlos (tales controversias se suscitarían inevitablemente en la situación de "un PAJ para cada generación" -estado de cosas equiparable al de un egoísmo general). No debe interpretarse esta estipulación de unicidad como el requerimiento de que la tasa de ahorro sea uniforme a lo largo de la secuencia intergeneracional: sólo se pretende que a través de ella se aplique el mismo programa de porcentajes (los que pueden variar).

En segundo lugar, Rawls reactualiza para el caso del ahorro la "compulsión del compromiso"[5] : las partes declaran de antemano su disposición a acatar el PAJ escogido aun cuando -vistas las cosas desde su perspectiva generacional egoísta- vaya en detrimento de su autointerés. La seriedad de esta declaración las lleva a morigerar la rigurosidad del PAJ: establecer una carga de ahorro muy pesada alentaría en quienes deban afrontarla una fuerte propensión a eludirla.

La apuntada necesidad de conferir un tratamiento equitativo a las generaciones tornaría "suficientemente natural" (en términos de Rawls) interponer en la elección del PAJ al menos dos de las "restricciones formales del concepto de lo justo" introducidas en ocasión de la búsqueda de PJ intra[6] . Se trata de las condiciones de universalidad y generalidad -convenientemente extrapoladas al ámbito intergeneracional. La primera prohibiría que en la formulación de un PAJ se utilizaran expresiones que denotasen a una generación determinada -con lo que se descartaría toda forma de egoísmo generacional radical (del tipo de "todas las generaciones han de ahorrar en beneficio de la mía")-, en tanto que la segunda prescribiría que el PAJ fuese válido para todas las generaciones con prescindencia de sus rasgos diferenciadores -lo que vedaría cualquier variante de egoísmo generacional privilegiado (a la

5. TJ, p.328.
6. Para un examen completo de estas restricciones, véase TJ, c.III, p.23.

manera de "todas las generaciones, con excepción de la mía, deben ahorrar").

Aun cuando la introducción de estas estipulaciones no bastara para identificar una solución única al problema del ahorro, permitiría depurar el espectro de opciones de concepciones egoístas que inevitablemente resultarían atractivas a personas que, a diferencia de lo que ocurría en el ámbito intra, poseen, en virtud de la atenuación del velo implicada en la "interpretación de tiempo presente", la capacidad de autoidentificarse (como grupo distinto de otros).

4. ¿Posee el precedente conjunto de condiciones la constructividad requerida? Y, en su defecto, ¿cómo podría ser modificado o completado de modo de que permita remover la aversión al ahorro que es dable suponer en personas racional-egoístas? Y de adicionarse premisas, ¿qué carácter tendrían?

Una postura corriente entre los comentaristas (y que en buena medida es alimentada por el mismo Rawls) sostiene que:

i. el listado original de condiciones no hace posible que se elija algún PAJ

ii.tal déficit se debe *exclusivamente* a la inoperatividad de la "interpretación de tiempo presente de ingreso" (en sí misma o tomada aisladamente del *corpus* teórico global de la "justicia como equidad"): ser y/o saberse coetáneas conduce a las partes a la decisión de no ahorrar -la que pondrían en práctica absteniéndose de pronunciarse sobre la cuestión en juego o adoptando el principio de que ninguna generación está obligada por razones de justicia a contribuir con la erección de una sociedad justa.[7]

(De i. y ii. se sigue) iii. si se quiere volver constructivas las condiciones de elección, *basta*, o bien abandonar la "interpretación..." -alterando II y/o III- o bien neutralizar sus efectos indeseables.

Comencemos con ii. Como Rawls hace explícito,[8] la "interpretación..." coloca a la generación decisora en una posición *asimétrica* respecto de sus antecesores: al elegir un PAJ aquella se autoimpone una obligación que éstas bien pudieron no haberse a su vez autoimpuesto. Si bien es factible que los antepasados haya ahorrado (en cumplimiento de un requerimiento moral como el del PAJ), *no es posible tener, dado el desconocimiento del nivel de desarrollo dado, garantía alguna de ello* -y, si ese aporte no ha existido, no es algo que se pueda modificar.

7. La primera opción se menciona en TJ, p.327; la segunda es aludida en TJ, p.167.
8. op.cit., p.327.

El conjunto de contratantes se enfrenta a la eventualidad de transformarse en el *primer sujeto de aplicación del PAJ* -i.e., a la posibilidad de que el sacrificio que haga -al adoptar un PAJ- no sea compensado por beneficios derivados de un ahorro pretérito (nada se soluciona imaginando que los antepasados han intervenido en otras posiciones originales: sus participantes muy probablemente han razonado de igual modo en referencia a generaciones aún más antiguas). El resto lo aporta el maximin: el peor resultado posible de la decisión de ahorrar -sacrificarse sin contraprestación- es más disvalioso que el peor resultado posible de la opción del no ahorro -no recibir nada pero sin dar nada a cambio.

De otro modo: aún suponiendo que las partes están suficientemente dispuestas a coparticipar en la empresa multigeneracional de ahorro (y el primer paso para concretar esa disposición es adoptar un PAJ), sólo materializarían esa colaboración si descontaran que los demás involucrados efectúan a su vez la suya; el hecho empero es que no cuentan con salvaguardias en relación con el pasado (es claro que si dispusieran de ellas, poco les importaría que las generaciones subsiguientes incumplieran su parte: ese sería asunto de quienes siguieran a éstas, no de ellas en cuanto agentes de la decisión). El problema no es estrictamente uno de seguridad, en el sentido de Sen: lo crucial aquí no es si las generaciones pretéritas han superado la tentación de evadir un principio que todos los grupos han previamente reconocido -ya que lo que está en juego precisamente es si tal principio ha de ser acordado- sino si han eludido el recurso expeditivo de desligarse de la tarea por realizar -sea dejando indeterminada la búsqueda de un PAJ, sea conviniendo en un principio de no ahorro.

Como se dijo, hay dos estrategias viables frente a este planteo: prescindir de la "interprestación..." -alterando II y/o III aún a riesgo de tornar inconvenientemente inverosímil el cuadro- o volverla de alguna manera compatible con la elección de un PAJ -eliminando la ausencia de garantías de que procedía la no constructividad señalada. Esto último puede intentarse o bien haciendo valer en el terreno de la justicia intergeneracional suposiciones incorporadas a la teoría rawlsiana antes, e independientemente, de abordarse el problema del ahorro /a/ , o bien agregando alguna estipulación nueva /b/.

De la táctica expresada en /a/ existen dos ejemplos: Hubin[9] remite a la compulsión del compromiso (que, según se vio, Rawls extrapola al dominio inter), la que daría seguridad de una fidelidad *unánime* (a

9. JAFG, p.76.

su parte, recoge el *status de teoría de obediencia total* que Rawls asigna a su concepción de la justicia, lo que rebatiría la presunción de que las infracciones a los PJ se dan regular o generalizadamente (y, por consiguiente, convertiría en harto improbable que *todas* o aún la mayoría de las generaciones pasadas hubiesen eludido ahorrar y, con ello, que el grupo decisor se topara con que no se le ha dejado nada).

En cuanto a /b/, es ilustrada por Rawls, quien aspira a salvar su "interpretación..." presumiendo que las partes han de acordar un PAJ "...sujetándose a la restricción de que *desean* que todas las generaciones hayan observado exactamente /el mismo principio/" [11] (el subrayado es nuestro).

Las defensas mencionadas en /a/ pasan por alto, creemos, el punto crítico del obstáculo planteado: lo que se cuestiona es si las partes tienen razones prudenciales suficientes para *seleccionar* un PAJ, *no para someterse a él una vez elegido*. Las dudas sobre el comportamiento de las otras generaciones alcanzan a su disposición a participar en la empresa de ahorro y deliberar acerca del reparto de sus cargas (si fuesen invitadas al cónclave o efectuasen el suyo propio) y no a su comportamiento como sujetos normativos del PAJ (el que está fuera de toda discusión a partir de las hipótesis a que se recurre en /a/).

Respecto de /b/, su debilidad radica, además de en su manifiesto status *ad hoc*, en que en una situación de inseguridad como aquella en que se encuentra la generación decisora, lo que se requieren son salvaguardias sobre el comportamiento de los otros, y un simple *deseo* referente a esta conducta no es susceptible de proveerlas.

Más allá de las deficiencias apuntadas, lo verdaderamente significativo es que todas estas maniobras están animadas por la idea de que la "interpretación..." (en su forma primitiva) es la *única* responsable de la decisión de no ahorrar: suprimir o corregir aquella bastaría para torcer ésta.

¿Es ello efectivamente así? La posición de Rawls al respecto no es del todo unívoca: a veces razona como si el origen de todos los males fuera la "interpretación..." y no se requiriese más que neutralizar sus consecuencias perjudiciales -sea mediante la imputación a las partes del deseo de cumplimiento universal, sea a través de la presuposición de que dichos agentes están inclinados a "promover el bienestar, al menos de sus descendientes inmediatos"[12] (de aquí en más nos referiremos

10. JBG, p.98.
11. TJ, p.154.
12. op.cit., p.154.

abreviadamente como "asunción motivacional" /AM/ a esta alteración o morigeración del estricto supuesto de autointerés incorporado a la descripción que el autor brinda inicialmente de la PO).

Empero, la apelación a esta última premisa sugiere otra línea de análisis: si la estipulación sobre el deseo lograra su cometido (o si se hallara alguna otra forma de cancelar la falta de garantías), no tendría sentido complicar la descripción de la PO agregando un presupuesto tan controvertible como la AM, y que no está dirigido inmediatamente a proporcionar las certezas requeridas. La AM está primariamente destinada, creemos, a ofrecer solución a un problema más serio que el que genera la "interpretación..." y que subsiste aún desistiendo, o reparando los efectos nocivos, de ésta (sólo que los contratantes, en la versión de un cónclave multigeneracional, evalúan ahora sus perspectivas como individuos, y no como componentes de una única generación con reclamos diferenciados de los de las otras): *la existencia de una primera generación* (respecto de la cual la cuestión de la ausencia de garantías *no podría siquiera plantearse* -ya que, por definición, no hay ni generaciones precedentes ni, por ende, ahorro anterior).

Al considerar la probabilidad de integrar G1 (i.e., de pagar los costos del ahorro sin beneficio compensatorio alguno), y aún ignorando sus mutuas relaciones de contemporaneidad o extemporaneidad, o sabiéndose coetáneas mas contando con salvaguardias acerca del ahorro pasado, las partes no estarían dispuestas a elegir un PAJ. La asunción de una línea de acción conservadora agrega lo que falta: a las personas en la PO no les importa cuánto más pueden ganar del ahorro que del no ahorro sino cuánto más pueden perder contribuyendo que no aportando.

En suma: si los contratantes de Rawls estuviesen predispuestos a tomar riesgos y concomitantemente empleasen una regla de elección racional orientada no al mejor peor sino al mejor más valioso, la manipulación de II y/o III permitiría, como pretende Hubin, suprimir el obstáculo del no ahorro sin necesidad de incorporar una estipulación adicional *no atinente a la falta de garantías*. El punto, empero, es que esos sujetos son pesimistas irredimibles (y, diría Rawls, teniendo en cuenta todo lo que está en juego, hay que comprenderlos). Dejar de lado II y/o III haría más fantasiosa su asamblea, aunque no menos estéril (como es obvio, de anda serviría sustraer del alcance del velo de la ignorancia el conocimiento de la identidad generacional, ya que el miembro -o representante- de G1 vetaría cualquier propuesta de PAJ).

5. ¿Hay alguna manera de lograr que las deliberaciones no se empantanen sin recurrir a la AM [13] ? Examinemos las siguientes posibilidades:

a. Las partes están sujetas al requerimiento moral de promover los intereses de terceros, el cumplimiento del cual tienen que anteponer a la persecución de su propio bienestar: este modo de razonar violentaría la pretensión constructivista de "deducir todos los deberes y obligaciones de la justicia a partir de otras condiciones razonables"[14] -las que, en tanto tales, están exentas de toda carga deóntica.

b. En la PO participan (actual o virtualmente) todas las generaciones *con excepción de la primera*: más en tal caso el PAJ seleccionado *no sería válido para G1* (ya que una meta-norma concerniente a la aplicación de principios morales la supedita a su aceptabilidad hipotética bajo condiciones apropiadas[15] , y, por ende, G2 debería iniciar el proceso de ahorro -con lo que se reactualizaría el problema.

c. La empresa de ahorro sólo se pone en marcha una vez conformado un mínimo de capital -de cuyos réditos goza G1 (i.e., la primera generación a la que se reclama contribuir por razones de justicia). En cuanto

13. English sugiere /JBG, pp.98-9/ que si se adopta un criterio para identificar generaciones de menor alcance que el que se ha empleado en el presente contexto de discusión (v.g., uno de la clase de los que utilizan los sociólogos), puede hacerse compatible la "interpretación..." con la elección de algún PAJ. En efecto: dado que el conjunto de las personas que viven actualmente (una generación en sentido amplio) incluye usualmente dos o tres generaciones (en su significado acotado), las partes no estarán en posición de decidir si aceptar una propuesta de ahorro las perjudicará (como sería el caso si integraran la más antigua de entre las microgeneraciones que participan en la PO) o si las beneficiará (como sucedería si fuesen miembros del grupo más nóvel). Por ende, el que se sepan contemporáneas no las conduciría inmediatamente a oponerse al ahorro.

El flanco débil de este argumento no es, como supone el comentarista, que, aún quedando a salvo la constructividad de la "interpretación...", ésta sólo permitiría inferir PAJ de corto plazo (ya que habría impedimentos biológicos insuperables para que un representante de la sexta generación contada a partir de la primera de las coexistentes satisficiera el requisito de contemporaneidad establecido para ingresar en la PO y tuviese ocasión subsiguientemente de hacer valer sus intereses): el que en cada período de tiempo rija efectivamente la obligación de que la generación más arcana legue a la más joven un cierto stock de capital facilita una transmisión incesante de recursos a través de toda la serie generacional -y, de tal suerte, el cumplimiento de los objetivos de largo aliento del PAJ. Antes bien, el punto crítico es que tampoco un conglomerado de generaciones yuxtapuestas aprobaría el test del maximin: las partes procurarían eludir el sacrificio sin resarcimiento a que se expondrían de integrar la microgeneración más antigua dentro de la macrogeneración que debiera iniciar la acumulación -i.e., G1 (g1).

14. TJ, p.154.

15. Cfr. los comentarios de Rawls en favor del uso de una terminología contractual /TJ, pp.33-4/.

a dicha acumulación primaria, o bien no es susceptible de calificación moral (v.g., por ser resultado inevitable de la dinámica productiva misma -de la no utilización de la reserva destinada a hacer frente a catástrofes- o porque las circunstancias en las que se conformó volvían impracticable cualquier esquema cooperativo) o bien es subsumible bajo categorías que no integran la teoría de la justicia (v.g., benevolencia). En todo caso, se trata de un *factum* cuya ocurrencia las partes conocen como un hecho general de la sociedad humana (y con la que cuentan como premisa de sus deliberaciones).

¿Soluciona c. la objeción del no ahorro (descontado el que pudiese disponerse de un parámetro para determinar a partir de qué nivel de acumulación comenzaría a regir la vigencia del PAJ)? Ciertamente, G1 goza de los réditos del ahorro pretérito: se sacrifica, mas obtiene también su beneficio. Empero, *esto no está supeditado a aquello*: G1 disfrutaría de las ventajas recibidas *incluso* si se resistiera a ahorrar. Por tanto, no ahorraría.

d. Antes de deliberar en torno del PAJ, las partes han reconocido el deber natural de justicia [16] -que compele a (1) obedecer instituciones justas ya existentes, y (2) a "promover acuerdos justos aún no establecidos, al menos cuando esto pueda hacerse sin demasiado costo para nosotros" [17] -, y han suscripto el firme compromiso de atenerse a sus exigencias aún en ocasiones en que ello fuese en menoscabo de su autointerés. Según resulta de su misma definición, la admisión de este deber de justicia (2) comporta la de tomar parte en la realización del PAJ: por consiguiente, los contratantes -so pena de incumplir su promesa- aceptarían contribuir.

¿Se da efectivamente la implicación mencionada en el problemático caso de G1? La respuesta depende de cómo se interprete la condición de "sacrificio mínimo" a la que se subordina la vigencia del requerimiento de aporte que se desprende del deber de justicia (2). ¿Depende el nivel de sacrificio de la relación entre ahorro y producto global (mas entonces, ¿por encima de qué cota la frustración deja de merecer esa

16. El de justicia es el "más fundamental" /TJ, p.140/ de los "deberes naturales", exigencias que alcanzan a las personas morales sólo en su condición de tales (i.e., con prescindencia del lugar que ocupan en algún esquema institucional) y valen de modo incondicional (i.e., con independencia de los actos voluntarios de dichos sujetos). El reconocimiento de los principios personales de que derivan estos requerimientos -así como los vinculados al deber de "juego limpio"- tiene lugar en la PO, lo que les confiere un status normativo equiparable al de las demandas que resultan de PJ institucionales. Sobre el tema véase TJ, c.II, pp.18-9.

17. TJ, pp.138-9.

calificación?) o simplemente del hecho de que no exista contraprestación en absoluto? Si se opta por lo primero, introducir en G1 una demanda de ahorro de, digamos, un uno por ciento colocaría a ese grupo bajo el alcance del deber, mientras que si se prefiere la segunda versión analíticamente se lo excluiría: no ahorrar no sería pasible de reproche.

Mas si reconocer el deber de justicia (2) implicara admitir el de ahorro (aún en las circunstancias peculiares de G1), ¿habrían aceptado autoimponérselo personas racionales egoístas que siguen una estrategia de decisión conservadora (i.e., consideran cómo les irán las cosas dada la peor eventualidad posible)? La respuesta es seguramente negativa: aunque valoran eminentemente las ventajas que reporta vivir en una sociedad materialmente justa (e incomparablemente más que los beneficios que podrían adquirir absteniéndose de ahorrar)[18] no serían ellas sino otras las que disfrutarían de aquellas.

La réplica sólo se volvería afirmativa si las partes poseyesen algún interés -v.g., perfeccionista- en que en el mundo existan instituciones justas -con prescindencia del efecto que ello tuviese sobre su propio bienestar (si, deseasen, como el narrador de Deutsches Requiem, "que el cielo exista, aunque /su/ lugar sea el infierno"[19]). Mas un interés de esa clase no podría ser presupuesto en la PO sin alterar la cualidad deontológica de la teoría.

6. La solución rawlsiana típica a la objeción del no ahorro es la AM. Tal como English ha mostrado[20] las diversas formulaciones de que Rawls se vale para enunciarla encubren por lo menos dos versiones de esta premisa (que nuestro autor no atina a distinguir claramente):

AM1: las partes son *individuos* que cuidan de los intereses de sus descendientes inmediatos.

AM2: las partes no son ya meros individuos sino *cabezas (o representantes) de familias (o de líneas genéticas o de personas continuas o de agentes morales incesantes)* -en calidad de las cuales consideran el bienestar de los demás integrantes del grupo *como parte del suyo propio* .[21]

18. Las ventajas que acarrea vivir en una sociedad plenamente justa (en que el PAJ ya no resulta aplicable) residen fundamentalmente en el ejercicio efectivo de las libertades básicas protegidas por el primer PJ (JD, p.84; TJ, p.328, 330). Las personas que viven en una sociedad tal otorgan a dichos beneficios una prioridad absoluta sobre los derivados de la elevación del índice de renta y riqueza (TJ, p.85; pp.179-80).
19. J.L.Borges, "Deutsches Réquiem", en Obras completas, Bs.As., Emecé, 1974, p.581.
20. JBG, pp.93 y ss.
21. La primera variante se encuentra en JD, p.83. La segunda se halla en TJ, p.154; p.327.

Cada una de estas versiones da lugar a complicaciones peculiares. AM1 contraría, de un modo manifiestamente *ad hoc*, el presupuesto de que las personas en la PO son sujetos puramente autointeresados. Más grave que la circunstancia de que se introduzca una modificación en una de las estipulaciones de la PO (la que podría ser defendida en términos de "equilibrio reflexivo") resulta el hecho de que se infringe la prescripción metateórica de que la definición de esa situación de elección debe sustentarse en suposiciones suficientemente "débiles"[22] (y Rawls se ha empeñado en establecer [23] que la presunción de benevolencia -esté o no asociada a la existencia de lazos afectivos- es inconvenientemente "fuerte"[24]).

En cuanto a AM2, si bien se mantiene dentro de los lineamientos ya explicitados sobre la naturaleza de la motivación (las familias, vistas como unidades, siguen manteniendo entre sí vínculos de mutuo desinterés), comporta suscribir alguna especie de holismo metodológico cuyo espíritu es cuando menos extraño a la inclinación fundamental de la "justicia como equidad" (y el cual difícilmente satisfaga el requerimiento de "debilidad" postulado -o el de "aceptación amplia"[25]).

Hay impedimentos comunes a amabas formulaciones. En primer lugar, ponen en juego consideraciones de simetría. En el caso de AM1 éstas toman la siguiente forma: así como en el ámbito de la justicia intergeneracional se otorga relevancia a las vinculaciones paterno-filiales, igual actitud debería adoptarse en el de la justicia intrageneracional (versión moderada de la objeción). Generalizando, si en un dominio se estiman significativas una clase de conexiones afectivas, en el otro tiene que tratarse de manera similar a otras especies de interrelaciones de ese carácter (variante extrema) De un modo u otro, esto conduciría a conclusiones que el propio Rawls rechazaría, tanto en relación al contenido sustantivo de los PJ (dos miembros del grupo peor situado con diverso número de hijos deberían recibir una diferente porción de ingresos) como a su nivel de abstracción (habría que revisar la tesis de que los principios valen sólo para personas representativas de posiciones sociales y no para individuos).[26]

En cuanto a AM2, el reparo procedería así: si en la deliberación

22. cfr. TJ, cI, p.4; c.IX, p.87.
23. TJ, p.155.
24. En TJ, pp.175-6, la desestimación del supuesto de benevolencia reposa en su falta de simplicidad y claridad.
25. Sobre el requerimiento de que las condiciones definitorias de la PO sean "comúnmente compartidas" véase TJ, c.I, p.4.
26. Véase más adelante, p.130.

acerca de PJ inter se permite participar a agentes cuyos lindes no coinciden con los que separan entre sí a seres humanos concretos, en la discusión sobre PJ intra tendría que conferirse el status de interlocutores a personas colectivas de índole diversa (comunidades etnolingüísticas, sectas religiosas, lobbies empresarios, etc.). Sería ocioso advertir de qué manera esta amplificación del espectro de puntos de vista entorpecería la marcha del debate y comprometería la maniobrabilidad y operatividad de la concepción de justicia que resultara de él.

Aún si se circunscribe el análisis a los efectos que genera la AM en el plano inter, las cosas no mejoran: la presuposición lleva a decisiones distributivas *prima facie* incongruentes con nuestros juicios morales ponderados acerca de cómo debe repartirse la carga del ahorro: así, si la disposición a contribuir es una función de la existencia de conexiones parentales con los receptores del aporte, así como de la relativa intensidad de los sentimientos involucrados, (i) la cantidad de ahorro a soportar variará entre las diversas generaciones en conformidad con el perfil de sus patrones demográficos y el grado de difusión de actitudes de protección hacia los hijos (de donde sociedades con elevada concentración de viejos y/o una pálida consciencia paternalista merecerán un gravamen inferior), y (ii) tal monto fluctuará entre los miembros de cada grupo de coetáneos de acuerdo con la extensión de su progenie y la medida del cariño que les profese (con lo que personas sin descendencia y padres desamorados podrían reclamar exención). A la vez, siendo que los mencionados factores relevantes son individualizables y que su incidencia relativa sólo puede computarse a la luz de información empírica, sería necesario tanto abandonar la tesis de que los PJ se aplican sólo a personas representativas como atenuar el espesor del velo de la ignorancia: la "justicia como equidad" ofrecería un aspecto difícilmente reconocible.

Sería posible tal vez levantar la impugnación precedente si se anexara a la AM la salvedad de que ésta sólo rige en G1, y/o de que su función teórica consiste exclusivamente en posibilitar poner en marcha la empresa de ahorro -careciendo de toda influencia sobre la articulación interna de este proceso: de la presuposición solamente se inferiría que (G1 o cada generación) debe ahorrar, no *cuánto* tiene que aportar cada una (o cómo debe repartir el esfuerzo entre sus miembros). Esta salida sería implausible: acentuaría el carácter (puramente) estipulativo que los críticos lamentan en la AM (la pretensión de presentar la asunción como una aserción fáctica quedaría minada al restringir a G1 la ocurrencia de vínculos intrafamiliares; al mismo tiempo, no se ve

ninguna razón teórica atendible que justifique desligar a la AM de sus consecuencias distributivas indeseables). Similar desaprobación suscitaría el intento de acotar la validez de la AM a la esfera inter (de modo de esquivar el punto muerto en que se desembocaría de atender a consideraciones de simetría).

7. Por lo demás: ¿en qué medida tendrían que hallarse generalizados los lazos de afectividad aludidos en la AM para que ésta sustentara una propensión positiva a ahorrar? Para que tal fuese el caso, opina English[27], debería verificarse dos condiciones:

a. cada integrante de la generación actual cuida de alguien perteneciente a la próxima.

b. Cada miembro de la generación inmediatamente posterior es cuidado por alguno de la presente.

a. y b. por su parte implican que cada adulto /1/ y cada niño /2/ pertenecen a alguna familia ("cuidar de" y "ser cuidado por" son tratados como relaciones que sólo se dan a lo largo de líneas de descendencia). Mas dado que ni /1/ ni /2/ se dan a. y b. quedan insatisfechas y subsiguientemente permanecería incumplido el objetivo en atención al cual se ha introducido la AM.

Creemos que English interpreta demasiado estrictamente las condiciones acerca de la universalización de los vínculos afectivos: da por sentado, incorrectamente, que el ahorro se efectiviza a través de una simple sumatoria de contribuciones (y beneficios) individuales. Antes bien, se realiza por medio de la implementación de políticas de inversión reproductiva[28]. Si éstas son impulsadas por el Estado, y éste legitima democráticamente sus decisiones, apenas se requiere que una mayoría de la población esté involucrada en algún esquema familiar, en tanto que si son propulsadas por sectores privados sólo se lo exige en referencia a quienes controlan medios de producción y/o capitales de riesgo.

8. En resumen: a> una aproximación contractual al problema del ahorro -del tipo de la expresada en la PO de Rawls- no puede prescindir de una premisa como la AM b> la AM (en sus diversas variantes) o bien genera complicaciones insalvables para una visión deontólogico-constructivista y metodológicamente no holista, y da lugar a implicancias

27. JBG, p.96.

28. Téngase en cuenta, al respecto, la opinión de Rawls acerca de la manera en que los menos favorecidos de cada generación toman parte en la empresa de ahorro /TJ,p.331/

distributivas contraintuitivas, o bien posee un status inadmisiblemente estipulativo y *ad hoc*; y c> la AM posee suficiente constructividad: las interrelaciones de que da cuenta se verifican en un grado tal que remueve la aversión al ahorro.

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

This note deals with the rawlsian version of the conditions under which the acceptability of one intergenerational principle of justice would have to be established. The difficulties of the "present time of entry" interpretation are primordialy examined.

BIBLIOGRAFÍA

English, J., "Justice between Generations" [JBG], en *Philosophical Studies* 31 (1977), 91-104.

Hubin, D.C., "Justice and Future Generations" [JAFG], *Philosophy & Public Affairs*, 9, 1 (1976), pp. 70-83.

Rawls, J., "Justicia distributiva" [JD], en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, trad. de M.A.Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 58-89.

Rawls, J., "Teoría de la justicia" [TJ], trad. de M.D.González, México, F.C.E., 1978.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 1 (Otoño 1993)

LA NORMA BASICA DE HANS KELSEN COMO PRESUPUESTO PRAGMATICO DEL DISCURSO JURIDICO

Agustín E. Ferraro

En su obra *La validez del derecho* [1] afirma Carlos Nino que la aceptación de una norma básica, en la teoría pura del derecho, no podría extenderse más allá de los juristas; es decir, que la norma básica debería entenderse como una suposición, hipótesis o ficción que sólo éstos adoptan. Este punto de vista es defendido por Nino con la idea de que si los súbditos, vg. jueces, hiciesen lo propio, estarían a su vez admitiendo la *justificación* del sistema jurídico pertinente. Vale decir, la suposición de la norma básica arrastraría un compromiso de carácter valorativo para toda otra persona que no fuera el jurista, quien la presupone a título de mera hipótesis. Por esto, concluye Nino, Kelsen no habría podido extender la clase de personas que aceptan la norma básica; de otra forma, prácticamente hubiera estado llamando a una defensa irrestricta del *statu quo*, y ello sería inconsecuente con su propia neutralidad valorativa. En la presente nota me propongo discutir esta opinión.

Uno de los primeros elementos a tomar en cuenta para considerar que la clase de personas que aceptan la norma básica debe extenderse, concierne justamente al carácter predominantemente neokantiano de la epistemología utilizada por Kelsen [2], que, por otra parte, Nino no deja de considerar en su exhaustivo análisis [3]. Bajo este punto de vista, debe contarse como elemento metodológico básico el que las condiciones que hacen posible una ciencia del objeto jurídico son, a la vez, condición para la existencia misma de tal objeto.

Así, la presuposición de una norma básica es una condición dada a priori para el entendimiento de un sujeto que considera la realidad

1. Nino, Carlos Santiago, *La validez del Derecho*, Buenos Aires, Astrea, 1985.
2. La influencia neo-kantiana sobre Kelsen, en especial a través de Hermann Lotze, precursor del neokantismo de Heidelberg, ha sido recientemente defendida por Stanley L. Paulson en su ponencia al Simposio Internacional "Derecho, Moral y Lógica en homenaje a Ernesto Garzón Valdez", Vaquerías, Córdoba, Octubre 1992, cuyas actas se publicarán próximamente.
3. Nino, *op. cit.*, p.18.

jurídica como objeto de una experiencia posible. Desde ya, el entendimiento no es una facultad exclusiva de los juristas, y mucho menos considerando cómo, en ocasiones, los juristas mismos sospechamos exactamente lo contrario. En efecto, la suposición de la norma básica sería en Kelsen una condición para que haya ciencia jurídica, pero a la vez es ella una condición para que las normas jurídicas existan. Por ende, si un súbdito omite suponer la norma básica, no podría tener una experiencia de las normas jurídicas como tales; y si sólo los juristas la suponen, esto ha de significar que, para los súbditos, el derecho no existe como tal.

A mi juicio, el fundamento de la teoría pura es, de esta forma, una estructura de la conciencia que hace posible un modo de la realidad (jurídica). Pero tal modo de la realidad se presenta a los propios juristas como ya dado a posteriori, en tanto los sujetos la refieren en sus juicios. En efecto, los juicios de deber referidos a entidades jurídicas (obligaciones, delitos, sanciones, etc.) son proferidos constantemente por toda clase de personas, ya sean legos o letrados. Es en este terreno, en mi opinión, que el jurista encuentra su objeto, y éste ya ha sido constituido como tal por los súbditos mismos.

Esto significa que, si se interpretase la teoría pura en términos linguísticos, operación cuya pertinencia señalaré más adelante, debe considerarse como su punto de partida el *discurso jurídico cotidiano* en que los mencionados juicios de deber aparecen, y a la norma fundamental como un *presupuesto pragmático* del mismo. El uso del término "pragmático" significa aquí que el análisis propuesto apunta a una identificación de las pretensiones de validez y las referencias al mundo que ese modo de empleo del lenguaje importa. Que no se trata del modo asertórico, o sea del uso descriptivo en que la justificación (i.e. pretensión de validez) del enunciado depende de su verificabilidad o contrastabilidad en referencia al mundo físico-natural lo sostenía Kelsen de esta forma:

> "... se toma la costumbre errónea de identificar sencillamente "realidad" con realidad natural y se supone que se debe considerar un objeto -en la medida que se quiere afirmar su existencia "real"- como objeto a ser definido en términos de ciencia natural." [4]

4. Kelsen, Hans, "El concepto de Estado y la psicología social", en *Conjetural, Revista psicoanalítica*, N°13 -agosto de 1987, p.71.

He introducido los términos "discurso jurídico" y "presupuesto pragmático", a partir de la reactualización del concepto de validez de la tradición neokantiana de la escuela de Marburgo, que Jürgen Habermas ha desarrollado en sus últimos trabajos [5]. Desde este punto de vista, en base a los avances que van desde el segundo Wittgenstein a Searle, a través de Austin, primer paso en dirección a una pragmática formal[6], puede sostenerse, en mi opinión, que la teoría pura reconstruye desde la norma básica un esquema justificativo de enunciados que aluden a entidades no reductibles a datos psico-sociales (entidades jurídicas). Tal clase de entidades sólo son postulables bajo cierto esquema de presuposiciones que, como he sostenido, la teoría jurídica no inventa, sino que esa estructura del discurso (o de la conciencia, en términos más clásicamente neokantianos) se presenta dada en las prácticas discursivas de una sociedad. Esta relectura que propongo de la teoría pura no pretende sino mostrar su plausible inserción en los esquemas teóricos más amplios a que ha dado lugar el resurgimiento del neokantismo posterior al aludido desarrollo de la pragmática, que puede asociarse al así denominado "giro linguístico" de la escuela de Frankfurt. La distinción entre "ser" y "deber" kelseniana resulta entonces fundable, no ya en una conciencia trascendental, sino en las categorías implícitas en determinados usos del lenguaje.

De esta forma, comenzaríamos por considerar que el propio discurso jurídico cotidiano presenta una estructuración característica, y el que la teoría jurídica debiese organizarse discursivamente en forma análoga, en particular suponer o no la norma básica, quedará abierto como problema a resolver. El mismo Kelsen no dejó de manifestar sus reticencias al respecto:

> "... he formulado en alguna ocasión... reservas con respecto a la tesis de que la norma fundamental sea presupuesta también por la ciencia del derecho." [7]

En otras palabras, este problema consiste en decidir si existen razones metodológicamente suficientes como para que la teoría del derecho adopte la forma y estructura de los enunciados característicos de su objeto.

5. Cf. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Buenos Aires, Taurus, 1989, tomo I, pp. 351 y ss.
6. Habermas, *op.cit.*, p. 356.
7. Kelsen, Hans, *Teoría pura del Derecho*, México, UNAM, 1979, p. 213.

Voy a discutir este punto suponiendo la existencia de un país imaginario en el que se perciben impuestos, que ciertos grandes empresarios son sumamente remisos a pagar. Usaré, por comodidad, un nombre arbitrario como "Carlombia" para referirme al mismo. La cuestión es si un enunciado como a) no podría sustituirse por otros que no se comprometieran con ningún esquema de validez, por ejemplo b).

a) En Carlombia deben pagar impuestos aún los grandes empresarios

b) Quienes tienen el poder en Carlombia han ordenado que se les entreguen sumas de dinero, a las que llaman "impuestos", los grandes empresarios omiten hacerlo

Ahora bien, este último enunciado presenta varias dificultades, ya sea como aspirante a proposición de la ciencia sociológica o a proposición de la ciencia jurídica (no se me escapa que la última es más bien juzgada como aspirante a ciencia). En principio, la expresión "tener el poder" que se utiliza en él resulta muy dudosa. Bien podría señalarse su falsedad desde la perspectiva sociológica, indicando que, en realidad, quienes tienen el poder en Carlombia son, justamente, los grandes empresarios que no pagan los así llamados "impuestos". Aunque, en verdad, habría que notar que el concepto sociológico (esto es, empírico) de poder alude a un sistema complejo de relaciones, del que no pueden predicarse cosas tales como "X tiene el poder", sino que una afirmación como ésta encubre, a mi parecer, una presuposición jurídica. En efecto, entiendo que el enunciado d) recurre al sentido jurídico del término "poder", y por ello puede proceder a una determinación tan inmediata (aparentemente empírica) de la autoridad de una orden. En otras palabras, d) es una descripción que presupone la validez de normas que otorgan competencia, pero en forma encubierta, tal que parece aludir a una mera circunstancia fáctica con la expresión "tener el poder". Sin embargo, en términos sociológicos, considero que un enunciado como éste simplemente carece de sentido, puesto que parte subrepticiamente de supuestos jurídicos para describir una realidad a la que a la vez niega toda significación jurídica específica.

Hasta aquí, intento plantear que si no se asumen ciertos presupuestos pragmáticos del discurso jurídico, ni siquiera habrá una realidad jurídica a describir. En otras palabras, dicha realidad no es reductible a meros datos empírico-sociológicos puesto que depende de un sistema

específico de presuposiciones. Una objeción posible es que esto sería algo así como sostener que, para describir un sistema de creencias, sería necesario hacer como si se compartiesen dichas creencias, y esto invalidaría, aparentemente, la objetividad de la descripción. A ello puede replicarse que en ciertos contextos, como son justamente los normativos, la descripción, para ser tal, debe asumir determinados presupuestos que son peculiares del sujeto de esos contextos, llámeseles o no "creencias". Esta última afirmación puede demostrarse con el caso ejemplar de las promesas. Veamos el siguiente enunciado:

c) Carlos prometió una suba de salarios.

No podría hacerse semejante descripción sin presuponer en Carlos la intención de hacer una promesa, y por tanto la intención de cumplirla. De lo contrario, la descripción aludida sería aparentemente falsa, y debería sustituirse, quizás, por esta otra:

d) Carlos simuló prometer una suba de salarios.

Pues si el hablante no tiene intención de cumplir su pretendida promesa, entonces no está prometiendo, sino simulando prometer; y entre hacer una cosa o simular hacerla hay una diferencia que estimo bastante grande como para sostener que se trata de acciones completamente distintas. Así, para describir un acto como una promesa el observador debe presuponer (o creer) que el sujeto tiene la intención de cumplirla, lo que a su vez es una condición para que la promesa exista. De lo que se trata es de la imposibilidad, señalada por Kant [8], de prometer algo con la intención, en el mismo momento, de no cumplirlo. Como indica O. Guariglia con respecto al punto, "...si para cualquier sujeto x vale que x promete f y al mismo tiempo x no tiene la intención de hacer f, entonces `prometer' pasa a ser un verbo autocontradictorio y carente de sentido." [9] Pues, por "prometer", se significa "...obligarse mediante el uso de ese mismo término a realizar una acción f en un tiempo posterior al acto de habla por el cual se promete..."; luego, quien promete lo que se le ocurra, a la vez que se propone no cumplirlo, incurre en una contradicción: "Afirmar algo que se está en el mismo momento y con respecto a lo mismo negando, hace en efecto, imposible y vacua la correspondiente afirmación o negación." [10]

8. Cf. Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. esp., Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946, pp. 73-74.
9. Guariglia, Osvaldo N. *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986,p. 143.
10. Guariglia, *op.cit.*, p. 142.

A pesar de esto, podría tal vez objetarse que, en un caso como d), el o los destinatarios de la supuesta promesa podrían hacer como si Carlos tuviera intención de cumplirla, y exigir con posterioridad la pertinente satisfacción. Vale decir, al destinatario de una promesa simulada se le presentan, en cuanto conoce la ausencia de intención en el promitente, dos cursos de acción: 1) Puede impugnar la sinceridad del emisor, considerando así a la promesa como inexistente, o 2) cubrir la ausencia del estado psicológico de intención en el emisor con la intención objetiva que la institución de la promesa presupone desde el punto de vista lógico. La objetividad de esa intención presupuesta es así el resultado de una ficción de alcance universal, independiente de los estados psicológico-empíricos de aquellos que prometen. Sea, por ejemplo, que x promete a y hacer f, e y tiene dudas fundadas sobre la veracidad de x; nada impide, sin embargo, a y, reclamar en el futuro contra x la realización de f. De lo contrario, x podría sostener ante y la inexigibilidad de f, ya que como no tenía intenciones de cumplir con su promesa, nunca la hubo. Pero tal excusa de x resultaría a todas luces inadmisible. [11] Luego, y está en condiciones, según he indicado, de sustituir la faltante intención psicológico-empírica de x con la intención objetiva implicada por el acto de prometer. Y, repito, dicha intención objetiva se fundamenta en una ficción de alcance universal, que torna irrelevante el estado psicológico del emisor.

El esquema de esta situación es susceptible de ser entendido como prototípico del método adoptado por la teoría pura del derecho, en la cual un sistema determinado de presuposiciones, también fundado en una ficción [12], se considera indispensable a fin de abordar una esfera de la realidad social que, de otro modo, no puede sino entenderse inexistente, dado su específico sentido normativo. Nótese que, análogamente al caso de las promesas, el estado psicológico del sujeto de la obligación descripta en a) resulta irrelevante en cuanto a la existencia o no de la misma; de lo contrario, la ausencia de dicho estado psicológico debería equivaler a la ausencia de obligación. Si bien jurídicamente es este último argumento inadmisible, no obstante, siempre podría el

11. "... decir 'Prometo hacer a' es asumir la responsabilidad de tener la intención de hacer a, y esta condición vale, ya sea la emisión sincera o insincera. Searle, John, *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 70.

12. Es a partir de 1964 que Kelsen propone considerar la norma básica, no como una "hipótesis", sino como una "ficción". A mi juicio, el primer término resultaba en efecto desafortunado, en cuanto a que podía inducir a pensar que sólo la ciencia del derecho presupone una norma básica. Cf. Hans Kelsen, "La función de la constitución", trad, esp. en: Marí, Enrique et al. *Derecho y psicoanálisis*, Buenos Aires, Hachette, 1987.

teórico alegar su negativa a interpretar la realidad jurídica como tal, para evitar incurrir en la necesidad de asumir los presupuestos que condicionan la existencia de la misma. Pero, en este caso, ya no habrá una realidad jurídica a investigar, lo que conlleva una consecuencia eventualmente indeseable, cual es desconocer que la interacción de los sujetos en una sociedad adopta, como uno de sus nodales puntos de referencia, la propia realidad normativa que el teórico viene de negar.

Quedan abiertas hasta aquí dos cuestiones: 1) si el teórico, en caso de presuponer la norma básica, no está a la vez asumiendo un compromiso valorativo con el sistema jurídico que se ha vuelto así descriptible; 2) si acaso el súbdito no incurre, en el caso, en el mismo tipo de compromiso.

Creo que el segundo punto refleja una cuestión propiamente ético-política, cual es si los mandatos de una autoridad han de considerarse o no normas jurídicas por aquél que los recibe. Es inmediatamente intuitivo que, por ejemplo, considerar como normas jurídicas los mandatos de un dictador sería erróneo en una sociedad moderna. Lo dicho presupone que el carácter jurídico de una orden puede eventualmente constituir una razón práctica para su seguimiento, y que las sociedades aludidas han incorporado los principios democráticos como prerrequisitos de la legalidad (ésta es una afirmación de teoría ética).

El primer punto no es sino una formulación del problema de la neutralidad valorativa en ciencias sociales. La postura asumida respecto al mismo determinará una u otra respuesta posible. Es sabido que Kelsen contestaba negativamente, a partir de su asunción de la postura neutral, lo que le permitía pensar que la reproducción de la estructura de presuposiciones de su objeto no implicaba al teórico con los valores eventualmente subyacentes a éste. No puedo presentar aquí mi propia opinión, pero voy a señalar que no creo que el problema pueda ser resuelto considerando las posiciones valorativas como exteriores al objeto de investigación, ya sea que luego el investigador se declare a favor o en contra de la neutralidad. He intentado señalar en esta nota cómo los valores asumidos por el científico se encuentran epistemológicamente implicados en su objeto, por lo que plantear el problema de la neutralidad como concerniente a la objetividad o subjetividad de una investigación resultaría excesivamente simplista, sea que se priorice aquélla, o que se declare la necesidad de ésta a fin de asumir una postura prácticamente sólida.

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

Hans Kelsen's *Grundnorm* is often seen as an *hypothesis* which is created by jurists. I try to show here that this point of view takes us to strange or absurd consequences, specially concerning the relation between the jurist and his object. Consequently, I propose instead to understand the concept of *Grundnorm* as a pragmatic presupposition of the daily legal language, according also to the renewed neo-kantian concept of *validity* which was developed by Jürgen Habermas.

BIBLIOGRAFIA

Guariglia, Osvaldo N. *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986.

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, trad.esp., *Teoría de la acción comunicativa*, Buenos Aires, Taurus, 1989, tomo I.

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. esp., Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946

Kelsen, Hans, *Reine Rechtslehre, zweite vollständig und erweiterte Auflage*, Wien, Franz Deuticke Verlag, 1960, trad. esp. *Teoría pura del Derecho*, México, UNAM, 1979.

Kelsen, Hans, "Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse", *Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psycho-Analyse auf die Geisteswissenschaften*, vol. 8, 1922, pp. 97-141, trad. esp. "El concepto de Estado y la psicología social", en *Conjetural, Revista psicoanalítica*, N°13 - agosto de 1987.

Kelsen, Hans, "Die Funktion der Verfassung", *Forum*, año XI, 1964, fasc. 132, pp. 583-86, trad. esp. "La función de la constitución", en Marí, Enrique et al. *Derecho y psicoanálisis*, Buenos Aires, Hachette, 1987.

Nino, Carlos S., *La validez del Derecho*, Buenos Aires, Astrea, 1985.

Searle, John, *Speech Acts*, Londres, 1969, trad. esp. *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1990.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 1 (Otoño 1993)

ESTUDIO CRITICO

EL FIN DE LA TEOLOGIA HISTORICA DEL SOCIALISMO Y SU RENACIMIENTO EN LA TESIS DE FUKUYAMA

Timothy Fuller

La afirmación de Francis Fukuyama del "fin de la historia", instó al debate, y la reafirmación y reformulación de su tesis en *The End of History and the Last Man* [1], conducen a proponer a la sociedad norteamericana lo que, aunque consistente con el milenarismo norteamericano, hemos de consignar en estas palabras: la política exterior norteamericana se completaría al articular un específico punto de vista ético-teológico, el rol de Estados Unidos en el mundo debe tener relevancia histórica mundial. No entenderemos completa y explícitamente el punto propuesto por Fukuyama hasta que veamos que es una filosofía de la historia que en realidad es un intento de teología doméstica para informar nuestras deliberaciones políticas. El rol de Estados Unidos en el mundo debe definirse por medio de una tesis especulativa sobre el significado de la historia que no puede derivarse de los eventos de la historia tomados en sí mismos, sino que debe mostrarse que puede encuadrar los eventos de la historia tal como los conocemos.

La pretendida unión de la filosofía y la historia ha sido motivo de profundas controversias desde que Hegel insistió en que la tarea del filósofo es contemplar el pasado y proponer teorías históricas de modo tal de restituirnos el sentido del carácter providencial de la historia que la doctrina cristiana tradicional ya no podía proporcionar de un modo intelectualmente convincente. En el contexto norteamericano contemporáneo, podríamos decir, la tarea correspondiente sería mostrar cómo el sentido del rol providencial de Estados Unidos en la historia mundial puede ser reformulado contra las tendencias escépticas, desmitificadoras de los historiadores profesionales modernos y las presiones de una cosmovisión multicultural.

1. Edición española: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992, 474 pp.

Los analistas insisten frecuentemente en que hay desacuerdos fundamentales entre los norteamericanos, que la diversidad se convierte en un fin en sí misma, que el relativismo acecha al país y que se lo alaba en los medios y se le da apariencia de erudición en las universidades. Los tradicionalistas argumentan que la cultura norteamericana está condenada al peligroso experimento de descubrir si se puede sacudir la tierra del tejido social sin desintegrarse totalmente. Temen que esto sólo lo sepamos cuando hayamos sobrepasado los límites manejables y caído en un irreparable caos social.

No será sorprendente, entonces, que muchos puedan ansiar un punto de apoyo por medio del cual establecer una buena posición de evaluación y compromiso en medio del movimiento y la confusión. Igualmente, no es sorprendente que muchos desconfíen y se resistan a esta búsqueda de un punto de apoyo-o se sientan culpables al buscarlo-como una tentación de abandonar lo que consideran que es el espíritu de la moderna tradición liberal por una ortodoxia nueva, aunque posiblemente iliberal. Estamos atrapados entre las aspiraciones a la perfección y la inconfortable conciencia de la mutabilidad, la insustancialidad, de mucho de lo que se piensa y se dice en cada generación. La cuestión recurrente de qué permanece y qué cambia no desaparece, diría, no puede desaparecer, de la vida política. La liberación de una persona es una jaula de hierro para otra.

La tesis de Fukuyama satisface ambos aspectos de nuestra mente dividida. Considerada de un modo, la tesis celebra el triunfo de los actuales regímenes democráticos occidentales, contradiciendo las numerosas predicciones de la declinación de Occidente que han estado basadas en la crítica radical de ese mismo carácter democrático-liberal. Considerada de otro modo, la tesis lamenta el paso de la época de la primacía de la alta política a la época de las universalizadas aunque deprimentes ciencias de la economía y la administración, dejando implícita la sugerencia de que podríamos querer resistirnos a la realización de lo que nuestra época nos propone.

Como tal, la profecía de Fukuyama realmente no supera, sino que meramente manifiesta, el tipo de imaginación ético-teológica que domina nuestro tiempo, revelando cuán insulsa, cuán estrecha es esa imaginación que tiene poco ímpetu para ver más allá de la situación inmediata. Para todas las elaboraciones de su argumento en *The End of History and the Last Man*, Fukuyama considera que lo que no es histórico no es real.

En el esquema de Fukuyama que refiere el inevitable triunfo de lo

moderno sobre lo antiguo, la decadencia de la primacía de la política se ha producido durante mucho tiempo. El triunfo del liberalismo es en sí mismo el triunfo de lo privado sobre el elevado arte de la política y de lo administrativo sobre lo heroico. La caída del comunismo se justifica de modo indiscutible porque es una perversión del espíritu humano. El liberalismo es mucho más afín al espíritu humano, pero sin embargo parece, a su modo, truncar el espíritu humano y es, entonces, incompleto y un logro poco atractivo. Quizás esto no es exactamente lo que estábamos esperando para cuando emprendiésemos el camino moderno. O quizás, si era lo que pensábamos que queríamos, no comprendimos plenamente cómo sería tenerlo. La globalización del liberalismo occidental no excluye la posibilidad de que el liberalismo universalizará su propia tendencia interna a destruir certezas y defraudarnos al guiarnos en la dirección de nuestras vidas. Si el liberalismo es a la vez un fin y es aún incompleto o frustrante, es difícil ver cómo, aún sin tener en cuenta observaciones de sentido común sobre la incognoscibilidad del futuro (que se mantiene como la objeción más simple y obvia a cualquier especulación como la de Fukuyama), puede ser el vehículo para conducir la historia, material o imaginativamente, a un fin.

La tradición liberal alienta a los individuos a tener propósitos e ideas del bien, aunque simultáneamente acepta una inevitable pluralidad de propósitos e ideas del bien. Lo que convalida los planes, propósitos o proyectos es el que sean elegidos por individuos particulares. Esto se acomoda con el compromiso con el pluralismo. Por un lado, todos los actos particulares de auto-expresión son moralmente arbitrarios en el sentido de que no pueden tener pretensiones especiales. Por el otro, la auto-expresión es intrínsecamente buena. Así, la libertad y la igualdad se refuerzan eficazmente en nuestras actitudes hacia nuestras asociaciones típicas y aunque nuestras actividades se tomen como intrínsecamente valiosas, no pueden apartar o designar actos particulares o realizaciones de agentes como intrínsecamente valiosos. En la tradición post-hegeliana que anima el pensamiento de Fukuyama, se asume que hay una forma universal, la democrática liberal, pero que debe realizarse en lo individual más que en lo general. Las realizaciones individuales son defendidas y aplaudidas pero no se validan más allá de sí mismas. La forma de la época no tiene que cristalizarse en un logro substantivo.

Recordemos la crítica al liberalismo de Alexander Solzhenitsyn en su discurso inaugural en Harvard en junio de 1978. Vivimos, dijo, en un momento histórico de transformación igual en su profundidad a la transición de la Edad Media al Renacimiento. Este cambio estuvo

dominado por el ascenso de la tradición liberal que como custodia de la civilización -tal como él lo veía en 1978- sufría ataques severos.

A pesar de todos sus progresos científicos y racionales,la tradición liberal peligra a causa de desafíos que, si son exitosos, destruirían el espíritu humano. Solzhenitsyn identificó dos debilidades del liberalismo que requerían corrección: primero, el liberalismo necesita diagnósticos menos autoengañosos de aquello que lo cuestiona; segundo, el liberalismo debe renovar su comprensión de la condición humana a la luz de los diagnósticos, y a la luz de ciertas verdades antiguas que se han olvidado rápidamente. Los grandes logros de los sistemas jurídicos occidentales, insistió, se han viciado de "legalismo" según el cual la ley no es la realización de una "ley más alta" de desarrollo y florecimiento humanos; por el contrario, el legalismo considera que la ley es la imposición de un control de procedimiento, por autopreservación, sobre las revueltas aunque éticamente neutras olas de la pasión humana. Esto, según Solzhenitsyn, se combina con una creencia ingenua en la inexistencia del mal necesario, y con un optimismo superficial en que podemos tomar nuestro destino en nuestras manos.

En contra de las auto-celebradas pretensiones de iluminismo y progreso, Solzhenitsyn identificó una decadencia del pensamiento en esperanzas superficiales de continuar una vida confortable. Su prescripción fue revitalizar la vida del espíritu, renunciar al "humanismo racionalista", y recuperar el coraje para rechazar la llamada emancipación de la herencia moral de los siglos cristianos.

Una crítica tan poderosa a la democracia liberal como pudo haber sido la de Solzhenitsyn, fue ampliamente rechazada como una errónea comprensión de la creación occidental de una simbiosis entre libertad y seguridad, y como una subestimación de la capacidad de Occidente de mantener el poder. El colapso del imperio soviético presta plausibilidad a esta reacción frente a Solzhenitsyn. Aunque también es obvio que el poder de la crítica de Solzhenitsyn, y la agudeza del reproche que provocó, derivó de su evocación de una perspectiva tradicional éticoteológica que certifica qué es real no sólo en los eventos de la historia sino en cambio en una experiencia de sabiduría permanente y trascendente.

La tesis de Fukuyama, al proclamar el triunfo de Occidente pero también la declinación del "Hombre", concede mucho a la crítica al liberalismo que proféticamente nos llegó desde el Este, pero que estuvo inadecuada y perversamente personificada por los regímenes del Este, y admite la existencia de elementos residuales dentro de la tradición

liberal que aún piensan en los viejos modos teológicos. La crítica pudo llegarnos desde el Este, o bien desde las críticas residuales internas porque como estaba basada en un marco teológico distinto al moderno, progresista e historicista, pudo venir de cualquier lugar en que las antiguas reflexiones filosóficas y teológicas hayan tenido predominio y aún sean recordadas.

La tesis de Fukuyama revela, a la vez, las razones para la fuerte apelación al fundamento hegeliano del que surge, y la debilidad intelectual de ese fundamento. Según la filosofía de la historia de Hegel, las ideas son poderosas porque atrapan la imaginación, activando y canalizando nuestras pasiones en proyectos, cuya realización saldrá a la luz como la materialización de las ideas en el mundo. Esta será su verdadera realización en las instituciones políticas, morales, eclesiásticas, económicas, artísticas, educacionales y otras.

El poder del espíritu humano tiene que encontrarse en su capacidad para lograr realmente lo que se propone lograr. Por supuesto, hay muchos logros proyectados que no se realizan, son las ideas "irracionales"en el sentido en que no pueden ser puestas en práctica exitosamente. Aquí, entonces, se mantiene el misterio acerca de las razones por las que algunos proyectos triunfan y otros fracasan. En un grado considerable, entonces, las profecías hegelianas ganan plausibilidad por ajustarse a algún estado de cosas en el mundo que se considera a su vez exitoso. Nada prohibe la necesidad de modificar las especulaciones sobre la figura de la historia mientras ocurran nuevos eventos que modifiquen el cuadro observable. Desde, digamos, 1940,se ha proclamado plausiblemente tanto la declinación como el triunfo de Occidente, con la única condición de que los involucrados siguieran queriendo aceptar tales términos como teóricamente adecuados para comprender la condición humana. Pero también debería notarse que las formulaciones especulativas de este tipo rara vez fracasan desde su propio punto de vista. Así, incluso aquellos que pasan de profetizar la caída a celebrar el triunfo, siguen pensando en los mismos términos de descubrir el significado inmanente y las conclusiones necesarias en la marcha de los eventos históricos.

En tales cosmovisiones, la historia se constituye en la continua capacidad del espíritu humano que media para reconciliar nuestro ambiente cultural imaginado y proyectado -pero aún no realizado- con los materiales inicialmente resistentes del mundo natural. Hacemos esto modelando la materia imponiéndole una forma imaginada. De este modo, los hombres, como la intersección de la idea y la materia, creamos

constantemente la cultura en la que las ideas se vuelven reales o son "realizadas" por nuestra capacidad de intermediar ideas y naturaleza. Una idea poderosa -que excite la imaginación humana- nunca permanecerá sólo como una idea, sino que se volverá algo real en el mundo; habiendo sido imaginada debe realmente llegar a ser vista.

Esta es una teología de la encarnación en un sentido especial:a diferencia de la idea cristiana de la encarnación como se desarrolló en la teología cristiana ortodoxa, esta versión asume que los seres humanos pueden definir el bien y entonces encontrar los modos de producirlo sin deteriorar la idea en el proceso. El poder de la creación "divina" aquí es reasignado al dominio del espíritu humano. Es también la inversión de la intuición platónica de que lo mejor del lenguaje pierde algo en su materialización. Es lo "divino" (la idea de posibilidad) hecho "carne" (política y culturalmente instituido) sin perder su "divinidad" (instituido tal como debía haberlo sido y sin pérdida). Esta idea teológica se desarrolla desde Hegel en una doctrina del irresistible poder del espíritu humano que se realiza a sí mismo a través de sus agentes terrestres, históricamente relevantes, así destinados. Esta comprensión de la realización contradice el sentido de lo trascendente como aquello que está a la vez presente para nosotros pero también más allá de nosotros, que fue evocado por Solzhenitsyn en su crítica al Occidente progresista. La tesis de Fukuyama promete la capacidad de vivir no meramente en la fe por las cosas no vistas, sino de disfrutar de la seguridad de la revelación de lo no visto en lo completamente visible.

Ciertamente, hay un sentido de reafirmación para muchos en la creencia de que lo que ahora vemos o veremos pronto es todo lo que hay para ver; de que el sentido del misterio se desvanece casi hasta el punto de desaparecer; de que nada hay que necesitemos saber que no podamos saber, o quizás que ya no sepamos. Pero, como Fukuyama mismo ha admitido, lo perfectamente visible también puede ser aburrido. En esta observación está implícito el reconocimiento de que el misterio que no es misterioso no desvanece enteramente el misterio que es genuinamente misterioso pero que, por definición, se excluye. Lo aburrido es la auto-limitación de la imaginación creativa al negarse su propia capacidad para ver más allá de sí misma.

Hegel dijo que lo que es real es exactamente lo que puede ser encarnado por la imaginación y la voluntad humanas. La validez de las instituciones humanas o de la cultura se certifica por su aparición y persistencia en la historia. Así, el colapso del imperio soviético significa que era irracional, no "real", porque no pudo sostenerse; en contraposición, la realidad de Occidente persiste y así es más real que su adversario derrotado.

En un sentido sofisticado, poco consuelo puede sacarse de esto. No hay razón lógica por la que lo actualmente persistente frente a lo que no puede persistir deba continuar persistiendo en el futuro. Hasta no es extraño sentirnos salvados cuando la crisis que temíamos no es la crisis que realmente padecimos. Pero, ¿debemos confiarnos en que la crisis superada o evitada es la crisis que debíamos temer? Nada hay que garantice el sostenimiento permanente de cualquier institución humana simplemente porque algunas alternativas vienen y van mientras tanto. La historia difícilmente esté asegurada en este punto. ¿No es la historia una sucesión aparentemente interminable de fines y comienzos? Ocurren en diferentes niveles y en momentos diferentes desde el individuo a la civilización. Cada momento de cambio histórico puede demandar y demandará la revisión de nuestra opinión de lo que ha sido el pasado y de lo que somos.

El fin de una era no se identifica con el fin de la historia. Ni es una conclusión inevitable que el fin de una era sea el fin del significado aún si frecuentemente se nos impone la experiencia de la falta de significado, necesitando la reformulación de lo que pensamos que es el significado de la vida. ¿No necesitamos hacer un esfuerzo mucho más serio para afirmar el carácter intelectual de un siglo en el que se ha afirmado tanto la decadencia como el triunfo de Occidente? ¿No incluye esto reexaminar el uso de las expresiones de caída y triunfo, valorando nuestra suficiencia teórica parra comprender el carácter de la existencia histórica?

Por otro lado, en un sentido superficial, un sentido que no considera el examen detallado de, o la reflexión sobre, la historia, hay una plausibilidad temporaria para el triunfo de Occidente mientras no haya una amenaza externa obvia y mientras Occidente no haga frente a su propio estigma de desintegración interna que puede parecer bastante diferente de aquello que llevó al agotamiento del imperio soviético.

Incluso en el nivel no sofisticado, se esconde un sentido de incertidumbre y temor por el sostenimiento de nuestras costumbres. Hay una duda residual sobre la cuestión de si podemos perpetuar indefinidamente en el futuro algo que hayamos producido. En nuestro haberlo hecho, está el signo de su contingencia. Es, precisamente, la pretensión implícita a la perpetuidad lo que separa la tesis modernizante, milenarista, de Fukuyama de la teología agustiniana de Solzhenitsyn. Por estas razones, me parece, necesitamos hablar del gran debate teológico de

nuestra era.

Quizás estemos en una buena posición, si somos capaces de reconocerlo, para teologizar creativamente una vez más (no quiero decir que esto implique una posición o dogma teológico específico). Lo que me parece que hoy subyace a todos los debates sobre la historia es un sentido recuperado de la temporalidad fundamental de la existencia humana. La experiencia pura de la temporalidad o el cambio en la existencia humana es más básica que cualquier interpretación especulativa de su significado, y no puede ser capturada plenamente en ninguna teoría sobre ella. La búsqueda de significado en la historia es, en sí misma, un esfuerzo para teorizar el carácter radicalmente cambiante de nuestra experiencia. En realidad, el esfuerzo de explicarnos a nosotros mismos en términos históricos es él mismo una doctrina sobre cómo tenemos que pensar sobre nuestra temporalidad. Ninguna época que tenga conciencia de su temporalidad tiene conciencia histórica en nuestro sentido post-hegeliano. En verdad, uno podría argumentar que el planteo de tipo histórico es una característica peculiarmente pronunciada de la vida moderna, y ella misma no está menos sujeta a la posibilidad de cambio. En suma, la teorización del cambio tiende a excluirse de esa característica de la experiencia que ha comenzado a comprenderse. En la tensión entre la experiencia y su teorización podemos encontrar nuestro rumbo. Pero hacerlo así es abandonar las hipótesis históricas especulativas como la que Fukuyama ha presentado, y esto es algo que no estamos enteramente dispuestos a hacer puesto que, en el corto plazo, parecerá ser una profundización de la pérdida de propósito y dirección, para rescatarnos de lo cual fueron concebidas las hipótesis especulativas.

La verdadera desaparición del socialismo requiere un rechazo más radical de las hipótesis históricas especulativas. La muerte del socialismo en algunos regímenes no es el fin de la historia. La tesis de Fukuyama sobre el triunfo de la democracia liberal occidental es la inversión de la hipótesis política-teológica del socialismo sobre la historia y no puede sino estar sujeta a posteriores desarrollos históricos que inspirarán otras, contradictorias especulaciones. Sin duda, temporariamente capturarán la imaginación de los intelectuales sin aliviar sus ansias.*

Department of Political Science. Colorado College. USA.

* Traducción: Rosa Belvedresi

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, Nº 1 (Otoño 1993)

EL COMUNITARISMO Y LOS LIMITES DE LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD

Graciela Vidiella

I. Así como la aparición de *Principia Ethica* de G.E.Moore significó un acto fundacional para filosofía práctica de este siglo -al menos en el mundo anglosajón-, la publicación de Teoría de Justicia de Rawls tuvo el carácter de una restauración.

En los inicios de la década del cincuenta, la asepsia del discurso metaético había desembocado en aguas estancadas. No debe sorprender, entonces, el fuerte impacto que, en tal escenario, causaron los primeros trabajos en los que Rawls ofreció su versión embrionaria de la justicia como imparcialidad. Ellos recuerdan, entre otras cosas, algo que parecía olvidado: el carácter normativo de la ética [1].

El proyecto de Rawls se inscribe en el esfuerzo por restituir a la razón su facultad práctica, cuestionada por la apropiación acrítica, desde ciertos sectores de la filosofía analítica, del modelo de las ciencias, con resultados bien conocidos: sólo la razón teórica es capaz de acceder a la objetividad, por ende, la práctica no es, en realidad, razón, ya que los principios éticos no pueden ser fundamentados racionalmente. También se asienta dentro de las perspectivas que buscan la validación de normas o principios éticos a partir de mecanismos procedimientales; en tal sentido, está asociado a las éticas discursivas de K.O.Apel y J.Habermas [2].

Otro rasgo esencial de su propuesta es la impronta kantiana. Rawls piensa que en el legado de Kant hay elementos que no pueden ser desconocidos por la filosofía práctica, pero que se encuentran oscurecidos a causa de los presupuestos metafísicos del filósofo. Rawls cree posible realizar una nueva elaboración de la teoría despojándola de estos residuos metafísicos. Uno de los aspectos que la concepción

1. El primer esbozo de su teoría de la justicia se encuentra en "Justica as Fairness", *The Journal of Philosophy*, no 54, 1957.
2. Resulta interesante la reconstrucción que de este proyecto realiza C.Thiebaut en "Los límites del procedimentalismo", *Daimon*, no 1, 1989, p.113.

rawlsiana de la justicia busca conservar es el carácter deontológico: La prioridad de lo justo sobre lo bueno da cuenta de la autonomía del sujeto moral, y, más conectado con la teoría política, pretende fundamentar las bases de una sociedad pluralista en la que deben coexistir diferentes concepciones del bien.

La justicia como equidad (fairness) recoge la exigencia de imparcialidad propia del imperativo categórico. De ella resultarán dos de las condiciones (también presentes en el imperativo) requeridas por los dos principios de justicia: la generalidad y la universalidad: La primera indica que la formulación de los principios debe expresar propiedades y relaciones generales, y no nombres propios, y se conecta con la universalidad, en el sentido de que aquellos deben valer para todos [3].

Estos rasgos kantianos y el mecanismo procedimental de justificación de normas, inscriben a Rawls dentro de la corriente universalista de la ética contemporánea, la que, a pesar de los embates de las diferentes formas de escepticismo y relativismo, cree posible realizar una reconstrucción reflexiva y crítica de la razón práctica con alcance universal [4].

En lo que sigue se realizará una síntesis de aquellos elementos de la teoría que permiten ilustrar los aspectos que se vienen señalando.

El procedimiento utilizado para la fundamentación de los principios de justicia, capaces de regular las instituciones de una sociedad bien ordenada, remite a un mecanismo contractual: aquellos son acordados por individuos libres, interesados en promover sus propios intereses, (aunque no necesariamente egoístas), que se hallan en igualdad de condiciones en una hipotética situación original. A fin de asegurar la imparcialidad del acuerdo a lograr, estos individuos se ubican tras un velo de ignorancia que impone ciertas restricciones: los contrayentes saben que persiguen bienes, pero no conoce cuales son, tampoco conocen que posición ocupan en la sociedad ni cuales son sus capacidades y talentos naturales.

Esta descripción pone de relieve, en primera instancia, el carácter autónomo de los sujetos: la justicia procedimiental pura, que distingue la elección, garantiza la justicia de los principios independientemente de cualquier criterio externo. También da cuenta de las dos notas propias de la razón práctica: su índole deliberativa-instrumental, relacionada con la prosecusión de fines particulares, y su índole moral, es decir, la capacidad para someter a dichos fines a ciertas restricciones que ella misma se impone.

3. Rawls,J. *Teoría de Justicia*, México, F.C.E., 1979, p.157.
4. Para un análisis detallado de este tema puede consultarse:
Guariglia, O. "Universalismo y particularismo en la ética contemporánea", *Teoría* (Pisa), 1993 (en prensa).

A fin de analizar los aspectos mencionados utilizaremos como fuente los trabajos reunidos en "Constructivismo kantiano" [5] donde Rawls ofrece una determinada presentación de la teoría que permite advertir con mayor claridad su naturaleza constructivista. El procedimiento que justifica los principios resulta articulado a partir de tres concepciones-modelo: la sociedad bien ordenada, polo ideal de referencia, regulada efectivamente por una concepción pública de justicia; la persona moral, que involucra la intelección que el sujeto tiene de sí mismo y de sus semejantes como libres e iguales; y la situación original, que sirve de nexo a ambas. En esta última se manifiestan con claridad los dos rasgos de la razón práctica anteriormente señalados, necesarios ambos para autolegislarse: los contrayentes son racionalmente autónomos (autonomía racional) porque deliberan movidos por su interés en los bienes primarios; en esta deliberación utilizan pautas de elección racional y evalúan las consecuencias más probables, empleando el criterio maximin.

Hasta aquí se trata del aspecto deliberativo- instrumental. Estos participantes son autónomos en un sentido sólo negativo: eligen sin criterios externos, pero se mueven dentro de un sistema de preferencias por los bienes primarios. Por ello la autonomía racional es equiparable a los imperativos hipotéticos. Ahora bien, los principios resultantes deben valer de modo absoluto, y, por ende, tienen que reflejar la índole del imperativo categórico, y con ella, la autonomía de la voluntad en el sentido propiamente kantiano. A tal fin Rawls introduce el concepto de autonomía plena, representada en la posición original por las restricciones que impone el velo de ignorancia. Por ello esta autonomía conlleva la cualidad de razonable, que señala la naturaleza restrictiva de la moralidad. Por una parte, implica la cooperación equitativa a la que se someten los ciudadanos de la sociedad bien ordenada y por la otra, restringe la prosecución de los intereses a la regulación efectuada por los principios elegidos. La autonomía razonable subordina a la racional: la razón instrumental no puede estar ausente porque hay que dar cuenta de los fines que los sujetos tienen interés en promover, pero el carácter moral es subordinante. Los principios de justicia limitan los fines particulares y, por ende, revisten validez absoluta.

5. Rawls,J. "El constructivismo kantiano en la teoría moral", en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986.

Esta somera exposición de la concepción de Ralws puso en evidencia sus notas kantianas. Asimismo, permite comentar otro aspecto interesante: el carácter provisorio de los principios fundamentados (provisoriedad que no está reñida con su validez absoluta). "No existe conjunto de condiciones o primeros principios que pueda ser aceptablemente proclamado como necesario o definitorio de la moralidad, y, por ello, especialmente adecuado para soportar la carga de la justificación" [6]. Con estas afirmaciones Rawls se hace cargo de la índole que asumió la reconstrucción de la razón práctica en esta época: la razón es falible, de manera que el camino de la fundamentación última está cerrado. Empero, este falibilismo resalta también su capacidad reflexiva y autocrítica. El constructivismo da cuenta de este aspecto en el modo de relacionar la moral positiva, es decir, las prácticas y conductas sociales reguladas por normas efectivamente vigentes, con la moral crítica, o sea, la instancia donde se revisan reflexivamente la validez de tales normas.

Esta articulación entre ambos tipos de moral se muestra con mayor claridad en otra pieza clave de la concepción constructivista: el equilibrio reflexivo, empleado para justificar la posición original. Un extremo del equilibrio reflexivo señala hacia la fuente de la teoría, es decir, hacia los juicios morales cotidianos implícitos en el acervo cultural; el otro, hacia la revisión y fundamentación de los mismos. En efecto, los rasgos de la posición original, el carácter de libertad e igualdad de la persona moral, su racionalidad y autonomía, no salen de la nada sino que expresan conceptualmente "nuestras intuiciones morales más firmes"[7]. Los principios resultantes deberán corresponderse con dichas intuiciones, pero éstas deberán, a su vez, estar controladas por los principios. Se trata de un mecanismo de ajuste mutuo de los dos polos de la moral, de manera que no podrán elegirse principios reñidos con esas intuiciones "suficientemente meditadas", pero los principios podrían ayudar a corregir algunas convicciones que no hallan justificación. Se advierte que en este mecanismo hay un círculo vicioso [8]: los principios se sostienen en ciertas intuiciones y las intuiciones en los principios, es decir, ambos extremos se controlan mutuamente, pero no hay un tercer elemento que controle a ambos. Dejando de lado esta falencia justivicativa - más adelante volveremos sobre ello-, nótese que la idea de Rawls es tanto situar la discusión moral en un contexto fáctico determinado,

6. Ralws, J. *Teoría de Justicia*, p. 638.
7. Op.cit. p.37 y siguientes.
8. Nino,C.S. *Etica y derechos humanos*, Bs.As. Paidós, 1984, p.89.

como poner de manifiesto la distinción que existe entre la vigencia de una norma y la necesidad de validarla racionalmente a través de algún mecanismo que revista imparcialidad.

II. Hasta ahora se ha hecho referencia exclusivamente al aspecto ético de la justicia como imparcialidad. También podemos considerarla como una teoría política cuyo objetivo prioritario apunta a ordenar las instituciones básicas de la sociedad. En ese sentido, el conjunto de la obra de nuestro autor pretende cierta particular justificación del liberalismo. Visto bajo esta luz, el deontologismo rawlsiano aspira a dar cuenta de los fundamentos de la concepción liberal superando inconsistencias implícitas en el utilitarismo, históricamente identificado con aquella. La teleología implícita en el principio de utilidad no puede ser un soporte cabal del ideal de autonomía, ya que, en última instancia, se admitiría su menoscabo en aras del bien común.

El liberalismo que sustenta Rawls (y en la misma línea hay que ubicar a T.Nagel y R.Dworkin, entre otros), se autodefine como "igualitario".

Haciéndose cargo de las falencias y desigualdades propias de los regímenes liberales reales, pretende mostrar que resultan inconsistentes con los ideales de autonomía y dignidad de la persona. En este sentido se diferencia notoriamente de la corriente conservadora, representada paradigmáticamente por R.Nozick, cuya teoría lockeana de la justicia realiza una encendida defensa de la propiedad privada y del estado mínimo.

Sin distinguir entre estas sutilezas de la interna liberal, en los inicios de la década del ochenta comienza a perfilarse en el panorama de la filosofía práctica estadounidense, una corriente que cuestiona al liberalismo en su conjunto. Dicha corriente, conocida genéricamente como comunitarismo, no es un movimiento homogéneo, de manera que no resulta sencillo realizar una reconstrucción de sus ideas: autores con importantes divergencias como Michel Walzer y A. MacIntyre suelen ser identificados como comunitarios. En términos generales objetan al liberalismo justificar un tipo de sociedad individualista y competitiva que niega los lazos sustanciales y constitutivos de las relaciones humanas que se expresan a través de la comunidad. En tal sentido cuestionan la reelaboración del kantismo introducida por Rawls inspirándose, a su vez, en otros dos clásicos: Aristóteles y Hegel. Así, MacIntyre propone actualizar la teoría aristotélica de las virtudes como posible vía para restaurar el ethos perdido de la sociedad contemporánea.

Taylor, quien introduce a Hegel en Estados Unidos, pone en cuestión la concepción ahistórica del sujeto supuesta por el liberalismo, entendiendo que "la comunidad es constitutiva del individuo", y que, por tanto, la suposición de un sujeto moral en términos kantianos resulta falaz [9].

Aunque a riesgo de caer en simplificaciones, puede resultar aclaratoria la distinción preliminar que traza Buchanan [10] entre comunitarios radicales y moderados. Los primeros, cuyos principales exponentes son Taylor, Sandel y MacIntyre, rechazan los pilares del liberalismo: el principio de autonomía y la prioridad de los derechos civiles y políticos, y defienden un teleologismo que prioriza los bienes de la comunidad. Los segundos están, en realidad, más cerca de los liberales. Walzer, por ejemplo, no cuestiona la prioridad de tales derechos, pero niega que puedan fundarse en algún concepto universal de persona. Por el contrario, cualquier tipo de derechos que querramos fundar se siguen "de las concepciones compartidas de bienes sociales; su carácter es local y particular"[11]. A entender de Buchanan, sólo los comunitarios más duros constituyen un desafío real al liberalismo, ya que los moderados no tienen, en verdad, diferencias sustanciales con la versión igualitaria de la teoría liberal; de manera que una elaboración correcta de los supuestos del liberalismo puede responder satisfactoriamente a estos últimos.

En lo que sigue se ofrece una reseña de las críticas que dos de los comunitarios más radicales -Sandel y MacIntyre-, han realizado a la teoría de Rawls, para luego evaluar hasta qué punto logran minar sus bases.

En *Liberalism and the Limits* of Justice, Sandel dedica un minucioso análisis a *Teoría de la justicia*, destinado a mostrar que el proyecto del liberalismo deontológico es inconsistente.

Según Sandel, y en esto sigue a Taylor, para afirmar la prioridad de la justicia sobre las concepciones de lo bueno se necesita de una ideal de sujeto que remite al sujeto nouménico kantiano, punto de vista insostenible tanto para quien, como Rawls, se asuma como empirista, como para cualquiera que haya reflexionado sobre las experiencias morales cotidianas.

La situación original ideada por Rawls muestra a unos individuos

9. Taylor,Ch. *Philosophical Papers*, vol 2 p.8.
10. Buchanan, A.E. "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", en *Ethics*, No 99, July 1989, p.852.
11. Walzer, M. *Spheres of Justice*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p.xv.

reunidos para acordar ciertos principios de justicia. Lo que oculta el velo de ignorancia, pone en evidencia que se trata de sujetos capaces de distanciarse de sus propios fines y deseos contingentes, capaces de una autoreflexión que los distancia de sí mismos. Sólo gracias a estas características absolutamente irreales pueden, dichos sujetos, priorizar la justicia por sobre sus respectivas nociones de bien. Suponer que podemos separarnos de nuestros deseos, valores y fines, suponer que elegimos racionalmente un plan de vida, implica postular que tenemos una ideantidad fijada de una vez y para siempre, y por ello podemos distanciarnos de nuestras propias vivencias. Ahora bien, ¿qué queda después de esta suerte de epojé fenomenológica?: o bien un sujeto nouménico, o bien nada. De lo dicho resulta, a criterio de Sandel, una incongruencia de peso que debilita considerablemente la teoría. La prioridad de lo justo sobre lo bueno se asienta, como hemos visto, en esa concepción kantiana del sujeto autónomo que nos supone individuos antes que miembros de una comunidad. Esto significa que lo que nos separa es prioritario a lo que nos une: primero somos yoes separados y recién después nos relacionamos y cooperamos con los demás. En esto Rawls es fiel al presupuesto liberal según el cual la situación natural entre los hombres es el conflicto, y por eso necesitan de la justicia: esta es, en realidad, una virtud reparadora que no tiene una dignidad propia como Rawls pretende ("La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento") [12], sino que se hace necesaria cuando otras virtudes mas "dignas" empiezan a faltar. Sólo en una sociedad atomizada, en un universo sin orden moral previo, podemos concebir un sujeto definido independientemente del bien [13]. Por ello para Rawls, los bienes no son más que la satisfacción de preferencias individuales dadas arbitrariamente, productos de voluntades heterónomas, y causas de conflictos que necesitan de la justicia para ser dirimidos.

Sin embargo, esta manera de pensar al sujeto y a la sociedad se contradice, según Sandel, (que en este punto sigue la crítica de Nozick[14]) con el principio de diferencia. Que el velo de ignorancia oculte la situación económica y social de cada uno, así como sus talentos significa, para Rawls, que nadie tiene particular derecho sobre estos bienes

12. Rawls, J. *Teoría de Justicia*, p. 19.
13. Sandel, M. *Liberalism and de Limits of Justice*, Cambridge Univ.Press, 1982, p.175 y siguientes.
14. Nozick, R. *Anarquía, estado y utopía*, Bs.As., F.C.E, 1988, p.189 y siguientes.

porque son el resultado de una lotería natural. Sin embargo, el segundo principio de justicia pareciera dar a entender más que eso.

Recordemos que éste justifica las desigualdades pero sólo si aportan un mayor beneficio a los menos favorecidos. De esto parece inferirse, a entender de Sandel (y de Nozick), que la comunidad tiene un derecho sobre esos bienes que es prioritario al de los individuos.

La conclusión que extrae Sandel de esta línea argumentativa es la imposibilidad de justificar el principio de diferencia desde una concepción del sujeto tal como la que presupone Rawls, porque le quita poder de decisión a ese yo deontológico al anteponer el bien de la comunidad, en cuyo caso hay que suponer que el sujeto es, en parte, constituído por fines dados de antemano por la sociedad a la cual pertenece. Y esto resta fuerza a la prioridad de lo justo sobre lo bueno.

"No podemos, concluye Sandel, ser personas para las cuales la justicia sea primaria y también ser personas para quienes el principio de diferencia sea un principio" [15]. El segundo principio necesita de un sujeto comunitario.

La crítica de MacIntyre es, en muchos aspectos, coincidente con la de Sandel. También él pretende invalidar los supuestos del liberalismo deontológico cuestionando la prioridad de lo justo sobre lo bueno.

Objeta la concepción rawlsiana de la sociedad como mero agregado de individuos, cada uno interesado sólo en sí mismo. En realidad, sostiene MacIntyre, esto es una pintura de la cultura contemporánea, individualista y conflictiva, donde no es posible el acuerdo sobre ideales de bien, donde el sentido y la práctica de las virtudes han perdido su ethos. Hoy se entiende a la virtud como el sentimiento que produce en nosotros el sometimiento a ciertas reglas, de manera que previamente hay que ponerse de acuerdo sobre cuales sean esas reglas.

Pero un acuerdo tal resulta imposible, la sociedad moderna está invadida por disputas que no pueden zanjarse racionalmente.

Rawls pretende brindar principios racionales que sirvan de base para lograr cierto tipo de acuerdos sociales, que ayuden a dirimir entre intereses conflictivos. Pero este proyecto está destinado al fracaso porque no tiene en cuenta la unidad narrativa del yo que nace de la práctica y de la tradición moral [16]. La posición original es un artificio que no guarda relación con la realidad. Con esta pintura Rawls parece creer que naufragamos en una isla con otros individuos, y que todos somos

15. Sandel, op.cit, p.178.
16. MacIntyre, A. *Tras la virtud* Barcelona, Editorial Crítica, 1987, p.338.

desconocidos, sin lazos que nos relacionen, y sin pasado. Es un símbolo de la sociedad moderna, que niega la importancia que tiene el mérito en la comunidad, como contribución a los quehaceres compartidos y a los bienes en común que los individuos persiguen [17]. Esta presuposición inicial de conflicto, propia de los teóricos liberales, hace necesaria la prioridad de la justicia. La concepción rawlsiana de los bienes, definidos a través de una racionalidad prudencial, excluye de antemano la posibilidad de que los miembros de una comunidad puedan ponerse de acuerdo respecto a ideales de vida.

A pesar de esta negra pintura, MacIntyre no cae en el escepticismo.

Cree posible reformular, en el seno de las sociedades modernas, la tradición aristotélica, restaurando la práctica de las virtudes dentro de un telos que habrá que reconstruir.

III. Hasta aquí, la síntesis de las críticas fundamentales de estos autores a la teoría de la justicia como equidad. Consideremos ahora hasta qué punto dichas objeciones socavan los cimientos de la misma.

Comencemos por la concepción del sujeto involucrada en la posición original. Ni Sandel ni MacIntyre parecen tener suficientemente en cuenta que sólo se trata de un artificio, como se ocupa de remarcarlo Rawls en un trabajo posterior [18]. Como tal, no necesita involucrar una concepción general del sujeto humano, sea ontológica o psicológica. Lo que se pone de relieve en los individuos contrayentes son los atributos esenciales de la persona moral: la capacidad de actuar según un sentido de justicia y de poseer y perseguir una concepción de bien, es decir, la autonomía. No hace falta, como pretende Sandel, suponer un sujeto nouménico distanciado de sus fines y experiencias personales para indicar el carácter prioritario de la justicia, es decir, el carácter restrictivo e imparcial que entraña la moralidad. Lo que señala Rawls en la situación original, y, más claramente aún, en las concepciones modelo que articula en "Constructivismo Kantiano", es que, en tanto sujetos morales, somos capaces de restringir nuestros intereses egoístas en aras de la cooperación: "todos los que cooperan deben beneficiarse o compartir las cargas comunes del modo más adecuado" [19]. Este es el sentido que tiene la subordinación de lo racional a lo razonable, anteriormente indicada.

17. Op.cit, p.300 y siguientes.
18. Rawls, J. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en Philosophy and Public Affairs, 14, 1985, p.223 y p. 237, nota 20.
19. Rawls, J. "El constructivismo kantiano en la teoría moral", p.148.

Este rasgo de lo razonable no permite aceptar la interpretación de MacIntyre (entre otros), según la cual los individuos de la posición original se manejan exclusivamente por una racionalidad de tipo prudencial.

Comentemos ahora la interpretación de Sandel respecto al principio de diferencia. Quizá tenga razón, y este principio requiere de un sujeto en algún sentido, "comunitario". Pero Rawls no necesita negar que muchos de nuestros fines resultan determinados por la sociedad a la cual pertenecemos. Lo que sí niega es que en aras del bien común pueda sacrificarse al individuo, es decir, que resulte lesionada la autonomía.

Por ello el primer principio (de las libertades) es lexicográficamente anterior al segundo.

No parece correcto tampoco afirmar que Rawls sostiene una concepción ahistórica del sujeto. Anteriormente se había aludido a la noción de equilibrio reflexivo, una de las justificaciones dadas a los principios de justicia. Con tal concepto Rawls pretende dar cuenta de ciertas intuiciones morales propias de cierto acervo cultural: "No estamos intentando encontrar una concepción de la justicia adecuada para todas las sociedades, haciendo caso omiso de sus circunstancias históricas particulares. Queremos zanjar un desacuerdo fundamental acerca de la forma justa de las instituciones básicas dentro de una sociedad democrática que se desenvuelve en condiciones modernas" [20]. Este objetivo expresado con tal claridad revela que las críticas de MacIntyre y Sandel al sujeto "desarraigado" de Rawls resultan un tanto forzadas.

IV. Las últimas consideraciones dan lugar a algunos comentarios referentes a los límites del constructivismo kantiano. Como indicó Habermas [21], el constructivismo remite a un contexto de normas dado previamente, que esta propuesta se limita a reconstruir. Ya se había comentado el círculo vicioso que, para la tarea de la fundamentación, supone la noción de equilibrio reflexivo. Empleada para justificar la particular descripción de la situación original a partir de ciertas intuiciones morales extraídas del acervo común, no permite rebasar el marco normativo implícito en la cultura pública de las democracias del primer mundo. No obstante, este señalamiento no debe conducirnos, sin más, a realizar una lectura positivista o relativista de la propuesta rawlsiana.

20. Op.cit., p.139.
21. Habermas, J. en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, citado por C.Thiebaut en "Los límites del procedimiento", p 117.

A lo largo de este trabajo se ha insistido en poner de manifiesto los aspectos universalistas y reflexivos que caracterizan al mecanismo procedimental. Sin embargo, estos aspectos requerirían de una mayor profundización a fin de ampliar las posibilidades contenidas en la teoría. Sería necesario, en este sentido, revisar el alcance justificatorio que involucra el elquilibrio reflexivo, a fin de dar con una instancia crítica que permita ir más allá del marco normativo presupuesto. Sin embargo, el pensamiento de Rawls no ha continuado desarrollándose en esa dirección. Por el contrario, sus trabajos posteriores a "Contrustivismo kantiano", toman el camino inverso. A partir de "Justice as Fairness: Political not Metaphisical"[22], se manifiesta una preocupación prioritaria por cuestiones relacionadas con la búsqueda de un encuadre teórico adecuado que permita justificar las instituciones de las democracias modernas. A Rawls le inquietan, en especial, los desacuerdos originados en posiciones políticas disímiles y en conflictos de intereses existentes en estas sociedades. Esta preocupación lo conduce a acentuar los rasgos más "positivistas" de su propuesta, dejando en una discreta penumbra la herencia kantiana. En la nueva versión, la justicia como equidad es interpretada exclusivamente como una herramienta de práctica política cuyo objetivo apunta a promover su reconocimiento público en las sociedades democráticas, a fin de zanjar discrepancias en materia de diseño de instituciones públicas. Asumiendo el pluralismo propio de este tipo de sociedades, una concepción de la justicia así entendida debe sentar las bases para generar un consenso (overlapping consensus [23]) que permita justificar las instituciones políticas y sociales y que ayude a mantener la estabilidad democrática a lo largo del tiempo. Para que el logro de estos objetivos resulte factible, deben dejarse de lado ciertos temas en los que sería muy dificil concertar. En el diseño de los principios de justicia no deben intervenir cuestiones de carácter religioso ni cuestiones filosóficas que involucren, por ejemplo, juicios acerca del bien o contengan supuestos de índole metafísico (como los que podrían estar involucrados en la idea de sujeto supuesta en la posición original, cuya crítica, según se ha visto, realiza Sandel). No sería cumplir con el ideal de tolerancia proponer una concepción de la justicia cuyo fundamento descanse en ciertos principios sustantivos, aunque éstos sean los que el liberalismo sostiene. El reconocimiento público que se pretende lograr obliga a que, "desde el punto de vista

22. Rawls, J. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en *Philosophy and Public Affairs*, 1985.
23. Rawls, J. "The Idea of an Overlapping Consensus", en Oxford Journal for Legal Studies, vol VII, 1987.

filosófico, la concepción de la justicia se detenga en la superficie" [24].

Una de las consecuencias importantes de esta vuelta de tuerca que propone Rawls es el nuevo carácter que adquiere el concepto de persona moral. A fin de obviar las objeciones realizadas por sus críticos en lo que respecta a las derivaciones metafísicas contenidas en dicho concepto, el autor advierte que debe ser interpretado en términos exclusivamente políticos [25]. Esto es, bajo la idea de persona moral concebida como libre e igual debe entenderse el modo que tienen de inteligirse a sí mismo los ciudadanos de un régimen caracterizado por la igualdad de derechos civiles y políticos. Con esta restricción el concepto de sujeto moral autónomo pierde su connotación universal y normativa; ahora sólo se aplica a los ciudadanos de las democracias occidentales, de igual modo que la justicia como imparcialidad. Los habitantes de otras sociedades se regirán por otros principios, o por ninguno, pero esto no es una cuestión que competa a la teoría [26].

La nueva versión que ofrece Rawls significa cerrar la puerta a la tarea autorreflexiva de la razón práctica y desandar el camino kantiano volviendo a reunir el reino del ser y el reino del deber ser[27] : la legitimidad de los principios morales se ve reducida al factum de su reconocimiento público en una sociedad dada. No es casual que Rorty, el representante más conspicuo del actual pragmatismo norteamericano, se asuma en la misma línea que el Rawls de los últimos escritos: "Argüiré que Rawls, siguiendo a Dewey, nos muestra cómo las democracias liberales pueden marchar sin presuposiciones filosóficas" [28].

Desinteresándose por la ética universalista, Rawls se acerca también, en algún aspecto, a sus críticos comunitarios. Si no es posible reconstruir una instancia crítica que signifique el contralor del consenso común, el criterio último de validación de normas será el ethos, con lo cual se corre el riesgo de justificar el conservadurismo moral más absoluto, que va de la mano del relativismo. MacIntyre es un claro ejemplo de ello:

Respondiendo al planteo de Robert Wachobrit según el cual, dada la

24. "Justice as Fairness, Political not Metaphysical", p.230.
25. Op.cit., p.240.
26. Un análisis más detallado de este tema lo he realizado en "La evolución del concepto de persona moral en la obra de J.Rawls", en *Análisis Filosófico*, vol. X, 1990, No 2, p.155.
27. Las derivaciones de esta "cancelación de la ética", son analizadas por Guariglia, O.N. en *Ideología, verdad y legitimación*, Bs.As., Sudamericana, 1986, cap. 5 y 6.
28. Rorty, R. *Philosophical Papers*, vol.I, Cambridge University Press, 1991, p.179.

hipotética aunque posible situación en la que se probara la imposibilidad de descubrir una forma racional de resolver los desacuerdos entre dos tradiciones moral y epistemológicamente rivales, su propuesta no puede eludir el relativismo, MacIntyre dice: "No tengo ningún interés en negarlo. Mi posición entraña que no hay argumentos a priori que puedan garantizar con anterioridad la imposibilidad de una situación tal. En realidad, nada puede proporcionarnos tal garantía; lo contrario conllevaría la resurrección del proyecto trascendental kantiano" [29].

La alternativa al proyecto trascendental kantiano no tiene por qué ser el neoaristotelismo conservador que propone MacIntyre. Su búsqueda de las virtudes significa una ilusoria vuelta al pasado. Pero tampoco un pragmatismo acrítico que sólo persiga resolver desacuerdos a fin de asegurar la estabilidad de cierto orden político. El problema de la sociedad moderna no es el desacuerdo respecto a los ideales de bien, como supone MacIntyre, es decir, el pluralismo que surge en virtud del advenimiento histórico de la libertad. El problema de la sociedad moderna es la injusticia. Desde el campo de la filosofía práctica, asumirlo como tal debe significar profundizar en las posibilidades de una razón universal que se concibe como autorreflexiva. Tal razón requiere una noción también universal de un sujeto que reclama el ejercicio efectivo y no meramente formal de la libertad y la igualdad como condiciones indispensables para la efectivización de la autonomía.

La teoría de justicia del primer Rawls consituyó una propuesta interesante en este sentido. El concepto de sociedad bien ordenada, regulada por los principios de justicia, permite trascender el mero acuerdo fáctico, ya que implica un ideal regulativo que pone de manifiesto los desórdenes de las sociedades reales, señala sus injusticias y conlleva un mandato normativo.

Universidad de Buenos Aires
Centro de Investigaciones Filosóficas

29. MacIntyre, A. op.cit. p.338.

BIBLIOGRAFIA

Brandt, R.B. *A Theory of the Good and Right*, Oxford Clarendon Press, 1979 (239-42).
Baier, K. "Justice and the Aims of Political Philosophy", en *Ethics*, v.99, n4, 1989.
Cohen, G. "On Currency of Egalitarian Justice", en *Ethics*, v.99, n4, 1989.
Gutmann, A. "Communitarian Critics of Liberalism", en *Philosophy and Public Affairs*, 1985.
Kymlicka, W. "Rawls on Teleology and Deontology", en *Ethics*, v.99, n4, 1989.
Mulhall, S. (ed.) *Liberalism and Communitarians*, A Swif text Book.
Nagel, T. "Rawls on Justice", en Philosophical Review, 1973.
Rawls, J. "A Kantian Conception of Equality", en *Cambridge Review*, 96, 1975.
Rawls, J. "The Independence of Moral Theory", en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 48, 1975.
Rawls, J. "Social Unity and Primary Goods", en Sen, A. Y Williams, B. (eds), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982.
Rawls, J. "La independencia de la teoría moral", en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986.
Rawls, J. "The Priority of Right and Ideas of the Good", en *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988.
Rawls, J. *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1990.
Sandel, M. "Morality and the Liberal Ideal", en *The New Republic*, 7, 1984 (15-17).
Sandel, M. (ed) *Liberalism and Its Critics*, New York University Press, 1984.
Taylor, C. *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979.
Taylor. C. "The Diversity of Goods", en Sen, A. y Williams, B. (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, N.York: Cambridge University Press, 1982.
Thiebaut, C. "Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls", *Zona Abierta*, 32, 1984.

ABSTRACT

In the first part of this work we analize those aspects of J. Rawls' theory of justice which permits us to consider him as an universalist with a procedural point of view in the foundation of ethical principles, remarking this Kantian features. In the second part we consider the most significative objections that some comunitarian authors use in order to attack the theory, particulary to its supposed unhistoricity and to the notion of person implied in the original position. The work concludes with some critical considerations to the pragmatism which can be seen in the most recent of Rawls' papers.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 1 (Otoño 1993)

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

ERNESTO MAYZ VALLENILLA. *Fundamentos de la meta-técnica* (Caracas: Monte Avila Editores, 1990).

Dos ideas centrales constituyen la base de la argumentación de esta obra: que el espacio iluminado y percibido por la vista ha condicionado la razón humana hasta nuestros días (p.77, en particular), y que se aproxima una nueva forma de pensar, basada en la superación de ese predominio (p.11). A esta nueva forma el autor denomina "logos meta-técnico", en contraposición con la razón basada en la técnica, tal como la conocemos hasta hoy. Se supone que hay una conexión estrecha entre el estado de la razón en un momento dado y la técnica que tenga a su disposición. Tal conexión hace posible que la técnica pueda ser considerada la variable independiente en la historia (terminología del reseñador, no del autor) puesto que se afirma en la página 11:

> El presente y el futuro de la humanidad -hasta donde sea posible adelantar su pronóstico sin caer en un ingenuo profetismo- dependen del desarrollo de la técnica.

El uso constante de terminología griega, latina y alemana podría confundir al lector de este libro, cuyo tema central por lo demás es interesante e importante. Se usa aquí con gran frecuencia el método etimológico, según el cual el origen de una palabra explica las limitaciones de su significado actual y por tanto el alcance cognoscitivo que se deriva de su uso. De ahí la importancia que tiene para el autor una reforma radical en el lenguaje. A quien no esté de acuerdo con las ideas que justifican este método le resultará incomprensible la constante referencia a las etimologías de los términos. Por otra parte, en ningún momento se define o explica qué se entiende por "técnica", más allá de decir que es la "actividad dirigida hacia el dominio de la alteridad en general" (p.11). En ausencia de explicación, suponemos que "alteridad" quiere decir todo lo que no sea la subjetividad individual. Es decir, la naturaleza, los otros individuos y los objetos resultantes de la acción humana.

Se nos dice que la técnica, lo que precede a la meta-técnica, se caracteriza por haberse centrado en el ser humano, por estar hecha a imagen y semejanza de éste, y por estar centrada en el planeta Tierra. No queda claro si había alguna alternativa. La meta-técnica, algo "completamente nuevo" (p.19), no estará sujeta a las leyes y constantes fácticas de nuestro planeta (p.27), será "trans-

óptica", "trans-humana" y "trans-finita" (p.33), así como "galaxial" (p.14). Su llegada es "inevitable" (p.19).

El paso de la técnica a la meta-técnica, con el correspondiente cambio en el pensamiento, es según el autor lo más importante para el futuro de la humanidad (p.18), y no ha sido analizado antes con rigor (p.22). Este cambio requiere la creación de una nueva disciplina, aquí bautizada con el nombre de "nootecnia" (p.31) que se convierte en un puente entre lo visible y lo invisible, entre lo finito y lo trans-finito, entre lo humano y lo trans-humano (p.49). El autor dedica varios capítulos a analizar la forma en que la razón meta-técnica influirá en la religión, la ética y la política.

Varias preguntas surgen enseguida:

(1) ¿Es cierto que toda la razón humana ha estado condicionada por el espacio hecho visible por la luz? El autor encuentra que esto resulta obvio. Cita a muchos autores que supuestamente así lo afirman o cuyo pensamiento confirma lo dicho -entre ellos incluye a Tomás de Aquino (p.28)- y encuentra también la confirmación en la historia de las matemáticas (pp.35-41).

El análisis que hace del desarrollo de la geometría en dichas páginas es muy interesante y valioso, pero lo que muestra más bien es una constante y progresiva abstracción, que ya es notable en las definiciones de la geometría de Euclides, su punto de partida.

Por otra parte, Tomás de Aquino y la tradición escolástica claramente indican que las creencias aceptadas por fe no se basan en el sentido de la vista, sino en el del oído. *Fides ex auditu* ("la fe por el oído") es la frase que se ha utilizado con frecuencia para expresar esta idea. La única manera de afirmar que la razón ha estado condicionada por el espacio iluminado percibido por la vista es dejando de lado aspectos esenciales en las religiones, que precisamente han insistido en considerar más importante lo no visible e incluso lo que va en contra de la evidencia de la vista. Limitándonos a la *Summa Theologiae*, recordemos que para Tomás de Aquino la fe *es de lo no visto* (1-2, 67, 3c ad 1; 2-2, 1, 4, 5c y 6c ad 2) y nada es objeto de la fe *a no ser bajo la razón de no evidente* (2-2, 1, 4, 5; 4,1). Se podrá decir, por supuesto, que la fe no forma parte de la razón humana y muchos estarían de acuerdo con ello. Por otra parte, se podría también aducir que lo dicho respecto de la fe se aplica sólo a lo que las religiones consideran la etapa terrena del ser humano. En cualquiera de los dos casos habría que precisar más lo afirmado por el autor.

(2) ¿Es cierto, como se dice en la página 21, que todos los instrumentos de la técnica conocida "aunque en forma y grado diverso, son instrumentos que *imitan*, perfeccionada y potenciadamente, la índole y el funcionamiento ingénito de los órganos y capacidades del hombre (sic)"? (Subrayado añadido) Si así fuera, ¿cuáles órganos y capacidades del ser humano *imitan* un ariete para elevar el agua, un globo de aire caliente, un avión, una sonda espacial, o una bomba atómica? En su obra de 1877 *Grundlinien einer Philosophie der Technik* Ernst Kapp insiste en la idea de que los objetos técnicos son *extensión* de los órganos humanos, idea que ha sido repetida con frecuencia en la filosofía de la

tecnología sin suficiente análisis. Pero *extensión* no es lo mismo que *imitación*, término que indica una relación mucho más estrecha.

(3) ¿Cómo es esa maravillosa meta-técnica cuya inevitable llegada se anuncia? ¿Cómo la podemos reconocer? ¿Adónde podemos encontrar algún ejemplo de algo que sea trans-humano, trans-finito y que ni siquiera se limita a las variables físicas que operan en la Tierra? Llegamos aquí al punto más importante, tanto de la argumentación de Mayz Vallenilla como de nuestro comentario. Supongamos por un momento que todo cuanto nos dice el autor en *Fundamentos de la meta-técnica* sea verdadero, aunque no sepamos cómo verificarlo. Preguntemos entonces: ¿dónde está la razón meta-técnica, y dónde están los objetos meta-técnicos que la hacen posible? La página 31 nos da una respuesta, y ésta es profundamente problemática:

> Natural es, sin embargo, que la presencia y despliegue de semejante *logos* -trans-humano o meta-humano si se quiere- no sea factible de avizorar fácilmente. En efecto: siendo éste propiciado y producido por sensorios metatécnicos... sólo en la medida que el hombre disponga de artefactos cognoscitivos de la misma índole -realizando, por supuesto, una previa labor de *traducción*- podrá "avistar"o "intuir" la existencia y posibilidades sintácticas de un *logos* radicalmente diferente al suyo y cuyas características desbordan las fronteras impuestas por las limitaciones antropomórficas, antropocéntricas y geocéntricas de la *ratio humana*.

En otras palabras: sólo pueden reconocer la razón meta-técnica quienes tengan ya los instrumentos de la meta-técnica, que a su vez y por definición no se pueden *ver* ni *entender* con los ojos de simples mortales que tenemos los lectores de este libro. O sea, que quienes desean que se les *muestre* la meta-técnica no han entendido al autor comentado. Pero si lo han entendido, no pueden ubicar (del latín *ubi*: en donde, allí donde) lo que buscan, puesto que se trata de instrumentos que no son antropocéntricos, antropomórficos ni geocéntricos. En su *Tractatus* Wittgenstein habló de varios aspectos muy importantes de la realidad de lo que no podemos hablar pero que sí podemos mostrar. Aquí parece que estamos ante la situación contraria: de la meta-técnica sólo se puede hablar, sin mostrarla.

¿Cómo la reconoceremos entonces cuando inevitablemente llegue? ¿Alguna revelación acaso? Y, en todo caso, ¿por qué es inevitable el advenimiento de la meta-técnica? ¿Es que acaso nosotros los seres humanos finitos actuales, con nuestra razón supuestamente sólo espacial y visual, en un mundo donde la tecnología nos ha deparado Hiroshima y Nagasaki y ha hecho posible tiranías antes insospechadas, no podemos influir en el destino de la técnica antropocéntrica, antropomórfica y terráquea? ¿No podría ser, por ejemplo que desaparezcamos como especie o destruyamos el planeta antes del advenimiento del Superhombre anunciado? Ciertamente el desarrollo actual de la tecnología basta para conseguir cualquiera de las dos cosas, y sólo se puede ser optimista

respecto del desarrollo de la misma si se olvidan algunos aspectos del papel que ésta ha jugado y juega en la sociedad en que vivimos.

Por lo anterior se podría dar la impresión de que esta obra es para iniciados, para quienes de antemano están de acuerdo con lo dicho aunque esto sea paradójico. No parece, sin embargo, que sea ésta la intención del autor. Su asombrosa erudición y su elegante argumentación deben tomarse en serio; esperamos que lo dicho permita al autor de *Fundamentos de la meta-técnica* explicarnos mejor su posición.

Dr. Luis Camacho

FURIO SEMERARI; *Potenza come diritto. Hobbes, Locke, Pascal*, Bari, Edizioni Dedalo, 1992, pp. 280.

El eje alrededor del cual giran los distintos ensayos recopilados en esta obra es la concepción moderna del derecho. Lo que está en discusión, en efecto, es un tópico substancial dentro de la filosofía práctica: el cambio del paradigma jurídico clásico al moderno. Apartándose del pensamiento jurídico inspirado en la filosofía clásica, apuntalador de la idea del derecho como universal provisto de ciertos contenidos de justicia material, se abre paso una concepción del derecho entendido como pura potencia, de acuerdo a la cual el derecho objetivo ya no es definido por su contenido (ya sea en virtud de criterios de justicia o de racionalidad), sino por la sanción efectiva del incumplimiento de las normas jurídicas. De acuerdo a la filosofía moderna del derecho, sólo será válido el derecho cuyo incumplimiento fuere efectivamente castigado. Siguiendo la metafísica aristotélica, se trataría del paso del derecho como pura *energeia*, realidad o acto, al derecho como *dynamis*, mera posibilidad, pura potencia (si se nos permite la expresión).

Tal como lo han señalado entre otros Hans Welzel y Karl-Heinz Ilting, esta transformación se opera merced a un dilatado proceso que se origina en la escisión pensada por la patrística entre *iustitia* y *utilitas* (por la cual la primera sólo puede ser alcanzada en la *civitas Dei* y la segunda entendida como pura disciplina es la única apropiada para los caídos seres humanos), se desarrolla en la tardía escolástica y en los filósofos temprano modernos (Hobbes, Spinoza, Pascal, etc.) y culmina en la teoría pura del derecho de Hans Kelsen.

En lo que atañe a la esfera de los derechos subjetivos, se opera una transformación similar a la que tuvo lugar en la del derecho objetivo. Podríamos aventurarnos a decir que la fórmula de la teoría moderna del derecho subjetivo reza del siguiente modo: *ubi potentia, ibi jus*. La potencia subjetiva deviene el *fundamento* o *condición* del derecho.

Ciertamente, estas transformaciones acompañan a los profundos cambios sociales y económicos de la transición del feudalismo al capitalismo. En el pensamiento jurídico medieval la teoría predominante afirmaba que los derechos individuales estaban condicionados por el estamento al que pertenecían los eventuales sujetos del derecho. Desde el punto de vista de la modernidad, la condición de *sujeto jurídico* no está determinada por el rango alcanzado en la escala social, sino por la naturaleza de *persona*, propia del hombre en cuanto autoconciencia intelectual y moralmente responsable. Para el ejercicio de la proyección jurídico-política de las acciones, basta la condición de *persona*, de titular de derechos en cuanto ser racional, axiológicamente anterior e independiente de su posición social, es decir, no en cuanto miembro de tal o cual clase y poseedor de tal o cual condición económica.

El planteo de Semerari tiende, sin embargo, a privilegiar la explicación socio-histórica por sobre la estrictamente filosófico-política. Esta última (cuyos orígenes -en lo que se refiere específicamente al pasaje del derecho natural clásico al moderno- se remontan hasta la obra de Otto von Gierke) puede ser representada por la explicación que ofrece Leo Strauss en *Natural Right & History*. Según Strauss, en la modernidad la muerte ocupa el lugar del *telos*. Si el derecho natural debe ser deducido a partir del deseo a la autopreservación, si tal deseo es la única raíz de toda justicia y moralidad, el *factum* moral fundamental no es un deber sino un derecho. Todos los deberes provienen de un fundamental e inalienable derecho a la autopreservación. Por naturaleza, entonces, sólo existe un derecho perfecto y ningún deber perfecto.

Así pues, el núcleo conceptual de la argumentación de Semerari es una suerte de explicación vectorial. En el Estado, fundado sobre el reconocimiento de la potencia subjetiva, la potencia personal emerge en la forma disciplinada del trabajo. La potencia pierde en la sociedad civil -en el sentido prehegeliano- el carácter natural preestatal de *fuerza* -i.e. físicamente entendida para ser utilizada contra los otros y cuyo ejercicio incita a los hombres a su propia destrucción- convirtiéndose el Estado, Weber *dixit*, en el titular del monopolio del uso legítimo de la violencia.

La descripción que ofrece Semerari del pensamiento jurídico de Pascal bien puede ser extendida a la modernidad en general. De acuerdo a Pascal, el *desideratum* consiste en que la justicia sea fuerte y que la fuerza sea justa. Pero una vez comprobada la imposibilidad del predominio de la justicia sobre la fuerza, esta última pasa a ocupar el rol protagónico, justificándose en que es el mejor instrumento para obtener la paz social. Este es el concepto moderno del *orden* político "justo". La lenta secularización de lo político y su consiguiente escisión de lo justo desemboca en el concepto moderno del Estado, en cuyo centro se aloja *sine die* el problema del dominio (problema que, clásicamente, era considerado como un problema pre político, doméstico, y que a partir de la teología cristiana y de la modernidad se ha convertido en un aspecto esencialmente público político, perdiendo casi todos sus componentes clásicos de legitimidad y justicia).

En este contexto no puede resultar extraña la concepción vectorial del derecho y la política como relaciones de fuerzas en las que un poder debe prevalecer indiscutiblemente. En Pascal, como en Spinoza y en Hobbes, lo

político está de tal manera impregnado por esta concepción vectorial del poder que el contractualismo por momentos se vuelve superfluo. Sin embargo, en el caso de Hobbes, observamos que si bien el filósofo de Malmesbury comparte esta concepción vectorial, de todos modos, su teoría de la autorización impide que su filosofía política justifique cualquier clase de orden político meramente existente. El orden, pues, justifica al poder, pero no a *cualquier* clase de poder. Sólo aquél que proviene del contrato. Esta reivindicación moderna de la pregunta por la legitimidad constituye la única línea divisoria entre el puro *Wille zur Macht* y algún tipo de concepción normativa de lo politico.

Andrés Rosler

CARMEN GONZÁLEZ DEL TEJO. *La presencia del pasado. Introducción a la filosofía de la historia de Collingwood*; Oviedo, Pentalfa, 1990, 246 pp.

Este libro es el primero que se publica en español sobre la obra de R.G. Collingwood (1889-1943) que constituye una referencia obligada en las obras de filosofía de la historia contemporáneas.

Las reflexiones de Collingwood sobre la historia se hallan dispersas en gran cantidad de artículos y en algunos libros, sobre todo en su *Autobiografía* (1939) y en *Idea de la Historia* (1946, póstumo, compilación despareja de textos de orígenes diversos del período 1935-1939). González del Tejo examina no sólo los trabajos publicados, sino también algunos de sus manuscritos que se hallan a disposición del público desde 1978 y que sólo otro intérprete ha incluido en sus análisis (W. J. Van der Dussen: *History as Science: The Philosophy of R.G. Collingwood*, The Hague, Nijhoff, 1981).

Cada uno de los textos es analizado a la luz de la *tesis* de la autora, en la que podrían distinguirse dos consideraciones con respecto a la teoría de Collingwood; por un lado, "la obra de Collingwood referida a la Filosofía de la Historia ... no presenta modificaciones de interés, en sus aspectos fundamentales, a lo largo de toda su producción" (p. 35); "Collingwood se propondría con su Filosofía de la Historia tres objetivos fundamentales, que serían: 1) determinar las características peculiares del conocimiento histórico (frente a otro tipo de conocimientos); 2) la búsqueda de sus condiciones de posibilidad; y 3) la determinación de sus fundamentos. Con todo, pensamos que puede advertirse entre todos sus trabajos ... una clara unidad" (p. 37). Por otro lado, esta unidad —presupuesto hermenéutico que permite la comprensión de cada texto a partir de cierta idea general de la filosofía de Collingwood, idea que a su vez sólo puede comprenderse a partir de estos textos— se expresaría, según la autora, de modo claro y preciso en el concepto de *reactualización* (re-enactment) (p. 38).

La tesis que guía a la autora la lleva a negar que puedan distinguirse en la obra de Collingwood etapas o períodos en las que el filósofo hubiese mantenido opiniones distintas u opuestas a las que defendiera luego, de modo que lo que

Collingwood sostiene en sus últimos trabajos no difiere en su sentido de lo que sostuviese en los primeros, y los cambios que pudieran apreciarse tienen más que ver con una evolución y desarrollo de los conceptos que con pasar de un punto de vista a otro. En esto, González del Tejo se opone a la mayoría de las interpretaciones que consideran a los escritos juveniles de Collingwood como "obras realistas".

Por otro lado, si la unidad de la obra de Collingwood descansa en el concepto de *reactualización*, éste deberá ocupar una posición central y no podrá excluirse en la consideración de su obra sin riesgo de alterar seriamente su sentido; la autora se opone así a algunos críticos que intentan mantener como valiosos algunos conceptos rechazando, por inadecuado, el de *reactualización*. Además, la autora señala que el de *reactualización* no es, como sostenían algunos, un concepto tardío que habría sido desarrollado recién en 1936 en "La historia como re-creación de la experiencia pasada", sino que ya aparece en un manuscrito de 1928 "Outlines of a Philosophy of History", por lo tanto, al mismo tiempo que las tesis sobre los testimonios, interpretaciones, etc.(Cfr. pp. 92-100)

El análisis de los textos de Collingwood relevantes para su filosofía de la historia constituye la sección más extensa del libro cuya conclusión es: "puede defenderse la existencia de una unidad en su Filosofía de la Historia, cuyo rasgo más destacable en términos generales quizá sea su abierta defensa del *historicismo* y, más específicamente, el marcado carácter *constructivista* que imprime a su teoría del conocimiento histórico" (p. 165).

En los dos capítulos siguientes la autora se propone "reconstruir" la filosofía de Collingwood a partir de la revisión de dos conceptos polémicos: el ya mencionado de *reactualización*, y el de *pensamiento* —estrechamente vinculado a aquél. Puesto que "toda historia es historia del pensamiento", tal como lo afirma reiteradamente Collingwood en el que tal vez sea su *dictum* más famoso, el historiador debe reactualizar en su mente los pensamientos de los agentes que estudia; según González del Tejo, "pensamiento" pareciera significar —siguiendo a W. Dray— "propósitos, planes, fines, etc." (p. 207).

El libro cierra con un índice completo de las obras de Collingwood (publicadas o no) y una extensa bibliografía sobre su Filosofía de la Historia. Vale la pena recordar que los fragmentos que la autora cita son sus propias versiones al español, acompañadas en cada caso del original en inglés.

Creemos que el trabajo cumple con el cometido de ser una "introducción" a la teoría de Collingwood, pero deseamos comentar algunos puntos:

1) *El concepto de reactualización*: En general, compartimos el análisis que se hace de este concepto, en el sentido de que es un concepto *filosófico* que recoge cuestiones epistemológicas y ontológicas (p. 201). Cuando Collingwood define la labor del historiador como la de *reactualizar los pensamientos de los agentes que estudia*, está señalando acertadamente una característica del conocimiento histórico en tanto conocimiento de *hombres* del pasado. Sin embargo, nos parece que en el trabajo de González del Tejo el concepto de *reactualización* sigue

permaneciendo oscuro.

En primer lugar, no queda muy claro el modo en que la *reactualización* se relaciona con la *comprensión* de acciones, y no parece suficiente decir: "la *reactualización* es utilizada en un sentido en que todo lo que tiene que ver con la comprensión aparece en un primer plano..." (p. 197). El historiador debe reactualizar el pensamiento del agente histórico, *comprender* su pensamiento sería conocer sus creencias, propósitos y fines (p. 208). A pesar de la insistencia de la autora en que, por un lado "pensamiento" no tiene el sentido amplio de la "vivencia" de Dilthey, y por el otro, que no debe entenderse en un sentido estricto como "deliberación previa" (tal como lo hace Walsh); no encontramos una definición de "pensamiento" que dé cuenta de cómo, al reactualizarse, se comprende (el interior de) la acción histórica. Comprender una acción parece tener que ver con concebirla como una acción de un cierto tipo. La reactualización permitiría conocer no sólo *qué* acción se realizó, sino también *por qué* se realizó; pero para ello, como señala Dray, "el pensamiento que el historiador tendría que repensar, al intentar comprender por qué una acción fue realizada, tomaría la forma de un argumento práctico" (*Perspectives on History*, p. 23).

Por otro lado, tal como lo define Collingwood, difícilmente este concepto cubra *todo* el campo de la historia. Collingwood se refiere siempre a reactualizar pensamientos *de* agentes y salvo alguna mención aislada (que sea el mismo método para conocer la "mente colectiva" de una colectividad o época; *Idea de la Historia*, p. 214), no queda claro cómo funcionaría en el caso de fenómenos más complejos (como una revolución o una transformación cultural) de los que también se ocupa la historia y cuya comprensión no parece poder reducirse a la comprensión de sus participantes. No estamos pronunciándonos a favor de las críticas que acusan a Collingwood de *individualista metodológico*, pero para evitarlas nos parece necesario "ajustar" en algún sentido este concepto de modo de poder aclarar cómo el historiador puede conocer otras épocas o culturas. Esta cuestión, a pesar de ser uno de los lugares comunes de los críticos, no es mencionada por la autora.

2) Cuando la autora se refiere al *método histórico* nos dice que éste es definido por Collingwood como un método "en parte filosófico" compuesto por dos métodos diferentes: "uno empírico (que sería un conjunto de reglas, de técnicas que proceden de la Paleografía, de la propia tradición de la ciencia histórica, etc.) y otro que él denomina método puro, de naturaleza filosófica" (p. 192). En palabras de Collingwood: (los principios que permiten interpretar los datos) "Algunos de esos principios son de naturaleza científica ... e integran las ciencias especiales de la arqueología, paleografía, numismática, y demás. Algunos son filosóficos, esto es, se aplican universalmente a cualesquiera pruebas y componen la lógica del método histórico" ("Filosofía de la Historia", 1930, p. 186).

Pero unas páginas más adelante la autora nos dice que: "Collingwood, reflexionando acerca de la naturaleza del método histórico, divide éste en dos dialécticamente relacionados: el *método puro* (que tal como lo expone tendría

que ver con el proceso inferencial), y el *método filosófico* (que iría ligado más bien a la comprensión, entendiendo ésta en el sentido más neutro posible)" (p. 195), sin indicar la referencia de la obra de Collingwood donde podríamos encontrar esta nueva distinción ni relacionarla con la anterior. El método histórico estaría compuesto, según la primera distinción, por principios interpretativos científicos y filosóficos. En la segunda distinción el primer tipo de principios no aparece, ¿se trata de una distinción más precisa de los principios de naturaleza filosófica?. No lo sabemos, ni tampoco sabemos el modo en que una y otra se relacionan; puesto que ambas se refieren al método histórico, es de esperar que lo hagan, pero la autora no nos dice cómo.

En general, reiteramos, se trata de un trabajo serio y que hace aportes valiosos; pero nos parece que el libro hubiera ganado mucho si la autora, al intentar "reconstruir" la Filosofía de la Historia de Collingwood, hubiese no sólo interpretado del modo más preciso posible cada texto dentro de lo que sería el sistema de Collingwood (esfuerzo que a veces lo vuelve reiterativo), sino además hubiese reformulado algunos conceptos para darles mayor precisión y claridad. Puesto que el sistema de la Filosofía de la Historia de Collingwood al que se refiere González del Tejo no se encuentra *sin más* en los textos, sino que debe "reconstruirse", esta tarea exige, en especial en el caso de este filósofo en particular, la crítica, modificación o incluso abandono de algunos conceptos o argumentaciones que no siempre parecen ajustarse cómodamente en una visión de conjunto.*

Rosa Belvedresi

OSVALDO GUARIGLIA, *Etica y política según Aristóteles*, 2 volúmenes, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992, 339 pp.

Los dos volúmenes que nos place reseñar comprenden nueve capítulos, donde se reúne y sistematiza en una exposición continua el fruto de largos años de investigación en torno a la filosofía práctica de Aristóteles. Algunos de esos capítulos, o parte de ellos, corresponden a trabajos que se publicaron por primera vez como artículos en revistas especializadas, a las que en el prólogo se hace expresa mención.

Libro sólido, denso y de cuidada argumentación, su lectura requiere un conocimiento previo de las obras éticas del Estagirita. Estas se citan abundantemente, seguidas de un lúcido análisis que consigue hacer ver la actualidad y riqueza de enfoque del tratamiento de temas éticos por parte de Aristóteles. En dicho tratamiento distingue Guariglia tres capas teóricas: una filosofía práctica general, una filosofía moral positiva y una moral teológica. Mientras que la 2ª, sostiene, tiene hoy un profundo interés histórico y la 3ª sólo un interés arqueológico, la primera sigue siendo de un interés filosófico tan actual como hace dos mil trescientos años. En tanto filósofos de la acción y de la moralidad, somos,

pues, aún deudores del filósofo de Estagira.

El volumen I, *Acción y Argumentación*, ofrece una biografía de Aristóteles (cap. 1) y luego un análisis del concepto de acción y la cuestión del método en las ciencias prácticas (caps.2-4). El volumen II, *El bien, las virtudes y la 'polis'*, consta de cinco capítulos. En ellos se presenta los temas centrales de la concepción filosófica de la moral aristotélica (caps. 5 y 6), se expone la moral positiva vigente en la sociedad de entonces (cap. 7), se examina la teoría aristotélica de la política como ciencia (cap. 8) y por último, se lleva a cabo una confrontación desde la problemática filosófica contemporánea con los temas centrales de la filosofía práctica aristotélica (cap. 9). Las notas aparecen referidas al final de cada capítulo. Un nutrido repertorio bibliográfico, sumamente actualizado, completa cada volumen.

Veamos, brevemente, el contenido de los distintos capítulos.

El primero expone ordenadamente los datos esenciales de la biografía del filósofo. No es necesario subrayar la importancia de conocer esos datos para una buena comprensión del pensamiento aristotélico, mucho del cual toma su verdadera significación allí cuando es puesto en relación con su matriz académico-platónica. En tal sentido, a lo largo del estudio de Guariglia hay oportunas y valiosas referencias al modelo platónico, destacándose su influencia innegable en el Estagirita pero, a la vez, el costado polémico de la reflexión de éste que echara las bases de la lógica general de la acción.

El capítulo 2, "La cuestión del método en filosofía práctica", examina pasajes de *Etica Nicomaquea* y *Etica Eudemia* donde es patente el esfuerzo de Aristóteles por elaborar un método capaz de dar cuenta de la acción *qua* acción, atento a sus diferencias con los fenómenos naturales y con las entidades formales, cuyas causas son necesarias. Frente a la filosofía natural tradicional que reservaba la relación causal a los fenómenos necesarios, será mérito de Aristóteles mostrar que hay también una "causa" de los fenómenos contingentes. Frente al platonismo y su ideal matemático de exactitud, elaborará una concepción no absoluta sino relativa de exactitud, evitando reducir la ación a elementos invariables y eternos. En cuanto al tipo de explicación causal de las ciencias prácticas, Aristóteles pudo advertir que en el caso de las acciones, preguntar el *por qué* equivale a solicitar el fin (*télos*) que la acción realiza. La tesis que está detrás, según Guariglia, es que "exponer una acción, establecer en qué consiste... constituye al mismo tiempo una explicación (no desarrollada) del por qué de la acción que se está describiendo. La estructura teleológica penetra tan profundamente todo el lenguaje de la acción, que... envuelve al investigador mismo, que no puede ponerse fuera de ella, no puede tomar el sitio de un observador neutral" (p. 73). En suma, para Aristóteles el conocimiento es de suyo acción, lema que constituiría la piedra de toque de su polémica con Platón y la Academia.

El capítulo 3, "*Paideía* y dialéctica en la ética", parte del examen de la concepción aristotélica de la cultura (*paideía*) como capacidad de juzgar en general sobre cuestiones de método, para luego mostrar que tal entrenamiento

metódico no es otro que la dialéctica. Guariglia subraya la singular relación -que Aristóteles se preocupó por elaborar- entre dialéctica y ciencia, relación que no es de exclusión mutua pero tampoco de identidad, como lo era en Platón. Una vez entendida correctamente dicha relación, es posible reconocer a la dialéctica como la *forma* propia de la argumentación de la ciencia práctica, sin que por eso ésta se vea amenazada en su carácter de ciencia.

En "El concepto de acción y el silogismo práctico" (cap. 4) se examina la contribución del último a la comprensión, identificación y explicación de la acción. El análisis recae en las dos premisas que entran en el silogismo práctico, las premisas de un bien y las premisas de lo posible, que juntas proveían, según Aristóteles, un esquema plausible de explicación de la acción. Sea o no legítima esta pretensión, que distintos autores han puesto en tela de juicio, la tesis de Guariglia es que el silogismo práctico proporciona algo aún más importante que un modelo explicativo de la acción: "una idea regulativa para definir el concepto de acción misma" (p. 133).

Vayamos al segundo volumen, que como dijimos, consta de cinco capítulos. El capítulo 5, "El concepto de bien", está dividido en dos partes. La primera está consagrada al estudio de dicho concepto en la *Etica Eudemia* y se propone demostrar que la unidad medio-fin en que consistiría la unidad del bien *no* resulta de aplicar la homonimia *pròs hén* a los distintos significados de 'bien'. En lugar de ello, se sugiere que 'bien' -al igual que 'causa', o 'elemento'- es un concepto funcional de la filosofía aristotélica, que como tal no posee él mismo un contenido concreto, pero ayuda a establecer otros que sí lo tienen. Así, la concepción del bien como "punto final a que tiende un proceso de cambio en general, cualquiera que éste sea... permite en cada caso -en cada proceso- identificar el concepto de contenido concreto que cumple esta función"(p. 161). La parte II estudia el concepto de bien en *Etica Nicomaquea* I 4, donde Aristóteles polemiza contra la Idea del Bien. De esta discusión emergen dos características que el filósofo habría atribuido al término 'bueno/bien', a saber, su significado multívoco y abierto, dos características que satisface la interpretación del término como un concepto funcional.

El capítulo 6, "Exposición de la *Etica Nicomaquea*", aborda los temas centrales de ésta desde el punto de vista de la ética filosófica en su perspectiva actual. Se examina así el tema de la virtud, la justicia, el conocimiento moral y la sabiduría práctica, para tratar finalmente la concepción aristotélica de la eudemonía. En este contexto, Guariglia sostiene que la ética de Aristóteles, "al menos en su versión más acabada, carece de unidad y, por lo tanto, de consistencia" (p. 208), al no poder integrar en una concepción única de la eudemonía los dos ideales de vida que son los más firmes candidatos a ser considerados una vida feliz, la vida virtuosa y la vida contemplativa. En efecto, salvaguardar esa unidad subordinando la primera como mero medio de la segunda, equivaldría según Guariglia, a arruinar los logros más importantes del Estagirita en el campo de la filosofía práctica.

Los capítulos 7 y 8 completan la imagen de Aristóteles que proporcionan los

capítulos precedentes, pues lo presentan como el teórico de la *polis* antigua, con su estratificación jerárquica y su orden socio-económico y político estático. En ambos estudios es de destacar el esfuerzo por exponer el pensamiento aristotélico en su propia condición histórico-social, en la convicción de que sólo una vez exhibida la conexión de las ideas con la sociedad en que se originaron, es posible aprehenderlas en su exacta significación. Así en "Orden social jerárquico y norma consuetudinaria" Guariglia procura mostrar que la división aristotélica entre producción (*poíesis*) y uso o acción (*chrésis, práxis*), con la subordinación de aquélla a ésta, procede de la rígida jerarquía social de la realidad griega, basada en el trabajo esclavo.

Luego, en "La teoría aristotélica de la política", discute temas centrales de la misma desde una perspectiva actual, con el propósito de mostrar dónde hay continuidad, dónde rupturas, tanto en la teoría política de la época antigua y en la moderna, como en la realidad a que ellas remiten.

El capítulo final, "La filosofía práctica aristotélica desde una perspectiva actual", recrea aquellos problemas de la filosofía práctica actual en que se hace perceptible la influencia aristotélica. En lo tocante a la filosofía de la acción, el cuadro trazado por Guariglia muestra la línea de pensamiento que lleva a Aristóteles a partir del Wittgenstein de *Investigaciones Filosóficas*. En cuanto a la problemática filosófica contemporánea en que resurge el interés por la ética aristotélica, se la remonta al primer Heidegger. Al cabo de esta revisión, se habrá puesto suficientemente de manifiesto la profundidad de la obra del Estagirita en el campo de la filosofía práctica. También, hay que decirlo, el valor del libro de Guariglia, una obra sobre Aristóteles verdaderamente interesada en lo que éste puede aportar a nuestros problemas actuales.

Graciela E. Marcos de Pinotti

CHRISTOPHER MACANN, *Presence and Coincidence. The Transformation of Transcendental into Ontological Phenomenology, Phaenomenologica* 119, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991, 143 pp.

Es posible distinguir tres fases en la fenomenología de Husserl de acuerdo con los nuevos puntos de vista que introducen la reducción trascendental y el análisis genético. El autor las interpreta como manifestaciones de tres metodologías filosóficas diferentes —gnoseológica, trascendental y ontológica—, y sostiene que Husserl no logró interpretar adecuadamente el paso del segundo al tercer período porque no advirtió que las dificultades inherentes al método trascendental exigían un punto de apoyo distinto para el programa de la investigación fenomenológica.

Una exposición inicial de los principios básicos que subyacen a los procedimientos de reducción y constitución prepara el terreno para una crítica de la posición husserliana. Su interés principal consiste en poner de relieve, como

condiciones esenciales para la fenomenología trascendental, la posibilidad de identificar un componente noético y un componente noemático para la experiencia del objeto en cuestión, y de establecer un sistema de correlaciones entre ambos polos. Se ha de argumentar que estas condiciones no pueden ser satisfechas cuando se intenta constituir aquellos ámbitos que son patrimonio del sí-mismo. Lo cual significa que la fenomenología trascendental cae en dificultades que exigen una alternativa de carácter ontológico.

La desconstrucción de la fenomenología trascendental tiene lugar mediante el análisis de la constitución del ego, el flujo de la conciencia interna del tiempo, el cuerpo propio y los otros sujetos. No hay en estos casos, se sostiene, una *presencia* del objeto a la conciencia sino una *coincidencia* que invalida el procedimiento de constitución. Se transgrede su norma fundamental, esto es, el distanciamiento de la conciencia con respecto a un correlato intencional. Porque la intencionalidad, en tanto relación entre la conciencia y su objeto, tiene que presuponer una diferencia entre los términos conectados. No podemos entrar aquí en los detalles de esta compleja cuestión. Baste indicar que Husserl debe recurrir a una autoconstitución del ego, y, en el caso del tiempo, a la convergencia de lo constituyente y lo constituido en la intencionalidad transversal. Y subrayar la conclusión: el procedimiento de la constitución se derrumba cuando es llevado a su límite en razón de que la condición de coincidencia no resulta conciliable con el principio de presencia sobre el que se basa el método.

Macann distingue los siguientes niveles de análisis: 1) una investigación ontológica en un plano originario que ha preocupado a Heidegger; 2) una investigación trascendental en un plano reflexivo que ha sido la cuestión central para Husserl; y 3) una investigación gnoseológica en un plano objetivo que coincide con el nivel óntico del primero y la actitud natural del segundo. Argumenta que, si bien ha reconocido implícitamente el primer nivel —a través del concepto de autoconstitución—, Husserl no ha logrado alcanzar una conciencia clara del descubrimiento en la medida en que sostiene que el regreso al origen implica una extensión de los presupuestos trascendentales de su investigación. Esta limitación queda superada si se interpreta de otra manera la fenomenología genética recurriendo a una reconstrucción que ha de seguir a la mencionada deconstrucción. En lugar de utilizar un análisis regresivo —una arqueología— que parte de lo dado y retrocede a las condiciones de posibilidad, el autor propone un análisis progresivo —una teleología— cuyo modelo ha de encontrarse en la filosofía de Hegel.

Central en la obra es la tesis de que la doctrina de la coincidencia, que se manifiesta en el intento del ego trascendental de constituirse a sí mismo, pertenece ante todo a un estadio originario en el que define la relación entre el cuerpo propio y la conciencia. Ahora bien, esta coincidencia ontológica incluye una diferencia que es distinta de la que se encuentra en la base de la presencia. Es la fisura que Sartre ha puesto de manifiesto en su concepción del para-sí. Sobre este esbozo de dualidad se sostienen los dos estadios ulteriores de la distinción por la cual el sí-mismo se enajena del cuerpo y lo concibe como algo

extraño —a la vez que se concibe como un sujeto enfrentado con el mundo objetivo—, y de la abstracción por la cual prescinde por completo del cuerpo propio. Al término de una génesis progresiva, la coincidencia retorna en la antes mencionada forma secundaria de una convergencia trascendental de la conciencia consigo misma ya no como corporal sino como pura. De este modo el sí-mismo desarrolla una noción que arroja luz sobre su estadio primario cuando se la somete a una trasposición ontológica.

En la génesis progresiva encuentran un lugar los proyectos de fenomenología elaborados por Husserl y Heidegger. El autor no procura sustituir la fenomenología trascendental por una fenomenología ontológica sino que insiste en la legitimidad de ambas metodologías. Y las opone a su propia visión de lo que debe ser una fenomenología genética. Estima que Heidegger no ha apreciado la legitimidad relativa de la fenomenología trascendental al tratar de reemplazarla por su propia versión de la fenomenología. Y considera que Husserl nos coloca en el umbral de la ontología fenomenológica propuesta en razón de su énfasis en el tema del retorno al origen.

Las dos nociones fundamentales utilizadas en la obra merecen una consideración crítica. Es por lo menos discutible que se excluyan de la manera propuesta. Pues la presencia es siempre una presencia de lo no-presente y una no-presencia de lo presente en virtud de la intencionalidad de horizonte que introduce la coincidencia a través del proceso de impleción de intenciones. Y la coincidencia no es ajena a una reflexividad de la conciencia que introduce la presencia si se admite que esta diferencia se distingue de aquella que permite la presencia del mundo a la conciencia no por una característica intrínseca, como sostiene Macann, sino tan sólo por lo presentado en cada caso, es decir, la conciencia o el mundo. Por tanto, el argumento negativo orientado hacia la desconstrucción no toma en cuenta un fenómeno —coincidencia en la presencia y presencia en la coincidencia— que disuelve o "desconstruye" la oposición que se ha tomado como punto de apoyo para el análisis. Por otro lado, el argumento positivo orientado hacia la reconstrucción pone de manifiesto la necesidad de proporcionar una explicación de la indiferenciación inicial de la experiencia en Husserl. Pero hubiera requerido indicar, con referencia al tránsito del alma a la conciencia —pasaje mencionado sólo al pasar (p. 136)— el modo en que la vía regresiva de la fenomenología genética se complementa con la vía progresiva de la dialéctica hegeliana del espíritu subjetivo. (Véase al respecto nuestros trabajos en *Escritos de Filosofía*, N° 13-14, y *Analecta Husserliana*, vol. XXXIV.)

Roberto J. Walton

RICHARD SCHANTZ, *Der sinnliche Gehalt der Wahrnehmung* (Introductiones - Beispiele philosophischer Analyse), Wien, Philosophia Verlag, 1990, 284 pp.

La obra integra una serie de investigaciones introductorias sobre lógica,

ontología, filosofía del lenguaje y teoría de la ciencia. El dominio parcial sobre el cual se traza en este caso un panorama a la vez histórico y sistemático es el problema gnoseológico decisivo de la percepción, esto es, su funcionamiento como fuente de conocimientos sobre el mundo físico. El autor señala en el comienzo que una adecuada filosofía de la percepción debe poder 1) describir de un modo coherente fenómenos como el engaño o la alucinación; 2) asimilar los resultados de la física, la fisiología y la psicología; y 3) responder a preguntas justificadas que se hayan planteado en la tradición de la filosofía perceptiva. Y subraya que el criterio para una buena teoría reside en el tercer aspecto relativo a cuestiones gnoseológicas y metafísicas.

El examen del contenido sensible de la percepción toma en cuenta teorías que han aparecido dentro de lo que debemos caracterizar más bien como una cierta tradición de la filosofía de la percepción sin el reconocimiento de sus derechos a posiciones de distinta raigambre. La exclusión sumaria da a entender que nada valioso ha sido dicho fuera del acotado ámbito de discusión, que, por lo demás, está caracterizado en forma detallada y con elogiable claridad a través de sucesivos momentos cuyos nexos se destacan también convenientemente. La investigación se inicia con la teoría de los datos sensibles porque ella concede un lugar preeminente a la cuestión que se coloca en el punto de partida. Se trata del análisis de aquellas situaciones en que un objeto físico aparece con determinadas propiedades a una persona, es decir, de los estados de cosas que se pueden expresar con la fórmula "X aparece como F para P". El autor reconstruye el argumento que se basa en la relatividad de la percepción o el engaño de los sentidos y ha sido la vía clásica para afirmar que los objetos inmediatos de la percepción no son las cosas materiales externas sino aquellas entidades mentales que han sido denominadas representaciones, impresiones o datos sensibles.

La aceptación de esta tesis central permite básicamente dos puntos de vista sobre la percepción y el mundo exterior. Por un lado, la teoría de la representación ha sostenido que los objetos externos pertenecen a un tipo ontológico distinto del que corresponde a los datos inmediatamente percibidos. Se examina su desarrollo histórico desde la formulación de Locke hasta la variante hipotético-deductiva que interpreta la relación entre proposiciones sobre objetos físicos y proposiciones sobre datos sensibles según el modelo de la relación entre proposiciones sobre entidades teóricas y proposiciones observacionales. Por otro lado, el fenomenalismo ha afirmado que los objetos no son otra cosa que complejos de datos sensibles. Se consideran las posiciones de Berkeley, J. Stuart Mill y Russell, el fenomenalismo analítico de A.J. Ayer, y el fenomenalismo teorético para el cual las entidades postuladas como objetos materiales no son interpretadas de un modo realista sino instrumental.

La exposición pone de manifiesto las consecuencias de la teoría de los datos sensibles: posiciones escépticas en el plano gnoseológico, y enigmas sobre la naturaleza de las impresiones en el terreno metafísico. Y contrapone a estos resultados el realismo directo que surge desde T. Reid para dar cuenta de la

convicción del sentido común según la cual la percepción funciona como una fuente de conocimiento sobre un mundo externo directamente accesible. Ahora bien, puesto que el argumento adoptado como punto de partida para el análisis resulta plausible, un realismo directo suficientemente crítico no puede sustentarse meramente en un rechazo de las consecuencias. Una réplica más adecuada ha sido la meta de aquellos defensores del realismo directo que adhieren al conductismo analítico o a la teoría de la creencia. De acuerdo con los primeros (Hempel, Ryle), todas las proposiciones que se refieren a objetos o estados mentales deben ser transformadas en proposiciones que se refieren al comportamiento corporal o a las disposiciones. Según la teoría de la creencia (D.M. Armstrong, G. Pitcher), los componentes sensibles han de ser asimilados a fenómenos cognitivos como la adquisición de convicciones sobre el mundo físico. El autor rechaza ambas corrientes mediante la objeción de que el contenido sensible no pude ser eliminado ya sea porque es un factor adicional entre aquellos que determinan el comportamiento, ya sea porque se diferencia de un fenómeno doxástico.

Si bien no se compone exclusivamente de creencias, la percepción no deja de contener actitudes cognitivas de esta índole. Surge así la distinción entre componentes sensibles y no sensibles de la percepción con la teoría de F. Dretske que opone a una percepción no epistémica una percepción epistémica dotada de componentes conceptuales. Schantz coincide con esta interpretación en la negativa a reducir los fenómenos sensibles. Pero la modifica en algunos puntos importantes porque ella no logra dar cuenta del problema planteado en el punto de partida acerca del modo de analizar correctamente el estado de cosas "X aparece como F para P".

Por último, el autor propone como análisis adecuado de la experiencia sensible la teoría adverbial (C.J. Ducasse, R.M. Chisholm) que describe el contenido sensible de la experiencia como una modificación de la persona sin reificarlo en objetos interiores o mentales. Toda impresión es analizable, del mismo modo que el dolor, como un estado no relacional de la persona en lugar de una relación real entre esta y un objeto con derecho propio. Lo cual significa que el análisis acto-objeto ("siento un dolor", "tengo una sensación de rojez") es sustituido por un análisis adverbial carente de objeto ("siento dolorosamente", "siento rojamente").Las proposiciones que se ocupan de datos sensibles entendidos como objetos se reconstruyen como proposiciones sobre el modo específico en que las personas sienten. Si bien chocan con nuestros modos habituales de hablar, las construcciones adverbiales tienen la ventaja de evitar los problemas filosóficos suscitados por otras formas de descripción, y, además proporcionan un análisis aceptable de las alucinaciones. Las describen de un modo que no necesita referirse a una entidad intermedia, y, por tanto, eliminan los fundamentos lingüísticos que permiten suponer tal mediación.

Consecuencias gnoseológicas y metafísicas habían indicado la necesidad de descartar la teoría de los datos sensibles. A esas consideraciones indirectas se añade este modo directo de descripción como una razón decisiva. Junto con la

presentación de la teoría adverbial, Schantz introduce precisiones que tienen por objeto mostrar la posibilidad de descartar, con recursos conceptuales tomados de W. Sellars, las objeciones que se han dirigido contra ella. Además, en la contribución final de la obra, examina su compatibilidad con el realismo científico.

Roberto J. Walton

ROBERTO TORRETTI, *Creative Understanding: Philosophical Reflections on Physics*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres,1990. xvi + 376 pp.

El libro contiene cinco capítulos, que tratan, respectivamente, acerca de la observación, los conceptos, las teorías, la probabilidad y la necesidad, siempre en relación con la física. Dichos capítulos son precedidos por un índice general, un breve prefacio y una nota de agradecimientos, y seguidos por una larguísima serie de notas (sesenta páginas), una nutrida lista de referencias bibliográficas y un índice de temas y nombres.

Torretti inicia el primer capítulo, dedicado a la *observación*, aclarando de inmediato al lector, que va a rechazar de plano el viejo camino inductivista-fundacionista. Discute dos maneras de observar: la observación *personal* y la *impersonal*. La primera requiere del estado de *percatarse de*. La segunda no: la observación por medio de un instrumento, no requiere que el *receptor* (en este caso el instrumento) se percate de nada; ni siquiera de sí mismo. Sin embargo, en última instancia, debe haber una observación personal realizada por alguien que se percate del resultado de la observación impersonal. Torretti adhiere a la tesis de que no hay observación sin conceptos (y básicamente conceptos generales).

Y ya que de conceptos se trata, aprovecha el momento para recordar y automáticamente dejar deliberadamente de lado, casi sin dar otra explicación que ciertas adjetivaciones y metáforas peyorativas, dos clásicas preguntas que atribuye al fundacionismo: 1. ¿De dónde provienen los conceptos? 2. ¿Cómo nos consta que los aplicamos correctamente?

Independientemente del hecho de que podamos coincidir con el autor, no nos parece adecuada la manera de desentenderse del problema.

En cambio, el autor sí decide afrontar otra pregunta: ¿De qué se percata de manera directa el receptor en una observación personal: del objeto físico de observación o de objetos mentales, a partir de cuya directa percepción inferimos la existencia de aquel objeto físico? El autor adhiere a la primera respuesta.

El capítulo termina con una discusión acerca del proceso de observación, tanto personal como impersonal, en tanto interacción física. La conclusión (mi traducción aproximada):

La información que obtenemos de la observación depende de nuestra

comprensión de conexiones necesarias en la naturaleza. Porque si toda observación involucra interacción física entre el objeto observado y el receptor; y si toda diferencia observada en aquel corresponde a una diferencia grabada en éste, entonces, obviamente, un estado del receptor puede informar acerca de la presencia de cierta característica en el objeto si - y en la medida que - esa característica sea considerada como una condición necesaria para ese estado.

No queda clara la manera como relaciona Torretti la noción de necesidad con la de condición necesaria.

El segundo capítulo se ocupa de diversas temáticas relacionadas con los *conceptos*. Una de ellas es la de la explicación científica entendida como inferencia. El autor sustenta la tesis de que una buena explicación no puede darse a partir de nociones precientíficas, como en el famoso ejemplo de los cuervos, porque se admiten (según el autor) las excepciones. Sería ese el motivo por el cual la explicación no resulta aceptable en ese caso. A continuación muestra hasta qué punto es diferente la situación cuando se trabaja con teorías científicas. Para ello, trabaja con un ejemplo en el que se aplican las leyes de Newton.

Otra importante temática tratada en este capítulo es el debate conmensurabilismo vs. inconmensurabilismo, en relación con el cambio conceptual. Torretti trae a colación las ideas de Kant y de Carnap. Respecto de este último, realiza un detallado repaso de algunos aspectos del problema de los términos teóricos.

Se discute en seguida un ejemplo clásico: la teoría de Newton vs. la teoría de la relatividad especial, en relación con el concepto de tiempo. Considera Torretti que una teoría surge a partir de la crítica de la otra. La nueva noción de tiempo no aparece como una reforma de la noción vieja, sino como algo que llena un hueco conceptual previo. Por lo tanto, y si entiendo bien lo que quiere decir el autor, hay cambio, modificación, supresión o agregado de conceptos, pero aun así las teorías son comparables: porque la nueva reemplaza a la vieja a partir de la crítica. Es la crítica y sus consecuencias la que permite la comparación.

Torretti señala que ciertas condiciones que asegurarían, si se cumplieran, la conmensurabilidad de las teorías, no se cumplen de manera acabada. Así y todo adherirá a la posición conmensurabilista. Para ello, se enmarcará en una postura netamente anti-holista.

Dedica mucho espacio a mostrar que no se cumple la tercera de las condiciones, que plantea que *la referencia a hechos no depende de los conceptos mediante los cuales es aprehendida*. Dicha idea, defendida primero y abandonada posteriormente por Putnam, es atacada fuertemente por Torretti, quien no por ello comulga con el posterior relativismo de Putnam. Defiende, en fin, una postura que acepta los cambios conceptuales frente a diferentes marcos conceptuales, sin por ello volverse relativista, al negar el holismo que sí lo obligaría a ello.

El tercer capítulo, dedicado a las *teorías*, comienza con un estudio de ciertas

claves de la naturaleza de las teorías físicas que toma de la teoría de la caída libre de Galileo y de la teoría mecánica y gravitatoria de Newton y que le sirve de trampolín para introducir a continuación la tesis estructuralista para las teorías físicas, desarrollada por Sneed, Stegmüller, Moulines y Balzer en las últimas dos décadas. Se preocupa especialmente por el problema de los términos T-teóricos de dicha tesis.

Posteriormente, Torretti caracteriza algunas de las ideas de Günther Ludwig, menos conocidas que las de la escuela estructuralista de Sneed. Profundiza la parte en que Ludwig se ocupa del problema de la aproximación en las teorías físicas, para luego adherir a una combinación de las tesis de Sneed y de Ludwig, en relación con el tema de las teorías físicas, de la aproximación de las mismas, de la interrelación entre teorías y de la reducción interteórica.

El tema del cuarto capítulo es la *probabilidad*. El autor comienza estudiando la etimología del término y la historia de la evolución de su significado. Muestra luego cómo se puede aplicar el concepto de *espacios de probabilidad* a las ideas que ya tenía Galileo al respecto. Más adelante discute y niega la posibilidad de la aplicación de la noción de *determinismo*; pero muestra, a través de menciones de Poincaré, que aun aceptando el determinismo, hay ejemplos de probabilidad objetiva, como en los casos de tiradas de dados.

El autor recorre los siglos XVII y XVIII mostrando la evolución del concepto de probabilidad. Posteriormente, se detiene en tres diferentes maneras en que se ha intentado comprender, ya en nuestro siglo, la noción de probabilidad, a todas las cuales subyace la estructura matemática de la teoría idem de la probabilidad.

La primera de ellas es la probabilidad objetiva, entendida como *frecuencia relativa límite*. Luego de un pantallazo histórico, Torretti desarrolla las ideas de Reichenbach y, especialmente, de von Mises, y muestra algunas dificultades conceptuales de dicha noción.

La segunda, cuyo principal exponente habría sido el filósofo italiano Bruno de Finetti, corresponde a la negación de la probabilidad en tanto entidad objetiva. Esta corriente reduce la noción de probabilidad a la *probabilidad subjetiva*. Torretti es muy crítico frente a esta idea.

La tercera corriente, netamente realista, corresponde a la noción objetiva de la probabilidad en tanto *propensión*. Esta corriente, liderada por Popper (que previamente había sido frecuentista), Giere y Mellor, entre otros, da categoría metafísica a la probabilidad.

Torretti discute ampliamente las diferencias entre las posiciones de Popper, Giere y Mellor. Con respecto a Giere, con cuyas ideas se identifica parcialmente, es interesante notar lo siguiente. Giere acepta la probabilidad objetiva para los casos, que podríamos denominar 'de azar esencial', que aparecen en la mecánica cuántica. En cuanto a la mecánica clásica, aclara que sólo se puede mencionar la probabilidad como una manera conveniente de hablar (por motivos instrumentales). Pero que la probabilidad física (real) no existe en esos casos.

Torretti ataca esa concepción de Giere, planteando que dichas situaciones (el caso de los dados, por ejemplo) no son deterministas y que también aquí se trata de probabilidad objetiva.

Parece ser una clara muestra de la manera como se tratan entre sí figuras filosóficas que representan corrientes enfrentadas (en este caso, las corrientes anglo-sajona y francesa), el hecho de que, al menos en lo que se refiere a la problemática discutida en el párrafo anterior, Torretti coincide en gran medida con ideas de Prigogine, a quien, sin embargo, no menciona en ningún lugar del libro. El peor desprecio que se puede infligir al contrincante es no tenerlo en cuenta, ni siquiera cuando se coincide con él. También van Fraassen y otros filósofos de la corriente anglo-sajona proceden de la misma forma. Y lo mismo sucede, a la inversa, con filósofos de la corriente francesa.

Luego de desarrollar las ideas de Mellor, da un pantallazo sobre las de Isaac Levi, que conforman un puente entre las de Popper, Giere y Mellor, por una parte, y las de de Finetti, por la otra. El capítulo finaliza con el desarrollo de algunas ideas propias del autor sobre el tema.

El quinto y último capítulo trata el tema de la *necesidad*. Comienza desarrollando algunos conceptos básicos de la lógica modal.

Rechaza rápidamente y sin casi argumentación la semántica de mundos posibles, sin diferenciar a quienes, como David Lewis, son realistas modales, de quienes, como por ejemplo Kripke, no lo son. Tampoco aquí diferencia la noción de condición necesaria de la de necesidad, cosa que ya notamos más arriba. Tal vez tenga que ver con lo que decimos en el penúltimo párrafo de esta reseña.

Luego de hacer un poco de historia de la noción de necesidad, señala algunas interpretaciones de esa noción que no requieren de los mundos posibles (entre ellas, dejarla como noción primitiva).

Siempre en la búsqueda de las estructuras matemáticas subyacentes, encuentra en la geometría la primera estructura de ese tipo, que subyace a la noción de necesidad. Pienso que, aquí también por motivos que tal vez se infieren de lo que digo en el próximo párrafo, no aparece en el texto la diferencia entre geometría matemática y geometría física. Surge, sí, una necesidad geométrica, aparte o además de la necesidad verbal o lógica de las demostraciones.

Entiende el autor que las ecuaciones diferenciales conforman la estructura matemática que subyace a toda la física. No por ello necesita la física ser determinista. Es a esta altura de la argumentación que aparece un punto que parece fundamental en las ideas del autor. *La necesidad natural se convierte, a través (o por intermedio) de la estructura matemática que subyace a la física, en necesidad matemática o conceptual (entiéndase necesidad lógica en sentido amplio). Dice el autor que hace a la razón que alguna tal conversión se requiera para una comprensión de la necesidad.*

Torretti finaliza el capítulo y el libro planteando una discriminación entre la noción de causación o relación *causa-efecto* (etiología) y la de conexión nomológica de las ecuaciones diferenciales (nomología). Su conclusión final es que son nociones irreductibles, pero complementarias, en la física. Su diferencia

fundamental consiste, para el autor, en que la etiología o pensamiento causal ordinario supone lo discreto, mientras que la nomología de las ecuaciones diferenciales supone continuidad.

Eduardo H. Flichman

I S E G O R Í A

REVISTA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

Consejo Superior de Investigaciones Científicas
INSTITUTO DE FILOSOFÍA
Pinar, 25 28006 Madrid (España) Tel.: (91) 411 70 05

N.º 6
FEMINISMO Y ÉTICA
(Edición de Celia Amorós)

Presentación, *por C. Amorós*
Cuando la razón práctica no es tan pura, *por L. Posada Kubissa*
Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral, *por S. Benhabib*
Contrato *versus* caridad, *por N. Fraser y L. Gordon*
Borderline. Por una ética de los límites, *por F. Collin*
Sobre el genio de las mujeres, *por A. Valcárcel*
De Marcuse a la Sociobiología, *por A.H. Puleo*
Lo femenino como metáfora en la racionalidad postmoderna, *por C. Molina Petit*
Notas de I. Santa Cruz, M. Herrera Lima, M.X. Agra y G. Hierro

30-2097 Formato: 16,5 x 23 cm / Periodicidad: semestral
ión 1993: España: 2.000 ptas. (incluye IVA)
úmeros) Extranjero: *Vía ordinaria:* 3.100 ptas.
Avión: Europa: 3.600 ptas.; América y África: 4.100 ptas.; Asia y Oceanía: 5.200 ptas.

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN A *ISEGORÍA*

..... Deseo suscribirme a la revista *ISEGORÍA* para 1993
..... (dos números), cuyo importe abonaré:
.....
..... ☐ Contra reembolso
..... ☐ Visa ☐ Diners ☐ Eurocard
..... ☐ Mastercard ☐ American Express
..... N.º Tarjeta: .....
...../ ..... Validez: del ..... al .....
Instituciones:
☐ Transferencia (N.º de copias: .....)
Fecha: a ..... de ..... de 199 ..

Firma obligatoria

Editorial Anthropos
Apartado 387 08190 Sant Cugat del Vallès
Tel.: (93) 589 48 84 Fax: (93) 674 17 33

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 1 (Otoño 1993)

ACTUALIDAD FILOSOFICA

Se ha constituído en la ciudad de Buenos Aires una sociedad filosófica que reúne a estudiosos e investigadores de las ideas y aspectos del sistema hegeliano: *Dialógica*, Asociación Iberoamericana de Estudios sobre la Filosofía de Hegel. La sede del centro de estudios y de su biblioteca es la AcademiaNacional de Ciencias de Buenos Aires: Av. Alvear 1711, 3° piso, 1014, Buenos Aires (Argentina) en donde puede solicitarse información. *Dialógica* ya cuenta con un boletín con información sobre publicaciones, organiza un congreso internacional para Octubre de 1993 y está preparando la primera publicación de trabajos de sus miembros. La convocatoria ha tenido amplia repercusión. Muestra de ello es la significativa lista de miembros con que cuenta a la fecha (agosto de 1992) y que continúa ampliándose: Albizu, Edgardo (Mendoza, Argentina), Alvarez Gómez, Mariano (Salamanca, España), Amengual, Gabriel (Palma de Mallorca, España), Brauer, Daniel (Buenos Aires), Brito, Emilio (Lovaina, Bélgica), Carpio, Adolfo (Buenos Aires), Cirne Lima, Carlos Roberto (Porto Alegre, Brasil), Cordua, Carla (Puerto Rico), Cristi, Renato (Waterloo, Canadá), Cruz Velez, Danilo (Bogotá, Colombia), Cullen, Carlos (Buenos Aires), De Zan, Julio (Santa Fe, Argentina), Dotti, Jorge Eugenio (Buenos Aires), Duque, Félix (Madrid, España), Fernandes de Aquino, Marcelo (Belo Horizonte, Brasil), Ferrera, Ricardo Antonio (Buenos Aires), Gaete, Arturo (Santiago de Chile), García Astrada, Arturo (Córdoba, Argentina), Lima Vaz, Henrique (Belo Horizonte), Mayors, Gonçal (Barcelona, España), Meyer, Luisa H. de (Buenos Aires), Navarro Cordón, J.M. (Madrid), Presas, Mario Alfonso (La Plata, Argentina), Pucciarelli, Eugenio (Buenos Aires), Ripalda, José María (Madrid), Rosenfield, Denis (Porto Alegre), Seibold, Jorge (San Miguel, Argentina), Sobrevilla, David (Lima, Perú), Valls, Ramón (Barcelona), Vásquez, Eduardo (Caracas, Venezuela), Walton, Roberto J. (Buenos Aires).

* * *

III SIMPOSIO PLATÓNICO

Entre el 25 y el 30 de agosto pasado, se realizó en la ciudad de Bristol, Inglaterra, el *III Symposium Platonicum*, dedicado al análisis y tratamiento del *Político*, diálogo hasta ahora poco estudiado, si se lo compara, por ejemplo, con su precedente inmediato, el *Sofista*. El encuentro estuvo organizado por la

Sociedad Internacional de Platonistas (International Plato Society-Associazione Internazionale dei Platonisti- Société Platonicienne Internationale- Internationale Platon-Gesellschaft), fundada en 1989 en ocasión del *II Symposium Platonicum*, celebrado en Perugia, Italia. Contó con el importante apoyo de la Universidad de Bristol y de la Fundación Cornelia de Vogel de Amsterdam. La excelente coordinación se debió en gran medida a la labor de Christopher Rowe (Univ. de Bristol), secundado por un diligente equipo de colaboradores. Concurrieron numerosos especialistas de todo el mundo. Es de destacar que, en esta ocasión, aumentó la participación de estudiosos de Latinoamérica: hubo, en efecto, cuatro trabajos de Argentina (todos de profesores de la Universidad de Buenos Aires), uno de Venezuela y tres de México. También aumentó el número de participantes provenientes de países del Este.

Rowe pronunció el discurso de bienvenida y de apertura. La segunda conferencia en memoria de Cornelia de Vogel -la primera había sido dada en 1991 por Richard Sorabji en Amsterdam- estuvo a cargo de Charles Kahn (Univ. de Pennsylvania), quien se ocupó del lugar del *Político* en la obra tardía de Platón. Hubo otras dos sesiones de carácter introductorio. Una, compartida entre Bill Nicoll y David Robinson (ambos de la Univ. de Edimburgo), quienes son los revisores de la edición de Oxford del *Político*. Nicoll enfocó aspectos de la tradición manuscrita del diálogo, mientras que Robinson, a continuación, comentó algunas cuestiones textuales específicas y variantes de lectura propuestas en la nueva edición. En la otra sesión de carácter introductorio, Constantin Despotopoulos, actual presidente electo de la Academia de Atenas, habló sobre ciertos elementos de praxeología en el *Político*.

El programa fue apretado. Los trabajos presentados y discutidos estuvieron repartidos en sesiones plenarias y sesiones de comisión. Los expositores que estuvieron a cargo de las plenarias y los temas abordados por cada uno de ellos fueron los siguientes: L. Brisson (París), "Sur l'interprétation du mythe du *Politique*", J. Dillon (Dublin), "Proclus' interpretation of the *Politicus* myth", S. Kato (Tokio), "The role of *paradeigma* in the *Politicus*", K. Dorter, (Guelph, Ontario),"The two measures and the longer and shorter ways", W. Cavini (Bologna), "Naming and argument: Diairetic logic in Plato's *Politicus*", F. Bravo (Caracas), "Ontología de la definición en el *Político* de Platón", C. Bobonich (Chicago), "Voluntariness, story-telling and a conflict in virtue: What's wrong with ordinary people in Plato's *Politicus*?", M. Dixsaut (París), "La vraie nature du politique", S. Clark (Liverpool), "Herds of free bipeds", C. Gill (Exeter), "Rethinking constitutionalism in *Politicus* 291-303", M. Lane (Cambridge), "A new angle on Utopia: the political theory of the *Politicus*", P. Accattino (Turín), "L'*arche* del *Politico*", R. Weiss (Lehigh), "Statesman as *epistemon*: caretaker, physician and weaver", M. Narcy (París), "La critique de Socrate par l'Etranger dans le *Politique*", S. Dusanic (Belgrado),"The true statesman of the *Politicus* and the young tyrant of the *Laws*: an historical comparison" y R. Ferber (Zurich), "Für eine protreptische Lektüre des *Politicus*".

Algo más de cincuenta comunicaciones se presentaron y discutieron en las

sesiones de comisión. Los principales temas abordados, desde diferentes perspectivas que dieron lugar a interesantes debates, fueron la cuestión política, varios aspectos del mito de la reversión periódica del universo y el problema de la naturaleza y significación de la noción de justa medida (*tò métrion*). Sobre este último punto hubo mayor discrepancia de interpretaciones. Hubo, además, algunos trabajos centrados en el carácter y alcances de la *diairesis* y unos pocos dedicados al tratamiento de las virtudes.

Tal como se resolvió en la Asamblea de la sociedad, el próximo encuentro se realizará en Granada, España, en agosto o septiembre de 1995 (el siguiente, en 1998, se prevé que se efectuará en Toronto, Canadá). El nuevo presidente de la Sociedad es, así, Tomás Calvo (Universidad de Granada); el vicepresidente es Luc Brisson (CNRS París). Se fijó asimismo el tema del próximo simposio, resuelto también por votación de los miembros de la sociedad: *Timeo y Critias*, dos diálogos, otra vez, tardíos.

Las Actas del *III Symposium* aparecerán con el título *Reading the Statesman*, editadas por Academia Verlag-Sankt Augustin. Esta editorial acaba de publicar las Actas del *II Symposium Platonicum* (*Understanding the Phaedrus*), con las que ha iniciado la serie "International Plato Studies".

La Sociedad Internacional de Platonistas, que cuenta ya con un considerable número de miembros, está abierta a todo estudioso que en los últimos quince años haya publicado al menos un artículo sustantivo sobre Platón o que haya realizado una tesis doctoral (o equivalente) sobre este autor, en carácter de socio plenario. Acoge también, como miembro asociado, a quien esté trabajando sobre Platón en la preparación de una tesis doctoral (o equivalente). La Sociedad tiene por fin promover el estudio de Platón en todo el mundo, realizando para ello simposios trianuales en diferentes países, publicando las actas correspondientes y difundiendo información bibliográfica continuamente actualizada.

María Isabel Santa Cruz
Universidad de Buenos Aires-CONICET

ANALISIS FILOSOFICO

VOLUMEN XII, NUMERO 1
MAYO 1992

1 *Premio Alberto Coffa: Condiciones y sentido de la duda cartesiana* — Daniel Attala

ARTICULOS

27 *Algunas observaciones fundamentales sobre la definición semántica de verdad* — Andrés R. Raggio

31 *El método de descomposición de pensamientos en Frege* — Matthias Schirn

43 *Forma y función de los enunciados básicos* — Rodolfo Gaeta

51 *Bradley y la filosofía analítica: Teoría del conocimiento y metodología* — Francisco Rodríguez Consuegra

79 *Andrés R. Raggio (1927-1991). Un recuerdo personal* — Roberto Vernengo

81 **LIBROS**

89 **NOTICIAS**

SADAF

Danilo Marcondes de Souza Filho. Ph. D. en Filosofía (Universidad de St. Andrews, Gran Bretaña, 1980). Profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro y profesor adjunto del Departamento de Filosofía de la Universidad federal Fluminense (Niterói, RJ). Autor de: *Language and Action: A Reassessment of Speech Act Theory* (1984) y *Filosofia: Linguagem e Comunicaçao* (2a. edición, 1992). Dirección: Rua Prudente de Moraes, 539/301, Ipanema, CEP 22420, Rio de Janeiro, Brasil.

Ambrosio Velasco Gómez. Profesor de epistemología y metodología de las ciencias sociales en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) desde 1980. Desde 1990 es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en las áreas de filosofía de las ciencias sociales y filosofía política, y actualmente es Secretario Académico de ese Instituto. Obtuvo su licenciatura en ciencia política en la UNAM en 1980, la maestría en Filosofía de la Ciencia en la Universidad Autónoma Metropolitana (México) en 1986, otra maestría en Ciencia Política en la Universidad de Minnesota en 1989 y el doctorado en el área de Filosofía Política en esta misma universidad en 1991. Ha publicado varios ensayos y artículos en revistas y libros especializados sobre temas de filosofía política y filosofía de las ciencias sociales. Desde 1991 es Investigador Nacional nivel I. Dirección: Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM), Circuito Exterior Mario de la Cueva, Ciudad de la Investigación de Humanidades, 04510 Coyoacán, México D.F.

Gonzalo Rodríguez Pereyra. Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Córdoba, 1991). Tesis de licenciatura: "Indiscernibilidad y Referencia". Premio Universidad Nacional de Córdoba (1992). Ayudante de 1ra. en Filosofía Moderna (Universidad de Buenos Aires). Dirección: Hipólito Yrigoyen 723, 5o. "37", (1086) Buenos Aires, Argentina.

Claudio O. Amor. Profesor de Filosofía (Universidad de Buenos Aires, UBA). Auxiliar docente en la cátedra de Filosofía Política, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Dirección: Av. Donato Alvarez 73 (1406) Buenos Aires, Argentina.

Agustín Ferraro. Abogado. Estudiante del último año de la carrera de Filosofía. Becario UBACyT (Universidad de Buenos Aires) en el Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja". Dirección: Maza 1033, (1220) Buenos Aires, Argentina.

Graciela A. Vidiella. Profesora de Filosofía (Universidad de Buenos Aires, UBA). Becaria del CONICET (1986-1990). Jefa de Trabajos Prácticos en Etica (UBA). Profesora Adjunta en Introducción a la Filosofía (Universidad Nacional de La Plata). Dirección: Honduras 5090, (1414) Buenos Aires, Argentina.

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFIA

Vol. XXIV / No. 71 / México, agosto 1992

SUMARIO

Artículos

ALEJANDRO CASSINI, Realismo epistemológico, referencia y verosimilitud

JULIÁN GARRIDO GARRIDO, Verdad como correspondencia con los hechos

LUIS A. PISCOYA HERMOZA, El compromiso valorativo de la tecnología

GEORGE ENGLEBRETSEN, Plus and Minus

Notas bibliográficas

JAMES E. TOMBERLIN (comp.), Philosophical Perspectives, 5 Philosophy of Religion, 1991 [Alejandro Tomasini Bassols]

Publicaciones recientes

CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía is published in April, August, and December. All correspondence should be addressed to **CRITICA**, Apartado 70–447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGIA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:
Apartado postal 295.
37000 LEON, GTO.
MEXICO.

Peridiocidad semestral. Suscripción anual (2 números): 20 US dls.

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

(Fundada en 1975)

Editada por el Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF

COMITE EDITORIAL

María Julia Bertomeu - Eduardo Flichman
Osvaldo Guariglia - Leiser Madanes
Ezequiel de Olaso - Mario Presas

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** es una publicación semestral que aparece en otoño y primavera. Consta de artículos, discusiones, estudios críticos, notas, reseñas bibliográficas y actualidad filosófica. Los trabajos, escritos por investigadores latinoamericanos, son editados en español y portugués. La revista está abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas. Los artículos, notas y discusiones son recopilados, entre otros, en el Philosopher's Index y en el Répertoire Bibliographique de la Philosophie.

Volúmenes atrasados disponibles desde el N° IV en adelante. Precio por volumen: país, $ 22 para individuos y $ 44 para instituciones; exterior, U$S 26 y U$S 36 (vía aérea U$S 8). Adquiriendo la colección completa se obtiene un 20% de descuento.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Editor : Michel MEYER
143, av. A. Buyl, 1050 Brussels, Belgium

Each number is devoted to a particular movement, a particular philosopher, or a particular problem.

We publish 4 issues annually. Articles are written in English, French, German, or Italian.

Our last issue was devoted to *Bergson.*

Articles by : A. Robinet, *Bergson et l'Indien Sioux* — P. A. Y. Gunter, *Bergson and non-linear non-equilibrium thermodynamics : an application of method* — D. J. Herman, *La phénoménologie de l'intensité* — G. Lafrance, *La liberté et la vie chez Bergson* — A. Kremer-Marietti, *Physique et métaphysique du rythme comme mimésis* — K. P. Romanós, *Henri Bergsons Kritik der Quantität als allgemeine Entfremdungstheorie der Gegenwart* — Analysis and reviews.

Coming numbers : Le Stoïcisme, L'État, Habermas, Lacan

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los consultores de la RLF.

2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués, escritas preferentemente en computadoras Macintosh o en IBM compatible (Wordstar - MS Word - Word Perfect, 5.0 y ss.). Se solicita el envío de un disco de cualquier tipo con copia en papel. Las colaboraciones también podrán ser escritas a máquina con original y copia, a doble espacio, en tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en una página separada.

3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los artículos, las notas y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Los colaboradores deberán agregar dicho resumen a sus trabajos.

4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.

5. Las notas deben ser numeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte.La cita de obra seguirá el siguiente orden (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera, y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.

6. La RLF publica solamente artículos y notas de filósofos latinoamericanos, residan o no en el continente, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. organizados por el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones Discusión, Estudio crítico, comentarios bibliográficos y Crónicas.

7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del comité de Redacción de la RLF.

8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.